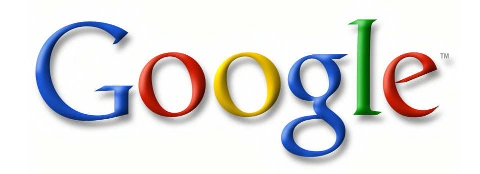
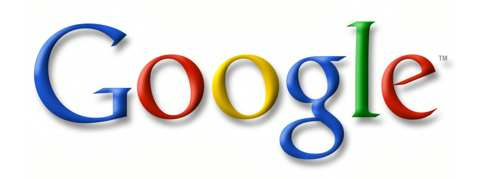
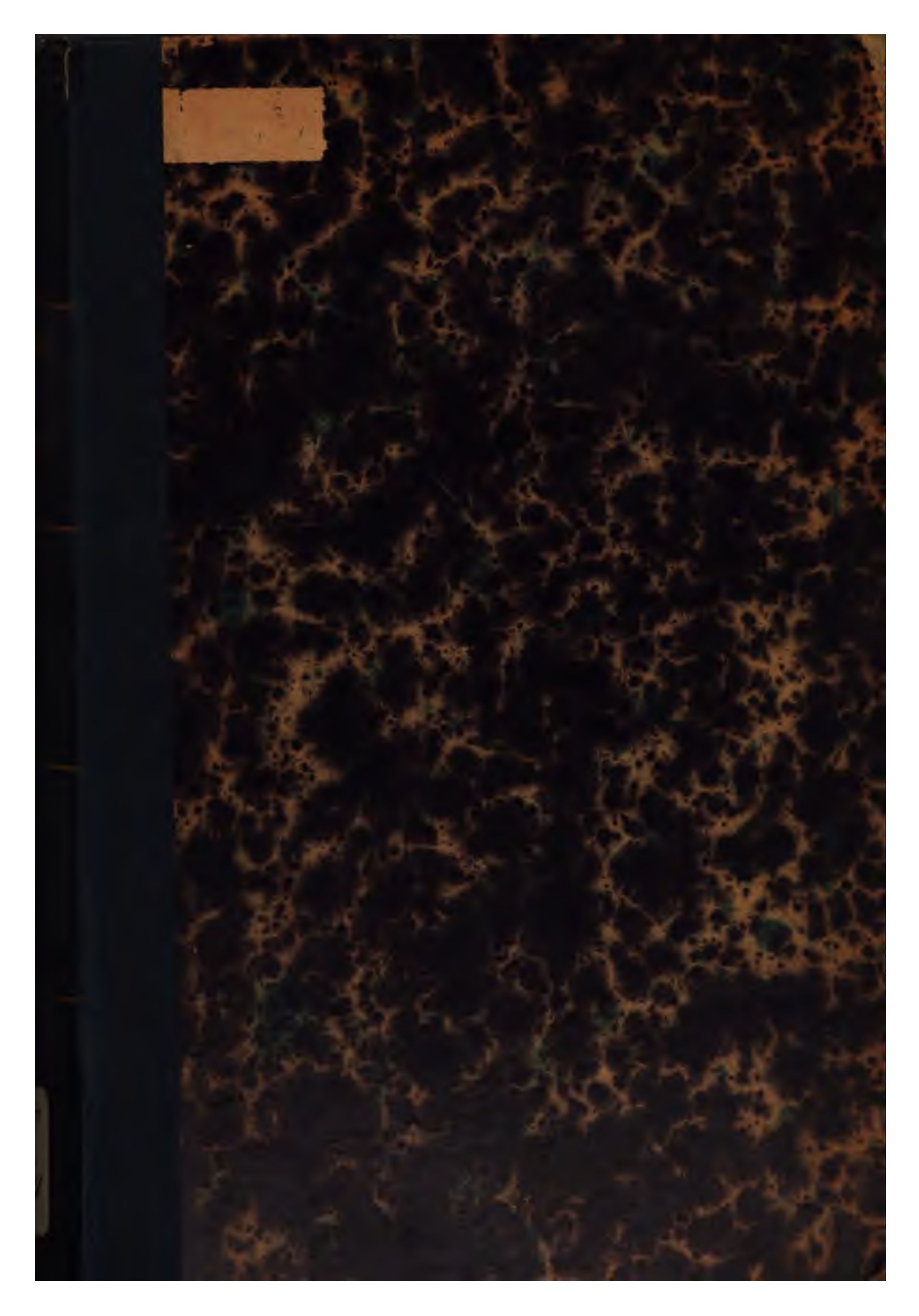








SOMME

THÉOLOGIQUE

SOMME

THÉOLOGIQUE

Coulommiers. — Typ. A. MOUSSIN.

SOMME

THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN

TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES

TROISIÈME ÉDITION

TOME ONZIÈME



PARIS
LOUIS VIVÈS, LIBRAIRE-ÉDITEUR,
13, RUE DELAMBRE, 13.
1874

SOMME THÉOLOGIQUE

DE S. THOMAS D'AQUIN.

SECONDE PARTIE DE LA SECONDE

(SUITE).

TRAITÉ
DE L'ÉTAT DE PERFECTION.

QUESTION CLXXIX.

De la division de la vie en vie active et vie contemplative.

Nous avons à traiter ici de la vie active et de la vie contemplative, ce qui donne lieu à quatre considérations diverses : la première, sur la division même de la vie en vie active et vie contemplative; la seconde, sur la vie contemplative; la troisième, sur la vie active; et la quatrième, sur la comparaison entre ces deux sortes de vie (1).

(1) Après avoir exposé la théologie morale dans ses principes généraux, dans ses bases

SECUNDA SECUNDÆ

(CONTINUATIO).

TRACTATUS DE STATU PERFECTIONIS.

QUÆSTIO CLXXIX.

De divisione vitæ in activam et contemplativam, in duos articulos divisa.

Consequenter considerandum est de vita activa et contemplativa, ubi quadruplex consideratio occurrit : Quarum prima est de divisione vitæ per activam et contemplativam; secunda, de vita contemplativa; tertia, de vita activa; quarta, de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

La première considération se résout en ces deux questions : 1° Est-il convenable de diviser la vie en vie active et vie contemplative ? 2° Cette division est-elle suffisante ?

ARTICLE I.

Est-il convenable de diviser la vie en vie active et vie contemplative ?

Il paroît qu'il n'est pas convenable de diviser la vie en vie active et vie contemplative. 1° L'ame est le principe de la vie par son essence même ; car le Philosophe dit, *De anima*, II, 37 : « Pour les êtres vivants, la vie c'est l'être même. » De plus, l'ame par ses puissances est le principe et de l'action et de la contemplation. Donc la vie ne sauroit être convenablement divisée en vie active et vie contemplative.

2° Ce qui est antérieur à une chose ne peut convenablement être di-

essentielles, exposition renfermée, comme on s'en souvient, dans *la première* partie *de la seconde*, notre saint auteur a développé, dans *la seconde* partie *de la seconde*, tous les préceptes sans exception qui découlent de ces grands principes. Nous l'avons vu là déployer une patience d'investigations, une science de détails qui n'ont d'égales que l'élévation de ses vues et la sûreté de sa méthode. Les devoirs de la vie humaine et les prescriptions de la loi divine ont quelque chose de si multiple et de si varié, qu'on demeure au premier abord comme effrayé de leur complication et de leur multitude. L'ordre s'est fait de toutes parts, cet ordre qui produit la lumière, *Lucidus ordo*. Rien n'a échappé au vaste et profond regard du théologien, tout a eu son rang et sa place.

Il eut semblé que son travail, comme moraliste, ne devoit pas aller plus loin. Mais la révélation lui ouvroit d'autres perspectives, lui présentoit un autre domaine à parcourir. Il est des états surnaturels où le chrétien peut être élevé, soit en récompense de sa sainteté, soit pour le bien et le triomphe de l'Eglise. C'est ce qui a été l'objet des six dernières questions traitées par saint Thomas. Dans ces matières difficiles et ardues, où l'on rencontre partout le mystère, où la foi doit avoir la plus large part, nous avons pu néanmoins nous convaincre que sa puissante raison ne l'avoit jamais abandonné, que ces hautes régions ne sont pas tout-à-fait inaccessibles au coup d'œil pénétrant d'une saine logique. Non content de nous montrer, par l'Ecriture et les Pères, ce qu'il y a d'infailliblement vrai dans ces états supérieurs à la nature, le sublime métaphysicien nous a laissé suffisamment entrevoir ce qu'il y a de profondément rationnel, pour que nous puissions juger à quel point est étroite et futile la science qui prétend tout expliquer par des causes purement physiologiques ou même tout simplement pathologiques. Ces gens-là qui prétendent explorer le monde spirituel avec leurs raisonnements terre à terre, nous font l'effet de ce grave astronome qui s'armoit d'une lanterne pour mieux étudier les merveilles des cieux et le mouvement des astres.

Une fois entré dans cette sphère supérieure où se déploie la mystérieuse activité de certaines ames d'élite, le docteur angélique va considérer cette nouvelle vie sous ses rapports les plus importants et les plus instructifs. C'est à cela que tendent d'une manière spéciale les quatre questions qu'il vient d'annoncer. Ce point de vue reparoîtra constamment dans les questions suivantes, sur les caractères et les devoirs des différents états, en particulier sur

---

Et circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm vita convenienter dividatur per activam et contemplativam. 2° Utrùm hæc divisio sit sufficiens.

ARTICULUS I.

Utrùm vita convenienter dividatur per activam et contemplativam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd vita inconvenienter dividatur per activam et contemplativam. Anima enim est principium vitæ per suam essentiam ; dicit enim Philosophus, in II. *De anima* (text. 37). quòd « vivere viventibus est esse : » Actionis autem et contemplationis principium est anima per suas potentias. Ergo videtur quòd vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

2. Præterea, inconvenienter dividitur prius

visé par les différences propres à cette chose. Or, actif et contemplatif, ou bien spéculatif ou pratique, expriment des différences propres à l'intellect, comme on le voit, *De anima*, III, 46 et 49 (1). Mais la vie est antérieure à l'intelligence ; car la vie s'attache d'abord à l'ame végétative, comme on le voit encore, *ibid.*, II, 34 et 59. C'est donc à tort que la vie est divisée en vie active et vie contemplative.

3° Le nom de vie implique l'idée de mouvement, comme le montre saint Denis, *De Divin. Nom.*, cap. 4. Or, la contemplation consiste plutôt dans le repos, selon cette parole, *Sapient.*, VIII, 16 : « Entrant dans ma demeure, j'y trouverai le repos avec elle. » C'est donc à tort qu'on divise la vie en vie active et vie contemplative.

Mais saint Grégoire dit formellement, *Super Ezech.*, homil. XIV : « Il y a deux sortes de vie, auxquelles le Dieu tout-puissant nous forme par sa parole sacrée, la vie active et la vie contemplative. »

(Conclusion. — La vie humaine, celle qui correspond à tous les désirs de notre cœur, se distingue en vie active et vie contemplative.)

On appelle vivants, à proprement parler, les êtres qui se meuvent et agissent d'eux-mêmes. D'un autre côté, ce qui convient le plus essentiellement à un être, c'est assurément ce qui lui est propre, ce à quoi il est le plus fortement incliné. D'où il suit que tout être vivant manifeste surtout sa vie par l'opération qui lui appartient le plus en propre et pour la-

l'état des évêques et celui des religieux. Le mysticisme chrétien se rattache par des liens nécessaires à la théologie dogmatique et morale; il en est la dernière expression et le splendide couronnement. Tous les grands théologiens ont été de profonds mystiques. Il suffit de nommer, dans toute la suite des siècles, saint Clément d'Alexandrie, Origène, saint Basile, saint Augustin, saint Bernard, saint Anselme, Bellarmin et Bossuet. Les doctrines exposées et mises en œuvre par ces illustres génies, nous les trouvons en substance dans notre saint docteur; et nous y voyons en outre, mieux établis que dans aucun de leurs travaux, les fondements scientifiques de ces doctrines et leur liaison avec les autres parties de la science théologique, ou plutôt leur place dans l'ensemble de la théologie.

(1) Et comme l'auteur lui-même l'a démontré, d'après le stagyrite, en traitant de l'intellect humain, dans ce qu'on pourroit appeler la partie philosophique de la *Somme*, à laquelle il est constamment nécessaire de revenir, ainsi que nous avons soin de le rappeler quelquefois, pour comprendre les développements donnés dans les autres parties du même ouvrage.

---

per differentias posterioris. *Activum* autem *et contemplativum*, sive *speculativum et practicum*, sunt differentiæ intellectus, ut patet in tertio *De Anima* (text. 46 et 49). Vivere autem est prius quam intelligere; nam vivere inest viventibus primò secundum animam vegetabilem, ut patet per Philosophum in II. *de Anima* (text. 34 et 59.) Ergo inconvenienter dividitur vita per activam et contemplativam.

3. Præterea, nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionysium IV. cap. *De divin. Nomin.* Sed contemplatio consistit magis in quiete, secundum illud *Sap.*, VIII : « Intrans in domum meam conquiescam cum illa. » Ergo videtur quòd vita non convenienter dividatur per activam et contemplativam.

Sed contra est, quòd Gregorius *super Ezech.* dicit (hom. 14 :) « Duæ sunt vitæ, in quibus nos omnipotens Deus per sacrum eloquium erudit, activa videlicet et contemplativa. »

(Conclusio. — Vita hominis, qua omne humanum continetur studium, distinguitur in activam et contemplativam.)

Respondeo dicendum, quòd illa propriè dicuntur *viventia* quæ ex seipsis moventur seu operantur. Illud autem maximè convenit alicui per seipsum, quod est proprium ei, et ad quod maximè inclinatur. Et ideo unumquodque

quelle il a l'inclination la plus grande : ainsi, la vie des plantes consiste éminemment dans la propriété qu'elles ont de se nourrir et de se reproduire; celle des animaux, dans la propriété de sentir et de se mouvoir; celle des hommes enfin, dans la faculté de connoître et d'agir conformément aux lumières de la raison. Il suit de là ultérieurement que dans chaque homme la vie semble consister surtout en ce qui lui procure le plus de bonheur, qui concentre le plus ses pensées et ses désirs, et que l'on voudroit principalement partager avec un ami dans une vie commune, comme le dit Aristote, *Ethic.*, IX, 9. Par conséquent, comme parmi les hommes les uns se portent de préférence vers la contemplation de la vérité, et les autres vers les actions extérieures, il est juste et convenable que la vie humaine soit divisée en vie active et vie contemplative.

Je réponds aux arguments : 1° La forme propre de chaque vie étant ce qui la fait être un acte, doit aussi par là même être le principe de son opération. Voilà pourquoi la vie est regardée comme l'être même de tous les êtres qui la possèdent; et cela parce que l'opération et l'être ont en eux le même principe, qui est leur forme.

2° Ce n'est pas la vie considérée en général qui se divise en vie active et vie contemplative; c'est la vie de l'homme, lequel tire son espèce du principe intellectuel qu'il possède (1). Il ne faut donc pas s'étonner si une division qui s'applique à l'intellect convient aussi à la vie humaine.

3° La contemplation implique, en effet, un repos, celui qui résulte de l'absence des mouvements extérieurs. Mais la contemplation elle-même emporte l'idée d'un mouvement dans l'intellect, en ce sens que toute opération est appelée mouvement, selon les principes du Philo-

(1) Ceci repose sur un principe ou axiome formulé par Aristote et fréquemment invoqué par saint Thomas : « Tout être se caractérise et se dénomme par ce qu'il y a de principal en lui, ou par ce qu'il renferme de plus élevé. » L'intellect est évidemment ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme.

---

vivens ostenditur vivere ex operatione sibi maximè propria, ad quam maximè inclinatur : sicut plantarum vita dicitur in hoc consistere quòd nutriuntur et generant; animalium verò in hoc quòd sentiunt et moventur; hominum verò in hoc quòd intelligunt, et secundum rationem agunt. Unde etiam et in hominibus vita uniuscujusque hominis videtur esse id in quo maximè delectatur, et cui maximè intendit, et in quo præcipuè vult quilibet convivere amico, ut dicitur in IX. *Ethic.* (cap. 9 et ult.). Quia ergo quidam homines præcipuè intendunt contemplationi veritatis, quidam verò intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde est quòd vita hominis convenienter dividitur per *activam et contemplativam.*

Ad primum ergo dicendum, quòd propria forma uniuscujusque vitæ faciens ipsam esse in actu, est principium operationis propriè ipsius. Et ideo *vivere* dicunt *esse* viventium, ex eo quòd viventia per hoc quod habent *esse* per suam formam tali modo operantur.

Ad secundum dicendum, quòd vita universaliter sumpta non dividitur per *activam* et *contemplativam*, sed vita hominis, qui speciem sortitur ex hoc quod habet intellectum. Et ideo eadem est divisio intellectus et vitæ humanæ.

Ad tertium dicendum, quòd contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus. Nihilominus tamen ipsum *contemplari* est quidam motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur *motus*, secundum quod dicit Philoso-

sophe, aux yeux de qui, « sentir et comprendre sont aussi des mouvements, » *De anima*, III, 28; le mouvement, dit-il ailleurs, est l'acte de l'être parfait. C'est pour cela que saint Denis, *De Divin. Nom.*, IV, admet trois sortes de mouvements dans l'ame qui se livre à la contemplation, le mouvement en ligne droite, le mouvement circulaire, et le mouvement oblique (1).

ARTICLE II.

La division de la vie en vie active et vie contemplative est-elle suffisante?

Il paroît que cette division n'est pas suffisante. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 3 : « Il y a trois principales sortes de vie, celle du plaisir, celle des affaires civiles (qui paroît être la même que la vie active), et celle de la contemplation. » Donc la vie active et la vie contemplative n'embrassent pas tous les genres de vie, et cette division est insuffisante.

2° Saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 1, admet également trois genres de vie, qu'il distingue, l'un par le repos, et c'est ici la vie contemplative, l'autre par l'opération, ce qui caractérise évidemment la vie active, et l'autre qui réunit et combine ces deux choses. Donc la division de la vie en vie active et vie contemplative ne paroît pas suffisante.

3° La vie humaine doit être diversifiée suivant les diverses occupations auxquelles les hommes s'appliquent. Or, il y a plus de deux sortes d'occupations qui entraînent l'activité humaine. Donc la division de cette même vie doit comprendre un plus grand nombre de membres que ceux énoncés plus haut.

Mais ces deux sortes de vie sont représentées dans l'Ecriture par les

(1) Ce triple mouvement auquel l'aréopagite a recours pour expliquer et symboliser les divers exercices de la vie contemplative, a quelque chose d'insolite ou même de choquant, au premier abord. Mais saint Thomas va lui-même l'interpréter dans l'un des articles de la question suivante. Quand nous en aurons pénétré le sens, nous jugerons que rien n'est plus vrai ni plus naturel qu'un semblable langage; et puisque les conditions de notre vie présente rendent nécessaire le secours des images empruntées aux objets matériels pour retracer les phé-

---

phus in III. *De anima*, (text. 28.) quòd « sentire et intelligere sunt motus quidam, » prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionysius, IV. *De Divinis Nom.*, ponit tres motus animæ contemplantis, scilicet rectum, circularem et obliquum.

ARTICULUS II.

Utrùm vita sufficienter dividatur per activam et contemplativam.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd vita non sufficienter dividatur per *activam et contemplativam*. Philosophus enim in I. *Ethic.*, dicit, quòd « tres sunt vitæ maximè excellentes, scilicet voluptuosa, civilis » (quæ videtur esse eadem activæ) et « contemplativa. » Insufficienter ergo videtur dividi vita per *activam* et *contemplativam*.

2. Præterea, Augustinus XIX. *de Civitate Dei*, ponit tria vitæ genera, scilicet *otiosum*, quod pertinet ad contemplationem; *actuosum*, quod pertinet ad vitam activam; et addit tertium ex utroque compositum. Ergo videtur quòd insufficienter dividatur vita per *activam* et *contemplativam*.

3. Præterea, vita hominis diversificatur secundum quod homines diversis actionibus student. Sed plura quàm duo sunt humanarum actionum studia. Ergo videtur quòd vita debet in plura membra dividi quàm in *activum* et *contemplativum*.

Sed contra est, quòd istæ duæ vitæ signifi-

deux femmes de Jacob : la vie active est représentée par Lia; la vie contemplative par Rachel. Elles sont encore symbolisées par les deux femmes qui donnèrent l'hospitalité au Seigneur : la vie contemplative par Marie; la vie active par Marthe. Telle est l'interprétation de saint Grégoire, *Moral.*, VI, 27; et cette interprétation seroit fausse s'il falloit admettre plus de deux sortes de vie. Donc la division de la vie en vie active et vie contemplative est suffisante.

(CONCLUSION. — La vie humaine, dont le caractère est éminemment déterminé par le travail de l'intelligence, se divise en vie active et vie contemplative.)

Cette division de la vie humaine, comme nous venons de le dire dans l'article précédent, s'établit au point de vue de l'intellect. Or l'intellect est lui-même ou actif ou contemplatif; ou bien il a uniquement pour but la connoissance de la vérité, et c'est là l'intellect contemplatif; ou bien il dirige sa connoissance vers une action extérieure, et c'est alors l'intellect actif ou pratique. Nous voyons ainsi la raison pour laquelle cette division s'applique à la vie et la comprend tout entière.

Je réponds aux arguments : 1° La vie voluptueuse met sa fin dans le plaisir corporel, plaisir qui nous est commun avec les animaux, ce qui fait que le Philosophe l'appelle vie bestiale : elle ne pouvoit donc être comprise dans une division de la vie humaine, considérée au point de vue qui nous la montre ou comme active ou comme contemplative.

2° Les termes moyens se composent en quelque sorte des extrêmes, et s'y trouvent par là même virtuellement renfermés; ainsi le tiède n'est qu'un mélange de froid et de chaud, et une couleur terne n'est qu'une combinaison de blanc et de noir. Pareillement donc la vie active et la vie contemplative renferment virtuellement celle qui se compose de l'une et

nomènes de l'ame, il nous paroîtra difficile assurément que les aspirations du mysticisme le plus élevé fussent mises avec plus de clarté à la portée de notre intelligence.

---

cantur per duas uxores Jacob: *Activa* quidem per Liam; *Contemplativa* verò per Rachelem. Et per duas mulieres quæ Dominum hospitio receperunt : *Contemplativa* quidem per Mariam; *Activa* verò per Martham, ut Gregorius dicit in VI. *Moral.* (cap. 27 vel 28). Non autem esset hæc congrua significatio, si essent plures quàm duæ vitæ. Ergo sufficienter dividitur vita per *activam* et *contemplativam*.

(CONCLUSIO. — Vita humana, quæ in opere intellectus consummatur, in activam tantum et contemplativam dividitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1, ad. 1.) divisio ista datur de vita humana; quæ quidem attenditur secundum intellectum. Intellectus autem dividitur per *activum* et *contemplativum*; quia finis intellectivæ cognitionis, vel est ipsa cognitio veritatis quod pertinet ad intellectum contemplativum, vel est aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum sive activum. Et ideo vita etiam sufficienter dividitur per *activam* et *contemplativam*.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita voluptuosa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis est nobis et brutis; unde, sicut Philosophus ibidem dicit, est vita bestialis : propter quod non comprehenditur sub præsenti divisione, prout vita humana dividitur in *activam* et *contemplativam*.

Ad secundum dicendum, quòd media conficiuntur ex extremis, et ideo virtute continentur in eis; sicut tepidum in calido et frigido, et pallidum in albo et nigro. Et similiter sub

de l'autre. Et comme dans tout mélange peut dominer plus ou moins l'un des éléments, dans ce genre de vie moyen prédomine aussi tantôt la vie active et tantôt la vie contemplative (1).

3° Toutes les occupations humaines, si elles ont pour objet de pourvoir, dans l'ordre établi par la raison, aux nécessités de la vie présente, rentrent par là même dans la vie active, qui doit en effet pourvoir selon l'ordre à de semblables nécessités; si elles ont pour objet de servir à une concupiscence quelconque, elles rentrent dans la vie voluptueuse; et celle-ci n'est pas comprise, comme nous venons de le voir, dans la vie active. Tous les efforts de l'homme qui ont pour but la contemplation de la vérité, font évidemment partie de la vie contemplative.

QUESTION CLXXX.

De la vie contemplative.

Considérons en particulier la vie contemplative.

Ce sujet donne lieu à huit questions : 1° La vie contemplative n'appartient-elle qu'à l'intellect, et ne consiste-t-elle pas aussi dans l'affection? 2° Les vertus morales rentrent-elles dans la vie contemplative? 3° La vie contemplative consiste-t-elle dans un seul acte, ou en comprend-elle plusieurs? 4° La considération d'une vérité quelconque rentre-t-elle dans la vie contemplative? 5° La vie contemplative, dans l'état actuel de l'homme,

(1) Un passage de saint Augustin a été cité, comme on l'a vu, à l'appui de l'objection que l'auteur vient de résoudre. Il n'est pas inutile d'ajouter que ce Père de l'Eglise avoit puisé dans un auteur païen, le philosophe Varron, l'idée de ces trois sortes de vie qu'il semble, en effet, admettre dans le passage indiqué. Il le déclare formellement, à la suite de l'explication

---

activo et contemplativo comprehenditur id quod est ex utroque compositum. Et tamen, sicut in quolibet mixto prædominatur aliquod simplex, ita etiam in medio genere vitæ superabundat quandoque quidem *contemplativum*, quandoque vero *activum*.

Ad tertium dicendum, quòd omnia studia humanarum actionum, si ordinentur ad necessitatem præsentis vitæ, secundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones consulit necessitati vitæ præsentis; si autem deserviant concupiscentiæ cujuscumque, pertinent ad vitam voluptuosam, quæ non continetur sub vita activa. Humana verò studia quæ ordinantur ad considerationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUÆSTIO CLXXX.

De vita contemplativa, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de vita contemplativa.

Et circa hoc quæruntur octo. 1° Utrùm vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an consistat etiam in affectu. 2° Utrùm ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales. 3° Utrùm vita contemplativa consistat solum in uno actu, aut in pluribus. 4° Utrùm ad vitam contemplativam pertineat consideratio cujuscumque veritatis. 5° Utrùm vita contem-

peut-elle s'élever jusqu'à la vision de Dieu ? 6° Que faut-il penser des mouvements de la contemplation, tels que saint Denis les détermine dans son *Traité des noms divins ?* 7° La contemplation produit-elle une délectation ? 8° La vie contemplative est-elle durable ?

ARTICLE I.

La vie contemplative est-elle renfermée dans l'intellect, ou ne s'étend-elle pas aussi aux affections ?

Il paroît que la vie contemplative ne s'étend pas dans le domaine des affections et qu'elle est tout entière dans l'intellect. 1° « La fin de la contemplation, c'est la vérité, » dit le Philosophe, *Metaph.*, II, 3. Or la vérité appartient totalement à l'intellect. Donc c'est dans l'intellect aussi que la vie contemplative doit entièrement consister.

2° D'après saint Grégoire, comme nous venons de le voir dans le dernier article, Rachel symbolise la vie contemplative, et ce nom de Rachel veut dire, « principe vu ou découvert. » Or la vue du principe appartient évidemment à l'intellect. Donc c'est à l'intellect aussi qu'appartient proprement la vie contemplative.

3° Voici une parole que nous avons également lue dans saint Grégoire, *Super Ezech.*, homil. XIV : « La vie contemplative implique la cessation des actions extérieures. » Or la puissance affective ou appétitive incline l'homme vers ces mêmes actions. Donc il paroît que la vie contemplative ne rentre en aucune façon dans la puissance appétitive.

qu'il en donne. « Voilà ce que j'ai trouvé, dit-il, dans le livre de Varron, et j'ai tâché de rendre sa pensée avec toute la lucidité qui m'a été possible. » Ce qu'il dit ensuite lui-même sur ce sujet, dans le même livre dix-neuvième *de la Cité de Dieu*, chap. 19, peut aisément s'accorder avec la doctrine exposée ici par le docteur angélique. Au fond, il n'existe donc que deux sortes de vie, en prenant ce dernier mot dans le sens qu'il doit nécessairement avoir quand il s'agit des diverses applications de la vertu chrétienne.

---

plativa hominis in hoc statu possit elevari usquæ ad Dei visionem. 6° De motibus contemplationis, quos Dionysius assignat IV. cap. *De div. Nomin.* 7° De delectatione contemplationis. 8° De duratione contemplationis.

ARTICULUS I.

Utrùm vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu. Dicit enim Philosophus in II. *Metaph.* (text. 8.) quòd « finis contemplationis est veritas. » Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quòd vita contemplativa totaliter in intellectu consistat

2. Præterea, Gregorius dicit in VI. *Moral.* (ut sup.) quòd Rachel, quæ interpretatur « visum principium, » vitam contemplativam significat. Sed visio principii pertinet propriè ad intellectum. Ergo vita contemplativa propriè ad intellectum pertinet.

3. Præterea, Gregorius dicit super *Ezech.* (homil. 14.) quòd « ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere. » Sed vis affectiva sive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quòd vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

(1) De his etiam infrà, art. 2, ad 1, et art. 7, ad 1 ; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 2 ; et qu. 12, de verit., art. 11, ad 11.

Mais le contraire est ainsi formulé par saint Grégoire lui-même, *ibid.*: « La vie contemplative consiste à garder de toutes les forces de son ame l'amour de Dieu et du prochain, et à s'attacher uniquement au désir de posséder le Créateur. » Or le désir et l'amour appartiennent à la puissance affective ou appétitive, comme il a été démontré, I, II, quest. XXII, art. 3. Donc la vie contemplative s'étend aussi dans le domaine des affections ou des appétits.

(Conclusion. — Il est vrai que la vie contemplative consiste essentiellement dans l'œuvre de l'intellect; mais, comme chacun éprouve du bonheur à posséder ce qu'il aime, il faut nécessairement que la vie contemplative éprouve cette sorte de bonheur, qui n'est qu'une modification de l'appétit.)

La vie contemplative, avons-nous dit plus haut, est celle des hommes qui ont pour soin principal de s'appliquer à la contemplation de la vérité. Or cette application, qui n'est que la force même de l'intention, est un acte de la volonté, comme nous l'avons établi, I, II, quest. XII, art. 1; car l'intention a pour objet la fin, qui est aussi l'objet de la volonté. Ainsi donc la vie contemplative, quant à ce qui regarde l'essence même de son activité, dépend de l'intellect; et quant à ce qui regarde telle ou telle opération, elle dépend de la volonté, puisque celle-ci meut toutes les autres puissances vers leurs actes respectifs, et l'intellect lui-même, comme nous l'avons dit, I, II, quest. IX, art. 1 (1). Or la force appétitive

(1) L'intelligence et la volonté, comme l'observation nous le montre et d'après ce qu'a dit ailleurs saint Thomas, agissent réciproquement l'une sur l'autre. Sous différents rapports, ces deux facultés commandent ou obéissent. L'intelligence en percevant le vrai le propose ou même l'impose à la volonté, qui l'embrasse en l'envisageant comme bien. Celle-ci, à son tour, entraînée par ce bien, réel ou imaginaire, qu'elle a une fois goûté, commande à l'intelligence de considérer ce même objet, pour y découvrir de nouveaux attraits et enflammer ainsi de plus en plus l'ardeur de l'appétit. Mais il est une antériorité qui demeure toujours à l'intelligence; son exercice est nécessairement préalable à celui de la volonté, conformément à cet

---

Sed contra est, quod Gregorius ibidem dicit, quòd « contemplativa vita est charitatem Dei et proximi tota mente retinere, et soli desiderio conditoris inhærere. » Sed desiderium et amor ad vim affectivam sive appetitivam pertinent, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 22, art. 3). Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva sive appetitiva.

(Conclusio. — Quanquam essentialiter vita contemplativa in opere intellectus consistat, quia tamen unusquisque delectatur quum est adeptus id quod amat, hinc est quòd vita contemplativa ad delectationem, quæ ad affectum pertinet, terminetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 179, art. 2), vita contemplativa illorum esse dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem est actus voluntatis, ut supra habitum est (1, 2, qu. 12, art. 1); quia intentio est de fine, qui est voluntatis objectum. Et ideo vita contemplativa, quantum ad ipsam essentiam actionis (1), pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, et etiam intellectum ad suum actum, ut supra dictum est (1, 2, qu. 9, art. 1). Movet autem vis appetitiva ad aliquid inspi-

(1) Vel operationis illius, quæ dicitur *contemplatio;* nam contemplari est videre cum quadam speciali attentione, unde ad intelligibilem visionem refertur, quæ maximè affixum tenet intellectum.

a pour objet de son impulsion une connoissance ou sensible ou intelligible. Tantôt elle obéit à l'amour immédiat de la chose vue ou connue, conformément à cette parole, *Matth.*, VI, 21 : « Où est votre trésor, là est votre cœur; » et tantôt à l'amour de la connoissance qu'on obtient. Voilà pourquoi saint Grégoire, dans le passage cité plus haut, fait consister la vie contemplative dans l'amour de Dieu; car cet amour a pour effet d'allumer dans notre cœur le désir de contempler la beauté suprême. Et comme chacun trouve sa délectation dans la possession de ce qu'il aime, c'est à la délectation, qui réside dans l'appétit, qu'aboutit la vie contemplative; et c'est de là aussi que l'amour tire son origine et sa force (1).

Je réponds aux arguments : 1° Par là même qu'elle est la fin de la contemplation, la vérité présente tous les caractères d'un bien qui excite notre appétit, mérite notre amour et cause notre joie : sous ce rapport la vérité est l'objet de la puissance appétitive.

2° La vision du premier principe, c'est-à-dire de Dieu, est un objet vers lequel nous porte l'amour que nous avons pour lui. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire, dans le livre déjà indiqué : « La vie contemplative foule aux pieds toutes les sollicitudes de la terre, brûlant de contempler la face du Créateur. »

3° La puissance appétitive meut non-seulement nos membres vers l'accomplissement des actes extérieurs, mais encore notre intellect dans l'œuvre de la contemplation, comme nous l'avons dit dans le corps de l'article.

adage de l'Ecole : « Nihil volitum quin præcognitum. » De cette antériorité résulte une véritable supériorité en faveur de l'intelligence; et cette supériorité se maintient toujours, alors même que l'intelligence a reçu l'impulsion de la volonté; car en définitive l'acte de la seconde est forcément mesuré sur celui de la première.

(1) On peut, à une légère modification près, appliquer à la contemplation et à l'amour ce qui vient d'être dit de l'intelligence et de la volonté. Il existe encore là une action réciproque : De la contemplation naît l'amour, et les ardeurs de l'amour croissent avec les lumières de la contemplation; quand l'amour, de son côté, agit avec force dans une ame, il la fixe dans la contemplation, il lui sert d'aiguillon pour la faire avancer de plus en plus dans cette vue

ciendum vel sensibiliter, vel intelligibiliter; quandoque quidem propter amorem rei visæ, quia, ut dicitur *Math.*, VI : « Ubi est thesaurus tuus, ibi est cor tuum; » quandoque autem propter amorem ipsius cognitionis, quam quis ex inspectione consequitur. Et propter hoc Gregorius (ut sup.) constituit vitam contemplativam in charitate Dei, in quantum scilicet aliquis ex dilectione Dei inardescit ad ejus pulchritudinem conspiciendam. Et quia unusquisque delectatur cùm adeptus fuerit id quod amat, ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem quæ est in affectu; ex quo etiam amor intenditur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hoc ipso quòd veritas est finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis et amabilis et delectantis : et secundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad secundum dicendum, quòd ad ipsam visionem primi principii, scilicet Dei, incitat amor ipsius. Unde Gregorius dicit super *Ezech.*, quòd « vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris inardescit. »

Ad tertium dicendum, quòd vis appetitiva movet non solùm membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, sed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum est.

ARTICLE II.

Les vertus morales sont-elles du ressort de la vie contemplative?

Il paroît que les vertus morales sont du ressort de la vie contemplative. 1° Saint Grégoire dit, comme on l'a déjà vu : « La vie contemplative consiste à garder de toute son ame l'amour de Dieu et du prochain. » Or toutes les vertus morales, dont les actes nous sont commandés par les préceptes de la loi, se réduisent à l'amour de Dieu et du prochain, puisque c'est là, comme le dit saint Paul, *Rom.*, XIII, 10, « la plénitude de la loi. » Donc il paroît que les vertus morales sont du ressort de la vie contemplative.

2° La vie contemplative a pour objet principal, comme les mots même le disent, la contemplation de Dieu, puisque, selon l'expression de saint Grégoire, « elle foule aux pieds toutes les sollicitudes de la terre, brûlant de contempler la face du Créateur. » Or, nul ne peut s'élever jusque-là si ce n'est par la pureté, qui est l'effet d'une vertu morale, selon ce qui est dit, *Matth.*, V, 8 : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu ; » et *Hebr.*, XII, 14 : « Pratiquez la paix envers tout le monde et vivez dans la sainteté, sans laquelle nul ne verra Dieu. » Donc il paroît que les vertus morales sont du ressort de la vie contemplative.

3° Saint Grégoire dit encore au même endroit : « La vie contemplative est belle aux yeux de notre ame ; » et c'est pour cela qu'elle est représentée par Rachel, dont il est dit, *Genes.*, XXIX : « Elle étoit d'une grande beauté. » Mais la beauté morale dépend des vertus de même na-

sublime. L'amour est tour à tour le fruit et le principe de la contemplation. Il y a, comme l'on dit à notre époque, action et réaction.

ARTICULUS II.

Utrùm virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius super *Ezech.*, (homil. 14. ut jam suprà), quòd « contemplativa vita est charitatem Dei et proximi tota mente retinere. » Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei et proximi ; quia « plenitudo legis dilectio est, » ut dicitur *ad Rom.*, XIII. Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea, vita contemplativa præcipuè ordinatur ad Dei contemplationem ; dicit enim Gregorius super *Ezech.* (ut jam suprà), quòd « calcatis curis omnibus, ad videndam faciem sui creatoris inardescit. » Sed ad hoc nullus potest pervenire nisi per munditiam quam causat virtus moralis ; dicitur enim *Math.*, V : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt ; » et *ad Hebr.*, XII : « Pacem sequimini cum omnibus et sanctimoniam sine qua nemo videbit Deum. » Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea, Gregorius dicit super *Ezech.* (ut jam suprà), quòd « contemplativa vita speciosa est in animo, » unde significatur per Rachelem, de qua dicitur *Genes.*, XXIX, quòd « erat pulchra facie (2). » Sed pulchritudo ani

(1) De his etiam infrà, qu. 181, art. 1, ad 3, et art. 2, in corp., et art. 4, ad 1 ; et qu. 182, art. 3 ; et *Opusc.*, XVII, cap. 7, ad 7 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 37 ; et in VII. *Physic.*, lect. 6, col. 5.

(2) Seu *decora facie ac venusto affectu*, vers. 17.

ture, et surtout de la tempérance, comme le remarque saint Ambroise, *De Offic.*, I, 43. Donc il paroît que les vertus morales sont du ressort de la vie contemplative.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que les vertus morales ont pour objet les actes extérieurs. Et, d'après un mot déjà cité de saint Grégoire, la vie contemplative implique la cessation des actes extérieurs. Donc les vertus morales ne sont pas du ressort de la vie contemplative.

(Conclusion. — Les vertus morales n'appartiennent pas à la vie contemplative, si ce n'est comme disposition à cette vie.)

Une chose peut appartenir à la vie contemplative de deux manières : d'une manière essentielle, ou comme simple disposition. Or les vertus morales n'appartiennent pas à l'essence de la vie contemplative, puisque, d'une part, la fin de cette vie est la vue ou la contemplation de la vérité, et que, de l'autre, les vertus morales, comme s'exprime le Philosophe, *Ethic.*, II, 2, « ont un foible pouvoir de science ; » et la science rentre évidemment dans la considération de la vérité. C'est là ce qui fait encore dire au même auteur, *Ethic.*, X, 12, que les vertus morales appartiennent au bonheur inhérent à l'action, et non à celui que la contemplation peut donner. Mais comme dispositions, les vertus morales appartiennent à la vie contemplative. L'acte de la contemplation, en effet, celui dans lequel consiste essentiellement la vie contemplative, se trouve empêché ou par la véhémence des passions, lesquelles ont pour effet de détourner l'ame des choses intelligibles pour la plonger dans les choses des sens, ou bien par le tourbillon des objets extérieurs. Or les vertus morales arrêtent la véhémence des passions et calment le tumulte des occupations extérieures. Par conséquent, les vertus morales appartiennent à la vie contemplative comme des dispositions à cette vie.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons dit dans l'article

---

mi attenditur secundùm virtutes morales, et præcipuè secundùm temperantiam, ut Ambrosius dicit in I. *de Offic.* Ergo videtur quòd virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Sed contra est, quòd virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit in VI. *Moral.* (cap. 28, vel 18, ut jam suprà), quòd ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quiescere. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

(Conclusio. — Non nisi dispositivè morales virtutes ad vitam contemplativam spectant.)

Respondeo dicendum, quòd ad vitam contemplativam potest aliquid pertinere dupliciter : uno modo essentialiter ; alio modo dispositivè. Essentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam ; quia finis contemplativæ vitæ est consideratio veritatis ; ad virtutes autem morales, « scire quidem, » quod pertinet ad considerationem veritatis, « parvam potestatem habet, » ut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 2). Unde et ipse in X. *Ethic.* (cap. 12, vel 18), virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam. Dispositivè autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis (in quo essentialiter consistit vita contemplativa) et per vehementiam passionum, per quam abstrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad sensibilia, et per tumultus exteriores : virtutes autem morales impediunt vehementiam passionum, et sedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales dispositivè ad vitam contemplativam pertinent.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà

précédent, la vie contemplative a son mobile dans l'affection ; et c'est pour cela que l'amour de Dieu et du prochain est nécessaire à une telle vie. Mais les causes motrices ne rentrent pas dans l'essence d'une chose, elles en préparent seulement et en parfont l'existence. Il n'est donc pas vrai que les vertus morales appartiennent essentiellement à la vie contemplative.

2° La sainteté entendue pour la pureté est produite par les vertus qui portent sur les passions, dont l'effet est d'altérer la pure lumière de la raison. Quant à la paix, elle est le fruit de la justice, qui porte sur les opérations extérieures; et c'est ce qu'avoit dit le Prophète, *Isa.*, XXXII, 17 : « L'œuvre de la justice, c'est la paix; » car celui qui s'abstient de faire injure aux autres, retranche d'autant les occasions de procès et de désordres. Et c'est ainsi que les vertus morales, en produisant la paix et la pureté, disposent l'homme à la vie contemplative.

3° La beauté, ainsi que nous l'avons dit, quest. CXLI, art. 2, consiste dans un certain éclat et dans une juste proportion. Or ces deux choses se trouvent foncièrement dans la raison, puisque c'est à elle qu'il appartient et de faire briller la lumière et de coordonner les autres choses suivant une proportion conforme à leur nature. Voilà pourquoi la vie contemplative, qui consiste dans l'acte même de la raison, a de soi et d'une manière essentielle la beauté en partage; d'où vient que l'auteur sacré dit de la sagesse, *Sap.*, VIII, 2 : « Je suis devenu épris de sa beauté. » Mais dans les vertus morales la beauté ne se trouve que par une sorte de participation, c'est-à-dire en tant que ces vertus participent à l'ordre rationnel. C'est ainsi que la beauté se trouve spécialement dans la tempérance, qui réprime les passions les plus capables d'obscurcir la lumière de la raison (1). C'est pour cela que la vertu de chasteté est celle qui rend sur-

(1) Saint Ambroise prend lui-même soin d'expliquer cette pensée, qui a servi de base à

dictum est (art. 1), vita contemplativa habet motivum ex parte affectus: Et secundum hoc dilectio Dei et proximi requiritur ad vitam contemplativam. Causæ autem moventes non intrant essentiam rei, sed disponunt et perficiunt rem. Unde non sequitur quòd virtutes morales essentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad secundum dicendum, quòd sanctimonia, id est, munditia, causatur ex virtutibus quæ sunt circa passiones impedientes puritatem rationis. Pax autem causatur ex justitia, quæ est circa operationes, secundum illud *Isa.* XXXII : « Opus justitiæ pax ; » in quantum scilicet ille qui ab injuriis aliorum abstinet, substrahit litigiorum et tumultuum occasiones. Et sic virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam, in quantum causant pacem et munditiam.

Ad tertium dicendum, quòd pulchritudo, sicut suprà dictum est (qu. 141, art. 2), consistit in quadam claritate et debita proportione Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur; ad quam pertinet et lumen manifestare, et proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ consistit in actu rationis, per se et essentialiter invenitur pulchritudo; unde *Sap.*, VIII, de contemplatione sapientiæ, dicitur : « Amator factus sum formæ illius (1). » In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participativè, in quantum scilicet participant ordinem rationis; et præcipuè in temperantia, quæ reprimit concupiscentias maximè lumen rationis obscurantes. Et inde est quòd virtus castitatis maximè

(1) Vel juxta græcum κάλλους, *pulchritudinis*, quod in editione tamen Sixtiana græco-lat. *forma* redditur ut hic vers. 3, sed perinde est utrumlibet.

tout l'homme apte à la contemplation; et dans le fait les passions charnelles sont celles qui entraînent le plus notre ame vers les choses sensibles, comme le remarque saint Augustin dans ses *Soliloques*, I, 10.

ARTICLE III.

Y a-t-il divers actes appartenant à la vie contemplative?

Il paroît qu'il y a divers actes appartenant à la vie contemplative. 1° Richard de Saint-Victor, *De contempl.*, I, 3, distingue entre la contemplation, la méditation et la connoissance. Or ces trois choses semblent appartenir à la vie contemplative. Donc il paroît que cette vie comprend différents actes.

2° L'Apôtre dit, II *Corinth.*, III, 18 : « Nous, dont le visage est dévoilé, nous reflétons comme des miroirs la gloire du Seigneur, et nous nous transfigurons dans la même clarté. » Or ceci appartient à la vie contemplative. Donc il faut ajouter aux trois choses qui viennent d'être énumérées, ce pouvoir de refléter au dehors la gloire divine, ce qui forme un quatrième acte de la vie contemplative.

3° Saint Bernard, vers la fin de son traité *De la Considération*, dit ceci : « La forme première et supérieure de la contemplation, c'est l'admiration de la Majesté suprême. » Mais l'admiration, d'après saint Jean

l'objection. Voici comment s'exprime ce Père, dans le livre indiqué plus haut : « C'est à la vertu de tempérance surtout que revient l'honneur d'entretenir et d'augmenter la beauté de l'ame.... En protégeant la décence des mœurs, elle sauvegarde la beauté spirituelle. » Le saint docteur ne voit donc pas précisément cette beauté dans la tempérance; il les distingue évidemment l'une de l'autre. Mais il n'est pas moins évident que, dans sa pensée, la vertu dont il parle revêt un rayon de cette beauté, et d'autant plus qu'elle la produit dans l'ame, en écartant les nuages qui l'obscurcissent, ou plutôt les obstacles qui l'empêchent de s'y manifester et les grossiers éléments qui en détruisent l'éclat. C'est également là ce qu'enseigne notre maître, puisqu'il nous montre la tempérance et les autres vertus morales comme des dispositions nécessaires à la grandeur et à la beauté de la contemplation, et que dans la contemplation il nous a fait voir le point culminant de la vie spirituelle, celui où l'ame humaine resplendit de toute sa clarté.

Le saint évêque de Milan ajoute un peu plus bas : « La santé constitue la force et la bonne disposition du corps; la beauté lui donne la grace et l'éclat. De même donc que la beauté qui exprime quelque chose de plus que la force et la santé, paroît l'emporter sur elles, quoique

---

reddit hominem aptum ad contemplationem, in quantum delectationes venereæ maximè deprimunt mentem ad sensibilia, ut Augustinus dicit in lib. I *Soliloquiorum*.

ARTICULUS III.

Utrùm ad vitam contemplativam pertineant diversi actus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ad vitam contemplativam pertineant diversi actus. Richardus enim de Sancto Victore (lib. I. *De contemplat.*, cap. 8), distinguit inter « contemplationem, meditationem et cognitionem. » Sed omnia ista videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quòd vitæ contemplativæ sint diversi actus.

2. Præterea, Apostolus, II. *ad Cor.*, III, dicit : « Nos revelata facie gloriam Domini speculantes, transformamur in eamdem claritatem. » Sed hoc pertinet ad vitam contemplativam. Ergo, præter tria prædicta, etiam speculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea, Bernardus dicit in lib. *De consideratione* (circa finem) quòd « prima et maxima contemplatio est admiratio majestatis. » Sed admiratio, secundum Damascenum

Damascène, II, 15, est l'une des espèces de la crainte. Donc il paroît que plusieurs actes sont requis pour la vie contemplative.

4° A la vie contemplative appartiennent, est-il dit, la prière, la lecture et la méditation; l'attention à écouter la parole peut encore être regardée comme en faisant partie; car Marie, qui figure elle aussi la vie contemplative, « étoit assise aux pieds du Seigneur, écoutant sa parole. » *Luc*, X, 39. Donc il paroît que plusieurs actes sont requis pour la vie contemplative.

Mais ce qui nous oblige à penser le contraire, c'est que la vie s'entend ici de l'opération à laquelle un homme est principalement appliqué. S'il faut distinguer plusieurs opérations dans la vie contemplative, il faudra nécessairement admettre plusieurs vies de cette nature, et non une seule.

(CONCLUSION. — Un seul acte, celui de la contemplation même, complète et parfait la vie contemplative; mais les œuvres par lesquelles on y parvient, sont diverses et nombreuses, telles que l'attention, la lecture, la prière, la méditation, la considération.)

C'est dans l'homme que nous considérons maintenant la vie contemplative. Or il y a cette différence entre l'homme et l'ange, comme le montre saint Denis, *De Divin. Nom.*, cap. 7, que l'ange contemple la vérité d'une manière immédiate et simple; tandis que l'homme n'y parvient que par de longs efforts et de nombreux moyens. Voilà pourquoi la vie contemplative a seulement un acte qui lui donne sa perfection et son unité, et cet acte c'est la contemplation même de la vérité. Mais elle com-

au fond on ne puisse l'en séparer; de même la pureté des mœurs renferme en elle une beauté qui lui donne une splendeur supérieure à cette même pureté, bien qu'elle ait en elle son fondement et sa raison d'être. » Et il conclut en admettant dans l'ame deux sortes de beauté, l'une générale et commencée, qui repose sur les vertus morales, l'autre spéciale et parfaite, qui brille d'un éclat divin.

(lib. II, cap. 15), ponitur species timoris. Ergo videtur quòd plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea, ad vitam contemplativam pertinere dicuntur *oratio*, *lectio* et *meditatio*. pertinet etiam ad vitam contemplativam *auditus*; nam de Maria, per quam vita contemplativas ignificatur, dicitur *Luc.*, X, quòd « sedens secus pedes Domini, audiebat verbum illius. » Ergo videtur quòd plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed contra est, quòd vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Si ergo plures sunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, sed plures.

(CONCLUSIO. — Quamvis unico contemplationis actu vita contemplativa perficiatur, variis tamen animi operibus, ad eam homines ascendunt, ut auditione, lectione, oratione meditatione, consideratione, cogitatione, etc.)

Respondeo dicendum, quòd de vita contemplativa nunc loquimur secundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia est inter hominem et angelum, ut patet per Dionysium VII. cap. *De divin. Nomin.* (1), quòd angelus simplici apprehensione veritatem intuetur, homo autem quodam processu, ex multis pertingit ad intuitum simplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, scilicet contemplatio-

(1) Sic enim ibi, § 2: *Angelicarum intelligentiarum vel mentium virtutes habent simplices ac beatas intellectivas notiones, dum non divisibilibus cogitationibus nec ratiocinando divinam scientiam colligunt, sed ab omni pluralitate puræ uniformiter ea capiunt quæ intelligi possunt in divinis.*

prend beaucoup d'actes par lesquels elle parvient à cet acte final : les uns regardent l'acceptation des principes qui lui servent de point de départ pour arriver à ce but; les autres ont pour objet de dégager de ces principes les vérités dont on cherche la connoissance; et la contemplation de cette même vérité est, comme nous venons de le dire, l'acte supérieur et dernier de la vie contemplative.

Je réponds aux arguments : 1° La connoissance, comme l'entend Richard de Saint-Victor, paroît embrasser une foule d'objets, de la considération desquels on espère dégager une vérité pure et simple. A la connoissance peuvent de la sorte être ramenées, et les perceptions des sens, qui ont pour objet certains effets individuels, et les images de l'esprit, et les recherches de la raison, et toutes les autres choses pouvant conduire à la connoissance de la vérité qu'on se propose; et toutefois, selon saint Augustin, *De Trinit.*, XIV, 7, on peut appeler connoissance toute opération actuelle de l'intellect. La méditation paroît rentrer dans cette marche progressive de la raison qui, partant de certains principes, s'élève à la contemplation de la vérité. C'est à cela que revient également la considération, selon saint Bernard (1), bien que, dans le sentiment du Philosophe, *De anima*, III, 5, toute opération de l'intellect soit appelée considération. Quant à la contemplation elle-même, elle implique la vue simple de la vérité; et de là ce que dit Richard de Saint-Victor lui-même, au livre cité dans l'objection, chap. 4 : « La contemplation est la vue claire et pénétrante de l'esprit à l'égard des choses qu'il veut connoître; la méditation est la vue de l'esprit encore occupé par la recherche de la vérité; la pensée n'est qu'un simple regard de ce même esprit pouvant aisément s'égarer. »

(1) C'est dans son célèbre traité *De la Considération*, adressé au pape Eugène III, que saint Bernard exprime cette pensée; et voici dans quels termes : « Comprenez bien d'abord ce que j'entends par considération. Je ne veux pas qu'on la confonde de tout point avec la contemplation. Celle-ci a pour objet la vérité connue d'une manière certaine; celle-là s'applique

---

nem veritatis, à quo habet unitatem. Habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem; quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum; ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem ejus cujus cognitio inquiritur; ultimus autem contemplativus actus est ipsa contemplatio veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd cognitio secundum Richardum de Sancto Victore, videtur pertinere ad multorum inspectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam simplicem veritatem. Unde sub cognitione comprehendi possunt et perceptiones sensuum ad cognoscendum aliquos effectus, et imaginationes, discursus rationis circa diversa signa, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ. Quamvis, secundum Augustinum, XIV. *De Trinit.* (cap. 7), *cognitio* dici possit omnis actualis operatio intellectus. *Meditatio* verò pertinere videtur ad processum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicujus contemplationem. Et ad idem pertinet *consideratio*, secundum Bernardum, quamvis secundum Philosophum in III. *De anima* (text. 5), omnis *operatio* intellectus, consideratio dicatur. Sed *contemplatio* pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis : Unde idem Richardus dicit (ubi suprà, cap. 4), quòd « contemplatio est perspicax et liber contuitus animi in res perspiciendas. Meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione occupatus. Cogitatio autem est animi respectus ad evagationem pronus. »

2° Le mot spéculation, comme le dit la Glose tirée de saint Augustin, vient du mot *miroir* (en latin *speculum*) et non de *specula* (lieu élevé, favorable à l'observation) (1). Or voir une chose comme à travers un miroir, c'est voir la cause par l'effet, puisque l'effet porte la ressemblance de la cause; la spéculation paroît donc devoir être ramenée à la méditation.

3° L'admiration est réellement l'une des espèces de la crainte; elle suit la perception d'une chose qui dépasse notre intelligence. C'est donc là un acte que produit en nous la contemplation d'une vérité sublime; car nous avons dit que la contemplation aboutit à l'affection comme à son dernier terme.

4° L'homme parvient à la connoissance de la vérité par une double voie : par l'enseignement des autres, d'abord; et, sous ce rapport, en ce qu'il reçoit de la part de Dieu, la prière lui est nécessaire, selon ce qui est dit, *Sap.*, VII, 7 : « J'ai invoqué le Seigneur, et l'esprit de sagesse est venu à moi; » et en ce qu'il apprend de la part de l'homme, c'est l'attention à écouter qui lui est nécessaire, et cela regarde l'enseignement oral, ou bien la lecture, afin de puiser dans les écrits les instructions qu'ils renferment. La seconde voie pour arriver à la connoissance de la vérité, c'est notre recherche personnelle; et c'est pour cela que la méditation est requise.

à la recherche de la vérité. La contemplation pourroit donc, à mon sens, être définie : la vue intime et parfaitement sûre d'une vérité, ou bien la perception du vrai sans erreur ni incertitude. Et la considération : une sérieuse et forte attention de l'esprit dans la recherche de la vérité, ou bien l'investigation ardente et soutenue du vrai. Il est d'usage toutefois de les prendre indifféremment l'une pour l'autre. » *De Consid.*, II, 2.

(1) Saint Augustin remarque avec raison, *De Trinit.*, XV, 8, que le mot grec ne permet pas deux interprétations du mot latin *speculantes*. Le texte grec porte κατοπτριζόμενοι, où nous voyons combiné avec le verbe, le substantif κάτοπτρον, qui signifie *miroir*. Ce n'est pas la seule fois d'ailleurs que l'Apôtre emploie cette expression et cette image pour nous montrer le genre de connoissance ou de vision qui convient à notre état présent. « L'homme ne voit ici-bas que par un miroir et en énigme. » Les créatures sont ce miroir où se réfléchit à nos yeux l'invisible beauté du Créateur.

Ad secundum dicendum, quòd *speculatio*, ut Glossa Augustini dicit ibidem, dicitur à *speculo*, non à *specula*. Videre autem aliquid *per speculum*, est videre causam per effectum, in quo ejus similitudo relucet; unde *speculatio* ad meditationem reduci videtur.

Ad tertium dicendum, quòd admiratio est species timoris, consequens apprehensionem alicujus rei excedentis nostram facultatem. Unde admiratio est actus consequens contemplationem sublimis veritatis; dictum est enim quòd contemplatio in affectum terminatur.

Ad quartum dicendum, quòd homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter : uno modo, per ea quæ homo ab alio accipit; et sic quidem, quantum ad ea quæ à Deo accipit, necessaria est oratio, secundum illud *Sap.*, VII : « Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ; » quantum verò ad ea quæ accipit ab homine, necessarius est auditus, secundum quod accipit ex voce loquentis, et lectio, secundum quod accipit ex eo quòd per Scripturam est traditum. Alio modo, necessarium est quòd adhibeat proprium studium; et sic requiritur meditatio.

ARTICLE IV.

La vie contemplative consiste-t-elle uniquement dans la contemplation de Dieu, ou bien embrasse-t-elle aussi la considération d'une vérité quelconque?

Il paroît que la vie contemplative consiste, non-seulement dans la contemplation de Dieu, mais encore dans la considération d'une vérité quelconque.

1° Il est écrit, *Ps.* CXXXVIII, 14 : « Vos œuvres sont admirables, et mon ame désire ardemment de les connoître. » Or la connoissance des œuvres de Dieu ne peut avoir lieu que par la contemplation d'une vérité. Donc il paroît que la vie contemplative consiste, non-seulement dans la contemplation de la vérité divine, mais encore dans celle d'une autre vérité quelconque.

2° Dans son livre *De la Considération*, V, ult., saint Bernard dit : « La première contemplation est celle de l'admirable Majesté de Dieu ; la seconde, celle de ses jugements ; la troisième, celle de ses bienfaits ; la quatrième, enfin, celle de ses promesses. » Or la première seule a pour objet la vérité divine, les trois autres n'en considèrent que les effets. Donc la vie contemplative consiste, non-seulement dans la considération de la vérité divine, mais dans celle encore de ses effets ou de ses œuvres.

3° Richard de Saint-Victor, *De contempl.*, I, 6, distingue six espèces de contemplation. La première a lieu « au moyen des images seules, quand nous considérons le monde des corps ; » la seconde consiste « dans les images transformées par la raison, quand nous étudions l'ordre et l'harmonie du monde extérieur ; » la troisième est produite « par la raison elle-même s'emparant de ces images, et, de la considération des choses visibles, s'élevant à la connoissance des choses invisibles ; » la quatrième gît « dans la raison pure ou dans la raison procédant d'elle-même, notre

---

ARTICULUS IV.

Utrum vita contemplativa solum consistat in contemplatione Dei, an etiam in consideratione cujuscumque veritatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa non solum consistat in contemplatione Dei, sed etiam in consideratione cujuscumque veritatis. Dicitur enim in *Psalm.* CXXXVIII : « Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis. » Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quòd ad vitam contemplativam pertineat non solum divinam veritatem, sed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea, Bernardus in lib. *De considerat.*, dicit quòd « prima contemplatio est admiratio majestatis ; secunda est judiciorum Dei, tertia est beneficiorum ipsius ; quarta est promissorum. » Sed inter hæc quatuor solum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipsius. Ergo vita contemplativa non solum consistit in consideratione divinæ veritatis, sed etiam in consideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea, Richardus de S. Victore (lib. I, *De contemplat.*, cap. 6), distinguit sex species (1) contemplationum. Quarum prima est « secundum solam imaginationem, dum attendimus res corporales. » Secunda autem est « in imaginatione secundum rationem, prout scilicet sensibilium ordinem et dispositionem consideramus. » Tertia est « in ratione secundum imaginationem, quando scilicet per inspectionem rerum visibilium ad invisibilia sublevamur. » Quarta autem est « in ratione secun-

(1) Vel *sex genera*, ut apellat, sed in eumdem sensum genus accipiendo pro specie, ut in istiusmodi locutionibus consuetum est, et pauló superiùs usurpat.

esprit s'attachant alors à la considération des choses invisibles, qui ne sauroient nullement être traduites par des images ; » la cinquième a son domaine « au-dessus de la raison, mais sans en détruire l'exercice, elle a lieu quand, par la révélation divine, nous obtenons la connoissance de choses auxquelles la raison humaine ne peut s'élever ; » la sixième enfin est placée « au-dessus et en dehors de la raison, c'est une illumination divine qui nous fait connoître des choses répugnant en apparence à la raison humaine, comme ce qui nous est dit du mystère de la Trinité. » Or cette dernière espèce paroît seule appartenir à la vérité divine. Donc la contemplation n'a pas seulement pour objet une telle vérité, mais elle embrasse encore celle qui brille dans les créatures.

4° Si la contemplation de la vérité est le but qu'on se propose dans la vie contemplative, c'est en tant qu'elle perfectionne l'homme. Or toute vérité perfectionne l'intellect humain. Donc la vie contemplative consiste dans la contemplation d'une vérité quelconque.

Mais saint Grégoire dit ainsi le contraire, comme nous l'avons déjà vu, *Moral.*, VI, 28 : « Dans la contemplation, ce qu'on recherche, c'est le principe, qui est Dieu. »

(CONCLUSION. — Avant tout et d'une manière principale, c'est la contemplation de la vérité divine qui est l'objet de la vie contemplative ; mais d'une manière dispositive et quasi secondaire, cette vie comprend aussi les vertus morales et la considération des œuvres de Dieu.)

Comme nous l'avons déjà dit, une chose peut rentrer dans la vie contemplative de deux manières : d'une manière essentielle et principale, d'abord ; puis, d'une manière secondaire et dispositive. Sous le premier rapport, c'est la contemplation de la divine vérité qui appartient à la vie contemplative, puisqu'une telle contemplation est la fin totale de la vie humaine. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin, *De Trinit.*, I, 8 :

---

dum rationem, quando scilicet animus intendit invisibilibus quæ imaginatio non novit. » Quinta autem est « suprà rationem (non tamen præter rationem) quando ex divina revelatione cognoscimus ea quæ humana ratione comprehendi non possunt. » Sexta autem est « suprà rationem, et præter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, sicut ea quæ dicuntur de mysterio Trinitatis. » Sed solum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non solum respicit divinam veritatem, sed etiam eam quæ in creaturis consideratur.

4. Præterea, in vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis, in quantum est perfectio hominis. Sed quælibet veritas est perfectio humani intellectûs. Ergo in qualibet contemplatione veritatis consistit vita contemplativa.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in VI. *Moral.* (ut suprà), quòd « in contemplatione principium, quod Deus est, quæritur. »

(CONCLUSIO. — Primò et principaliter divinæ veritatis contemplatio ad vitam spectat contemplativam ; dispositivè verò et quasi secundariò virtutes morales, et divinorum effectuum consideratio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 2), ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter : uno modo principaliter, alio modo secundariò vel dispositivè. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia hujusmodi contemplatio est finis totius humanæ vitæ. Unde Augustinus dicit in I. *De Trin.* (cap. 8), quòd « contemplatio Dei promittitur nobis ut actionum

« La contemplation de Dieu nous est promise comme la fin de toutes nos actions et le perfectionnement éternel de toutes nos joies. » Cette contemplation ne sera parfaite que dans la vie future; car alors nous verrons Dieu face à face, selon l'expression si connue de l'Apôtre; et c'est là ce qui nous rendra parfaitement heureux. Ici-bas nous n'atteignons à la contemplation de la vérité divine que d'une manière imparfaite, comme « à travers un miroir et en énigme. » Par elle nous avons un commencement de béatitude, la béatitude commence sur la terre pour se continuer et se compléter dans le ciel. Le Philosophe lui-même, *Ethic.*, X, 6, 7 et 8, place la suprême félicité de l'homme dans la contemplation de l'intelligible le plus parfait. Mais comme c'est par les œuvres de Dieu que nous sommes amenés à la contemplation de sa beauté suprême, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, I, 20 : « Les choses invisibles de Dieu sont manifestées à notre intelligence par les choses visibles qu'il a opérées, » il s'ensuit que la contemplation des œuvres divines rentre secondairement dans la vie contemplative, l'homme remontant des effets à la connoissance de la cause souveraine. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *De vera relig.*, cap. 26 : « La considération des créatures ne doit pas avoir pour résultat de satisfaire une vaine et passagère curiosité; les créatures sont comme autant de degrés par lesquels nous nous élevons aux choses immortelles et permanentes. » Il faut donc conclure de ce qui précède que la vie contemplative comprend dans un certain ordre quatre choses différentes : en premier lieu, les vertus morales; en second lieu, divers actes autres que la contemplation; en troisième lieu, la contemplation des œuvres divines; et comme couronnement, enfin, la contemplation de la vérité divine elle-même (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si le Prophète David aspiroit à la con-

(1) De cette doctrine de saint Thomas sur les différents degrés par lesquels l'ame s'élève à la contemplation de la beauté divine, nous pouvons rapprocher celle de saint Bernard. Parmi

---

omnium finis atque æterna perfectio gaudiorum.» Quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando « videbimus eum facie ad faciem; » unde et perfectè beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfectè, videlicet « per speculum et in ænigmate. » Unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit ut in futuro continuetur. Unde et Philosophus in X. *Ethic.* (cap. 6, 7 et 8), in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis. Sed quia per divinos effectus in Dei contemplatione manuducimur, secundùm illud *ad Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta (1) conspiciuntur, » inde est quòd etiam contemplatio divinorum effectuum secundariò ad vitam contemplativam pertinet, prout scilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (cap. 26), quòd « in creaturarum consideratione non vana et peritura curiositas est exercenda, sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. » Sic ergo ex præmissis patet, quòd ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent: primò quidem virtutes morales; secundò autem alii actus, præter contemplationem; tertiò verò contemplatio divinorum effectuum; quartum verò completivum est ipsa contemplatio divinæ veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd David co-

(1) Seu transpositâ constructione, ut sit planior sensus, *intellecta per ea quæ facta sunt.*

noissance des œuvres divines, c'étoit pour arriver par là à la connoissance de Dieu même. Voilà pourquoi il est dit dans un autre endroit, *Psalm.* CXLII, 5 : « J'ai médité sur toutes vos œuvres, j'ai réfléchi sur ce que vos mains ont opéré; et j'ai levé mes mains vers vous. »

2° De la considération des jugements divins l'homme est conduit à la contemplation de la justice divine; et de la considération des bienfaits et des promesses de Dieu, l'homme arrive à la connoissance de sa miséricorde ou de sa bonté, remontant ainsi à la cause par les effets déjà produits ou qui doivent l'être un jour.

3° Les six espèces de contemplation énumérées dans l'argument sont comme autant de degrés par lesquels nous nous élevons à la contemplation de Dieu au moyen des créatures. Le premier degré, c'est la perception des objets sensibles; le second marque le passage de ces objets aux choses intelligibles; le troisième, c'est le discernement des choses sensibles d'après les choses intelligibles; le quatrième consiste dans la considération absolue de ces dernières, auxquelles on est parvenu par les premières; le cinquième, c'est la contemplation des choses intelligibles auxquelles on ne sauroit parvenir par les choses sensibles, et qui ne peuvent être saisies que par la raison; le sixième enfin, c'est la considération des choses intelligibles que la raison ne peut ni trouver ni saisir;

les Pères et les Docteurs qui ont traité de ces difficiles matières, aucun ne s'est montré plus profond ni plus expansif dans la théorie, par la raison que nul n'est allé plus loin par la pratique. Il distingue lui aussi quatre degrés dans la contemplation; mais il les expose autrement que notre saint auteur, quoiqu'il ne soit pas impossible de les mettre d'accord pour le fond, malgré toutes les divergences de la forme. C'est ce dont le lecteur va lui-même juger. Le pieux Abbé de Clairvaux tâche d'expliquer cette longueur et cette largeur, cette élévation et cette profondeur dont parle le grand Apôtre, *Ephes.*, III.

« Vous pouvez voir ici, dit-il, les quatre diverses espèces de contemplation. La première et la plus élevée c'est l'admiration même de la suprême Majesté; elle exige un cœur entièrement purifié, afin que ce cœur dégagé de toutes les entraves du vice, s'élance avec liberté vers les choses supérieures, et nous y tienne parfois attachés et suspendus. La seconde espèce de contemplation s'applique à considérer les jugements de Dieu; et la terreur qui naît d'une telle considération sert à maintenir en nous l'humilité, qui ne sauroit être ébranlée dans notre

---

gnitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum. Unde alibi dicit, *Psalm.* CXLII : « Meditatus sum in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabar; expandi manus meas ad te. »

Ad secundum dicendum, quòd ex consideratione divinorum judiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ justitiæ. Ex consideratione autem divinorum beneficiorum et promissorum manuducitur homo in cognitionem divinæ misericordiæ seu bonitatis, quasi per effectus exhibitos vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quòd per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipsorum sensibilium; in secundo verò gradu ponitur progressus à sensibilibus ad intelligibilia; in tertio verò gradu ponitur dijudicatio sensibilium secundùm intelligibilia; in quarto verò gradu ponitur absoluta consideratio intelligibilium in quæ per sensibilia pervenitur; in quinto verò gradu ponitur contemplatio intelligibilium quæ per sensibilia inveniri non possunt, sed per rationem capi possunt; in sexto gradu ponitur consideratio intelligibilium quæ ratio nec invenire nec capere

Quod planissimè græca phrasis ostendit, ambiguam constructionem non relinquens, τοῖς ποιήμασι νοούμενα, id est *opificiis intellecta.*

ceci comprend la sublime contemplation de la vérité divine; et là s'arrête finalement le travail de la vie contemplative (1).

4° La suprême perfection de l'intellect humain, c'est la vérité divine; les autres vérités le perfectionnent sans doute, mais uniquement dans l'ordre de celle-là.

ARTICLE V.

La vie contemplative peut-elle, dans les conditions de notre état présent, parvenir à la vision de l'essence divine?

Il paroît que la vie contemplative peut, dans les conditions même de la vie présente, parvenir à la vision de l'essence divine. 1° Le saint patriarche Jacob dit, *Genes.*, XXXII, 20 : « J'ai vu Dieu face à face, et ma vie n'a pas succombé. » Mais voir Dieu face à face, c'est voir l'essence divine. Donc il paroît que la contemplation, dans l'état même de la vie présente, peut conduire certains hommes à voir l'essence de Dieu.

2° Saint Grégoire dit, *Moral.*, VI, 27 : « Les hommes contemplatifs se retirent pour ainsi dire en eux-mêmes, ils scrutent les choses spirituelles, laissant au dehors les ombres des objets corporels, ou les écartant d'une main sage et prudente, quand par hasard elles les ont suivi jusque-là. Avides qu'ils sont de contempler la lumière infinie, ils repous-

ame sans que l'édifice des autres vertus chancelle et tombe en ruine. La troisième recueille pieusement le souvenir des bienfaits divins; elle fait germer la reconnoissance en nous élevant de la sorte à l'amour de notre éternel Bienfaiteur, conformément à cette parole du prophète, *Psalm.* CXLIV : « La mémoire de vos innombrables faveurs s'écoulera de leurs lèvres. » La quatrième, oubliant les choses passées, s'attache uniquement à l'espérance des biens à venir; celle-ci n'étant que la méditation même de l'éternité, puisque les choses que nous espérons sont éternelles, est la source de la longanimité et l'indéfectible aliment de la persévérance.... Il me semble donc aisé de rapporter ces quatre choses à celles dont parle le grand Apôtre : la longueur consiste dans la méditation des éternelles promesses; à la largeur correspond le souvenir des bienfaits divins; l'élévation ou la sublimité se trouve dans la contemplation de la Majesté suprême; la profondeur est enfin dans la pensée des jugements de Dieu. »

(1) Cette sorte de progression ascendante, établie selon les principes de Richard de Saint-Victor, peut aisément être encadrée dans la théorie de saint Thomas, telle qu'il vient de l'exposer dans le corps de l'article. Le premier degré qu'il pose à la contemplation et qui consiste dans la possession des vertus morales, doit être regardé, ainsi que nous l'avons déjà vu,

---

potest; quæ scilicet pertinent ad sublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quòd ultima perfectio humani intellectûs est veritas divina; aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

ARTICULUS V.

Utrùm vita contemplativa, secundùm statum hujus vitæ, possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa, secundùm statum hujus vitæ, possit pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Quia ut habetur *Genes.*, XXXII, Jacob dixit: « Vidi Deum facie ad faciem, et salva facta est anima mea. » Sed visio faciei Dei est visio divinæ essentiæ. Ergo videtur quòd aliquis per contemplationem in præsenti vita possit se extendere ad videndum Deum per essentiam.

2. Præterea, Gregorius dicit in VI. *Moral.* (cap. 27 vel 17), quòd « viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt, in eo quòd spiritualia rimantur et nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortassè tractas manu discretionis abigunt. Sed incircumscriptum lumen videre cupientes, cunctas cir-

sent toutes les images des choses finies au sein desquelles ils vivent ; et par cet effort qu'ils font pour s'élever au-dessus d'eux-mêmes, ils triomphent de leur propre nature. » Or l'homme trouve un obstacle à la vision de l'essence divine, ou bien de cette lumière infinie, dans la nécessité où il est de voir les choses à l'aide de fantômes corporels ou des images fournies par les sens. Donc il paroît que la contemplation peut, durant le cours même de la vie présente, aller jusqu'à voir l'essence de la lumière infinie.

3° Saint Grégoire dit encore, *Dialog.*, II, 35 : « A l'ame qui voit le Créateur, que la créature est petite et misérable ! L'homme de Dieu (le bienheureux saint Benoît) qui dans sa tour voyoit un globe de feu et les anges retournant vers le ciel, ne pouvoit assurément découvrir ces choses que dans la lumière même de Dieu. » Mais c'étoit durant le cours de la vie présente que saint Benoît avoit de telles visions. Donc la contemplation de la vie présente peut aller jusqu'à la vision de l'essence divine.

Mais saint Grégoire lui-même dit ainsi le contraire, *Super Ezech.*, homil. XIV : « Tant que nous vivons dans cette chair mortelle, nul ne sauroit s'élever assez haut dans l'échelle de la contemplation, pour pouvoir arrêter l'œil de son ame sur le rayon même de la lumière infinie. »

(Conclusion. — Il est impossible que, dans l'état de la vie présente et tant que subsiste l'usage des sens, un homme s'élève par la contemplation jusqu'à voir l'essence divine ; cela ne pourroit avoir lieu que par un ravissement semblable à celui de saint Paul.)

Voici ce que dit saint Augustin, *Super Genes. ad lit.*, XII, 27 : « Quand on voit Dieu on ne vit plus de cette vie mortelle que nous traînons dans la dépendance des sens ; et si l'on ne meurt d'une certaine

comme une condition préalable ; et les trois autres degrés comprennent tous les termes de la progression énoncée, ce dont on peut se convaincre en les examinant de près et en les comparant successivement aux trois derniers degrés admis par notre saint auteur.

---

cumscriptionis suæ imagines depriment ; et in eo quod super se contingere appetunt, vincunt quod sunt. » Sed homo non impeditur à visione divinæ essentiæ, quæ est lumen incircumscriptum, nisi per hoc quod necesse habet intendere corporalibus phantasmatibus. Ergo videtur quòd contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndum incircumscriptum lumen per essentiam.

3. Præterea, Gregorius in II. *Dialog.* dicit (cap. 35) : « Animæ videnti creatorem angusta est omnis creatura. Vir ergo Dei (scilicet B. Benedictus), qui in turri globum igneum, angelos quoque ad cœlum redeuntes videbat, hæc procul dubio cernere non nisi in Dei lumine poterat. » Sed B. Benedictus adhuc in præsenti vita vivebat. Ergo contemplatio præsentis vitæ potest se extendere ad videndam Dei essentiam.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XIV, ut jam suprà) : « Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipso incircumscripti luminis radio, mentis oculos infigat. »

(Conclusio. — Impossibile est aliquem per contemplationem, in statu præsentis vitæ sensuum usu permanente, ad divinam videndam essentiam pertingere, quanquam per raptum, qualis Paulo accidit, id fieri possit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 27) : « Nemo videns Deum vivit istâ vitâ qua mortaliter vivitur in istis sensibus corporis ; sed nisi ab hac vita quisque quodammodo moriatur, sive

façon à cette vie, soit en dépouillant définitivement le corps, soit en devenant étranger à ses sens, on ne sauroit arriver à une telle vision. » C'est ce dont nous avons traité avec plus de soin et d'étendue quest. CLXXV, où il a été question des ravissements, et dans la première partie de cet ouvrage, quest. XII, où nous avons parlé de la vision de Dieu. Disons donc, quant à l'objet qui nous occupe, qu'on peut se trouver dans la vie présente de deux manières : d'une manière actuelle, d'abord, ce qui implique l'usage actuel de nos sens; ainsi comprise, la vie présente ne sauroit jamais s'élever par la contemplation jusqu'à la vision de l'essence divine. On peut, en second lieu, se trouver dans la vie présente d'une manière seulement potentielle; en cet état l'ame est bien unie à un corps mortel, dont elle est la forme, de telle sorte néanmoins qu'elle ne fait pas usage de ses sens, pas même de l'imagination, comme cela a lieu dans le ravissement; dans de telles conditions la contemplation de la vie présente peut aller jusqu'à la vision de l'essence divine. Le suprême degré de la contemplation compatible avec la vie présente, est donc celui où saint Paul fut élevé dans son ravissement; et l'on peut voir en cela comme un état intermédiaire entre la vie présente et la vie future (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Denis, dans sa lettre au moine Caius, dit ceci : « Si quelqu'un s'imagine voir Dieu, comprenant bien ce qu'il voit, ce n'est pas Dieu qu'il a vu, mais seulement quelque chose de lui. » Saint Grégoire dit aussi, dans son commentaire d'Ezéchiel cité plus haut : « Nous ne pouvons nullement ici-bas contempler Dieu dans sa clarté; l'ame peut seulement en saisir un lointain rayonnement, qui

(1) Une grace exceptionnelle et miraculeuse, une faveur surnaturelle et divine peut donc seule permettre à l'homme de contempler directement, durant le cours de la vie présente, la suprême vérité. Les lois de notre nature n'admettent qu'une lumière indirecte et réfléchie. C'est ce que l'auteur avoit parfaitement démontré, non-seulement en traitant ce sujet d'une manière spéciale, mais encore en étudiant les facultés de l'ame humaine, leur exercice et leurs limites. Un miracle seul peut les élever au-dessus. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce que disent à cet égard saint Grégoire, saint Bernard et Richard de Saint-Victor, malgré ce qui sembleroit s'en écarter dans l'expression.

---

omnino exiens de corpore, sive alienatus à carnalibus sensibus, in illam non subvehitur visionem; » quæ suprà diligentiùs pertractata sunt (qu. 175), ubi dictum est de raptu, et in I. (seu I. part., qu. 12), ubi actum est de Dei visione. Sic ergo dicendum est, quòd in hac vita potest esse aliquis dupliciter: uno modo, secundùm actum, in quantum scilicet actualiter utitur sensibus corporis; et sic nullo modo contemplatio præsentis vitæ potest pertingere ad videndum Dei essentiam. Alio modo potest esse aliquis in hac vita potentialiter et non secundùm actum, in quantum scilicet anima ejus est corpori mortali conjuncta, ut forma, ita tamen ut non utatur corporis sensibus, aut etiam imaginatione, sicut accidit in raptu; et sic potest contemplatio hujus vitæ pertingere ad visionem divinæ essentiæ. Unde supremus gradus contemplationis præsentis vitæ est, qualem habuit Paulus in raptu, secundùm quem fuit medio modo se habens inter statum præsentis vitæ et futuræ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Dionysius in Epist. *ad Caium monachum* dicit: « Si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus. » Et Gregorius dicit *super Ezech.* (ut suprà), quòd « nequaquam omnipotens Deus jam in sua claritate conspicitur; sed quiddam sub illa speculatur anima, unde refota proficiat,

a soutient et la ranime de telle sorte qu'elle arrive enfin à la contemplation de la gloire divine. » Quand donc le patriarche dit : « J'ai vu le Seigneur face à face, » il ne faut pas entendre par là qu'il ait vu l'essence divine, il n'a pu voir qu'une forme imaginaire dans laquelle Dieu lui aura parlé; ou bien nous pouvons encore dire avec la Glose tirée de saint Grégoire, *Moral.*, XXIV, 5 : « Comme nous connoissons un homme par sa figure ou sa face, le patriarche appelle face de Dieu sa simple connoissance. »

2° La contemplation humaine, dans les conditions de la vie présente, ne peut pas être dégagée des fantômes corporels; car la nature de l'homme est telle qu'il ne sauroit voir les espèces intelligibles que dans les images fournies par les sens (1), comme nous l'avons démontré d'après le Philosophe, *De anima*, III, 30. La connoissance intellectuelle néanmoins ne consiste pas dans les fantômes eux-mêmes; ils ne sont qu'un moyen dont l'ame se sert pour contempler la pure vérité intelligible, et cela non-seulement dans les connoissances naturelles, mais encore dans celles qui nous viennent de la révélation; car voici ce que dit saint Denis, *De cœlest. hierarch.*, cap. 2 : « La lumière divine nous manifeste les hiérarchies des anges dans certains emblèmes ou symboles; et de là nous apercevons le pur rayon de la vérité, ce qui ne veut dire autre chose que la simple connoissance de la vérité intelligible. Et c'est ainsi qu'il faut entendre la parole de saint Grégoire citée dans l'objection : « Les hommes contemplatifs n'emportent pas avec eux les ombres des choses corporelles (2); » ce qui veut dire que leur contemplation ne s'arrête pas là, et qu'elle va jusqu'à la considération de la vérité intelligible.

(1) Notre saint auteur ne pouvoit appliquer d'une manière plus évidente ni rappeler en termes plus précis ce qu'il avoit philosophiquement démontré dans la première partie de la *Somme*, touchant les moyens imposés à l'intelligence humaine, dans son état présent, et les limites où elle se trouve renfermée. Il ne pouvoit non plus mieux justifier l'observation qui fait l'objet de la note précédente, qu'il ne le fait dans cette réponse au second argument.

(2) Il n'est pas inutile, encore ici, d'entendre le saint pontife expliquer et développer lui-

---

et post ad visionis ejus gloriam pertingat. » Per hoc ergo quod Jacob dixit : « Vidi Dominum facie ad faciem, » non est intelligendum quòd Dei essentiam viderit, sed quòd formam scilicet imaginativam vidit in qua Deus locutus est ei; vel quia « per faciem quemlibet agnoscimus, cognitione Dei *faciem ejus* vocavit, » sicut Glossa Gregorii ibidem dicit (ex XXIV. *Moral.*, cap. 5 vel 7) (1).

Ad secundum dicendum, quòd contemplatio humana, secundùm statum præsentis vitæ, non potest esse absque phantasmatibus, quia connaturale est homini ut species intelligibiles in phantasmatibus videat, sicut Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 30). Sed tamen intellectualis cognitio non consistit in ipsis phantasmatibus; sed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis, et hoc non solùm in cognitione naturali, sed etiam in eis quæ per revelationem cognoscimus; dicit enim Dionysius, II. cap. *Cœl. hierarch.*, quòd « angelorum hierarchias manifestat nobis divina claritas in quibusdam symbolis figuratis; ex cujus virtute restituimur in simplum radium, » id est in simplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et sic intelligendum est quod Gregorius dicit, quòd « contemplantes corporalium rerum umbras non secum trahunt, » quia videlicet in eis non sistit eorum contemplatio, sed potiùs in consideratione intelligibilis veritatis.

(1) Ubi postquam præmisit quòd *mens post malorum suorum caliginem detersam resplen-*

3° Ce que saint Grégoire dit du bienheureux patriarche saint Benoît ne nous donne pas à entendre que celui-ci ait vu l'essence même de Dieu; il a voulu seulement nous montrer « que la créature étant si petite aux yeux de celui qui voit le Créateur, » toutes les choses du monde peuvent être aisément aperçues par une ame que la divine lumière daigne visiter; et de là ce qu'ajoute le saint docteur : « Quelque foible que soit le rayon de lumière divine qu'on a reçu, on regarde comme bien peu de chose tout ce qui a été créé. »

ARTICLE VI.

L'opération contemplative est-elle convenablement caractérisée par un triple mouvement, le mouvement circulaire, le mouvement en ligne droite et le mouvement oblique?

Il paroît que l'opération contemplative ne sauroit convenablement être caractérisée par ce triple mouvement, et qu'on ne doit pas admettre en cela l'enseignement de saint Denis, *De Divin. nom.*, cap. 4. 1° La contemplation a seulement trait au repos, selon cette parole déjà citée, *Sap.*, VIII, 6 : « Entrant dans ma demeure, j'y reposerai avec la sagesse. » Or le mouvement est le contraire du repos. Donc les opérations de la vie contemplative ne sauroient être représentées par des mouvements quelconques.

2° L'action de la vie contemplative appartient à l'intellect; et par l'intellect l'homme ressemble aux anges. Or dans les anges, saint Denis représente le mouvement dont il s'agit autrement que dans l'ame humaine; car il dit : « Le mouvement circulaire de l'ange s'établit par les illuminations du bien et du beau ; » tandis qu'il détermine par un plus grand nombre d'objets le mouvement circulaire de notre ame. Le premier point

même sa pensée : « Ceux qui s'efforcent d'atteindre au sommet de la perfection, doivent être longtemps exercés et sérieusement éprouvés dans le vaste champ des œuvres, avant d'oser

---

Ad tertium dicendum, quòd ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quòd B. Benedictus Deum in illa visione per essentiam viderit; sed vult ostendere quòd quia « videnti Creatorem angusta est omnis creatura, » consequens est quòd per illustrationem divini luminis, de facili possint quæcumque videri. Unde subdit : « Quamlibet etenim parum de luce creatoris aspexerit, breve ei fit omne quod creatum est. »

ARTICULUS VI.

Utrùm operatio contemplationis convenienter distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter operatio contemplationis distinguatur per tres motus, circularem, rectum et obliquum, IV. cap. *De div. Nomin.* Contemplatio enim tantùm ad quietem pertinet, secundùm illud *Sapient.*, VIII : « Intrans in domum meum, conquiescam cum illa. » Sed motus quieti opponitur. Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus designari debent.

2. Præterea, actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, secundùm quem homo cum angelis convenit. Sed in angelis aliter assignat Dionysius hos motus quàm in anima; dicit enim « motum circularem angeli esse secundùm illuminationes pulchri et boni ; » motum autem circularem animæ secundùm plura determinat.

tente raptim coruscatione incircumscripti luminis illustratur, subjungit quòd *hæc ipsa non solida visio, sed quædam visionis imitatio* Dei facies *dicitur;* tum causam reddit hic notatam.

qu'il signale, c'est « celui par lequel l'ame quitte les choses extérieures pour rentrer en elle-même; » le second, c'est « l'ame s'enveloppant en quelque sorte de toutes ses vertus pour échapper à l'erreur et aux occupations extérieures; » le troisième consiste dans « son union avec les choses supérieures. » Le même saint docteur représente d'une manière différente le mouvement rectiligne dans l'homme et dans l'ange; car, d'après lui, « le mouvement rectiligne de l'ange consiste dans les soins qu'il accorde aux êtres qui lui sont soumis; » tandis qu'il fait consister le mouvement rectiligne de l'ame en deux choses : en ce que, d'abord, « elle se porte vers les objets qui l'entourent; » puis, en ce que « des choses extérieures elle s'élève à de pures contemplations. » Saint Denis ne représente pas enfin sous des aspects moins divers le mouvement oblique : « le mouvement oblique chez les anges consiste, dit-il, en ce qu'ils viennent en aide à des êtres inférieurs, tout en conservant des rapports identiques avec Dieu; » et le mouvement oblique de l'ame provient de ce que « elle ne reçoit les illuminations de la connoissance divine qu'avec le travail de la raison et d'une manière diffusive. » Il ne paroît donc pas que les opérations de la vie contemplative soient convenablement désignées par les mouvements énumérés plus haut.

3° Richard de Saint-Victor, *De contempl.*, cap. 5, admet un grand nombre d'autres mouvements divers, par analogie avec le vol des oiseaux :

entrer et s'élever dans la sublime citadelle de la contemplation. Qu'ils examinent ensuite avec le plus grand soin, quand ils se renfermeront en eux-mêmes pour s'y livrer à l'étude approfondie des choses spirituelles, s'ils n'ont pas emporté avec eux les ombres et les nuages des objets temporels, ou s'ils savent les écarter d'une main sage et prudente. Quand on désire contempler la lumière infinie, celle qui n'est circonscrite par aucune figure, renfermée dans aucune limite, il ne faut avoir recours ni aux figures, ni aux limites qui sont la condition de notre nature. » N'est-ce pas là ce que dit ici, ce qu'enseigne bien souvent notre maître, comme nous avons pu le remarquer dans le cours de cet ouvrage, aussi bien que dans ses autres travaux de philosophie ou de théologie. Les choses sensibles et les images que nous leur empruntons nous servent comme de degrés pour nous élever à la connoissance des vérités intelligibles, mais à la condition que nous briserons en quelque sorte ces degrés, à mesure que nous avancerons dans cette voie sublime, bien qu'il y en ait toujours un qui nous soit nécessaire pour monter encore plus haut.

Quorum primum est, « introitus animæ ab exterioribus ad seipsam; » secundum est, « quædam convolutio (1) virtutum ipsius per quam anima liberatur ab errore et ab exteriori occupatione; » tertium autem est « unio ad ea quæ supra se sunt. » Similiter etiam differenter describit motum rectum utriusque; nam « rectum motum angeli (dicit) esse secundùm quòd procedit ad subjectorum providentiam; » motum autem rectum animæ ponit in duobus : primò quidem in hoc quòd « progreditur ad ea quæ sunt circa ipsam; » secundò autem in hoc quòd « ab exterioribus ad simplices contemplationes elevatur. » Sed et motum obliquum diversimodè in utrisque determinat; nam « obliquum motum in angelis » assignat ex hoc quòd « providendo minus habentibus, manent in identitate circa Deum; » obliquum autem motum animæ assignat ex eo quòd anima « illuminatur divinis cognitionibus rationaliter et diffusè. » Non ergo videntur convenienter assignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea, Richardus de S. Victore in lib. *De contemplat.* (cap. 5), ponit multas alias

(1) Ex græco συνέλιξις, quasi conglobatio vel conglomeratio; quod à moderno Interprete redditur *inflexio*, an satis apertè? Dicitur autem *convolutio vel conglomeratio virtutum*

les uns « tantôt se portent au haut des airs, et tantôt se précipitent vers la terre, ce qu'ils ne cessent de renouveler; » les autres « se portent successivement vers la droite ou vers la gauche; » plusieurs « avancent ou reculent; » il en est « qui décrivent plusieurs circonférences, dont le rayon est plus ou moins étendu; » il y en a enfin, « qui sont comme suspendus dans un état d'immobilité et ne semblent pas bouger de place. » Donc il paroît qu'il n'y a pas que trois mouvements dans les opérations contemplatives.

Le contraire repose sur l'autorité de saint Denis, dans le livre cité plus haut.

(CONCLUSION. — La parfaite opération de la vie contemplative se résume dans un triple mouvement de l'ame : le mouvement circulaire, par lequel toutes les opérations de l'ame sont ramenées à la pure contemplation de la vérité divine; le mouvement rectiligne, par lequel l'ame s'élève des choses extérieures aux choses intelligibles; le mouvement oblique, enfin, qui représente le travail de la raison concernant les illuminations divines.)

Comme nous l'avons dit, quest. CLXXIX, art. 1, l'opération de l'intellect, opération dans laquelle consiste essentiellement la contemplation, est appelée mouvement, en ce que le mouvement est l'acte d'un être parfait, selon la doctrine du Philosophe, *De anima*, III, 28. Or comme par les choses sensibles nous parvenons à la connoissance des choses intelligibles, et comme d'un autre côté les opérations extérieures n'ont pas lieu sans mouvement, de là vient que les opérations intelligibles elles-mêmes nous sont représentées comme des mouvements, et se trouvent diversifiées entre elles par une sorte d'analogie avec les mouvements divers. Mais parmi les mouvements corporels, les mouvements locaux sont les

---

differentias motuum ad similitudinem volatilium cœli : quorum quædam « nunc ad altiora se attollunt, nunc autem in inferiora demerguntur, et hoc sæpiùs repetere videntur; » alia verò « dextrorsum vel sinistrorsum divertunt multoties; » quædam verò « moventur in anteriora vel posteriora frequenter; » alia verò « quasi in gyrum vertuntur, secundùm latiores vel contractiores circuitus; » quædam verò « quasi immobiliter suspensa, in unico loco manent. » Ergo videtur quòd non sint solùm tres motus contemplationis.

In contrarium est auctoritas Dionysii (ubi suprà).

(CONCLUSIO. — Omnis perfectæ contemplationis ratio tribus animæ motibus perficitur : *circulari*, quo omnes animæ operationes ad simplicem divinæ veritatis contemplationem reducuntur; *recto*, quo ab exterioribus sensibilibus in intelligibilia elevatur; *obliquo*, quo illuminationibus divinis ratiocinando utitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est suprà (qu. 179, art. 1), operatio intellectûs, in qua contemplatio essentialiter consistit, *motus* dicitur, secundùm quòd motus est « actus perfecti, » ut Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 28). Quia verò per sensibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem sensibiles sine motu non fiunt, inde est quòd etiam operationes intelligibiles quasi motus quidam describuntur, et secundùm similitudinem diversorum motuum earum differentia assignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores et primi sunt locales, ut probatur in

quasi *potentiarum vel facultatum*, ut et ex græco δυνάμεων manifestum est; et dicuntu e onglomerari vel convolvi, quia velut in unum conjunguntur.

plus parfaits et les premiers, comme le démontre Aristote, *Physic.*, VIII, 55. C'est donc sous la forme de ces mouvements que les opérations intelligibles devoient surtout être représentées (1). On peut assigner à ces mouvements trois différences : il y a le mouvement circulaire qui emporte uniformément une chose autour du même centre; le mouvement rectiligne, par lequel ou avance d'une chose vers une autre; et le mouvement oblique composé de l'un et de l'autre. Ainsi donc, dans les opérations intellectuelles, ce qui présente absolument un caractère d'uniformité est figuré par le mouvement circulaire; l'opération qui va d'une chose à une autre, par le mouvement rectiligne; et l'opération, enfin, qui présente une certaine uniformité s'alliant à une marche progressive sur des objets divers, par le mouvement oblique.

Je réponds aux arguments : 1° Les mouvements corporels extérieurs sont opposés au repos de la contemplation, puisqu'elle exclut les opérations de la vie extérieure. Mais les mouvements qu'impliquent les opérations intelligibles rentrent au contraire dans l'essence même de ce repos.

2° C'est par rapport au genre que l'intellect est commun à l'ange et à l'homme; mais la puissance intellective est beaucoup plus élevée dans le premier que dans le second; et voilà pourquoi de tels mouvements doivent être diversement caractérisés dans les hommes et dans les anges; car ils sont réellement divers au point de vue de l'uniformité. L'intellect

(1) Voilà bien le premier fondement sur lequel repose toute cette théorie, le principe dont elle émane. Ce triple mouvement auquel l'aréopagite réduit l'exercice de la contemplation, n'est au fond qu'une image destinée à nous représenter les invisibles opérations de l'être spirituel. Il existe de profondes analogies entre les diverses parties de la création, entre le monde des corps et celui des esprits; c'est le caractère de l'unité que la pensée du Créateur imprime à ses œuvres, sans détruire leur infinie variété. L'action des intelligences se symbolise comme elle se réalise parfois dans les mouvements extérieurs et visibles. C'est donc ici, comme saint Thomas prend soin de nous le dire, une de ces analogies étudiée et poursuivie jusque dans ses applications les plus éloignées ou, si l'on veut, même les plus subtiles. On est cependant étonné de la vérité d'observation qui s'y révèle et des ressources qu'elle fournit pour traduire en quelque sorte aux regards les plus intimes secrets de la vie intellectuelle et angélique. Ce n'est pas la première fois, comme le lecteur doit s'en souvenir, que le grand

---

VIII. *Physic.* (text. 55). Et ideo sub eorum similitudine potissimè operationes intelligibiles describuntur. Quorum quidem sunt tres differentiæ : nam quidam est *circularis*, secundùm quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem est *rectus*, secundùm quem aliquid procedit ab uno in aliud; tertius autem est *obliquus*, quia compositus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus, id quod simpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis, secundùm quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis simul cum processu ad diversa, attribuitur motui obliquo.

Ad primum ergo dicendum, quòd motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis; quæ intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent.

Ad secundum dicendum, quòd homo convenit in intellectu cum angelis, in genere; sed vis intellectiva est multò altior in angelo quàm in homine : et ideo alio modo oportet hos motus in hominibus et in angelis assignare, secundùm quòd diversimodè se habent ad uniformitatem.

angélique possède la connoissance uniforme sous un double rapport : en premier lieu, parce qu'il n'acquiert pas la vérité intelligible par la variété des choses composées; et en second lieu, parce que la connoissance qu'il a de cette même vérité n'est pas une connoissance discursive, mais de simple intuition; tandis que l'intellect humain parvient à la vérité intelligible avec le secours des choses sensibles, et que sa connoissance implique toujours le travail de la raison. C'est pour cela que saint Denis applique aux anges le mouvement circulaire, en tant que ces purs esprits contemplent Dieu d'une manière uniforme et incessante, sans principe et sans fin, tout comme le mouvement circulaire s'accomplit dans les mêmes conditions autour d'un centre unique (1). Mais l'ame humaine, avant de parvenir à cette sublime uniformité, doit avoir triomphé d'une double difformité inhérente à sa nature : l'une provient de la diversité des choses extérieures, et l'ame la dépouille en s'éloignant du monde matériel. C'est ce que l'aréopagite entend quand il exige avant tout, pour le mouvement circulaire de l'ame, « qu'elle quitte les choses extérieures et qu'elle rentre en elle-même. » Il est encore une autre difformité qu'elle doit dépouiller, et celle-là consiste dans le pénible travail et les longs circuits de la raison. C'est ce qui a lieu quand toutes les opérations de l'ame se résolvent dans la pure contemplation de la vérité intelligible. Voilà pourquoi le profond mystique dit ensuite : « Il faut que l'ame s'en-

métaphysicien a recours aux images empruntées à la nature matérielle, aux divers mouvements des corps en particulier, pour expliquer les différents exercices des facultés spirituelles. Impossible d'ailleurs de parler de ces choses qui échappent aux sens, sans employer constamment des expressions et des métaphores puisées dans les choses sensibles. Ne disons-nous pas à chaque instant qu'une intelligence est lente ou rapide, obscure ou lumineuse, vaste ou bornée, toutes qualifications qui conviendroient seulement à des objets matériels?

(1) Chez différents peuples de l'antiquité, les Egyptiens, par exemple, et dans plusieurs écoles de Philosophie, le cercle étoit régardé comme le symbole de l'éternité ou même de la perfection divine. Et l'on ne sauroit donner une autre raison de ce symbolisme, à la fois religieux et philosophique, si ce n'est, comme le remarque notre maître, que la ligne qui forme le cercle peut être considérée comme n'ayant ni commencement ni fin. A cette première donnée ajoutez ce principe, également admis par l'aréopagite et l'ange de l'Ecole, que toute vie implique essentiellement un mouvement, et vous comprendrez sans peine que le mouvement circulaire symbolise à leurs yeux le plus haut degré de la vie contemplative. Si l'on veut voir

---

Intellectus enim angeli habet cognitionem uniformem secundùm duo : primò quidem, quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compositarum; secundò, quia non intelligit veritatem intelligibilem discursivè, sed simplici intuitu. Intellectus verò animæ à sensibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, et cum quodam discursu rationis ipsius eam intelligit. Et ideo Dionysius motum circularem in angelis assignat, in quantum uniformiter et indesinenter, absque principio et fine, intuentur Deum, sicut motus circularis carens principio et fine, uniformiter est circa idem centrum. In anima verò antequam ad istam uniformitatem perveniat, exigitur quòd duplex ejus difformitas amoveatur. Primò quidem, illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum, prout scilicet relinquit exteriora. Et hoc est quod primò ponit in motu circulari animæ, « introitum ipsius ab exterioribus ad seipsam. » Secundò autem oportet quòd removeatur secunda difformitas, quæ est per discursum rationis. Et hoc idem contingit secundùm quòd omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis. Et hoc est quod secundò dicit, quòd « necessaria est uniformis convolutio

veloppe uniformément de toutes ses vertus intellectuelles; » c'est-à-dire que faisant trève à tous les raisonnements, elle doit fixer immuablement son regard dans la contemplation de la vérité une et simple. Dans une telle opération, plus d'erreur possible, pas plus qu'il ne sauroit en exister dans l'intelligence des premiers principes, que nous percevons par un simple regard de l'esprit. C'est alors seulement, c'est-à-dire après que l'ame a échappé à cette double imperfection, qu'elle entre dans cette uniformité qui la rend semblable aux anges; parvenue à ce troisième degré, elle oublie toutes les autres choses pour s'attacher uniquement à la contemplation de Dieu. C'est ce qu'ajoute le grand docteur : « Ayant alors acquis l'uniformité qui se fait dans l'unité, ou bien devenue semblable aux vertus parfaitement unes, elle est entraînée par le double attrait du bon et du beau. » Le mouvement rectiligne, quand on l'applique aux anges, ne peut pas exprimer une recherche progressive allant d'une chose à l'autre, mais seulement les illuminations successives confiées à la prévoyance angélique; ce qui s'entend du privilége donné à l'ange supérieur d'illuminer ceux qui sont placés au-dessous de lui par tous les degrés intermédiaires. Voici comment saint Denis exprime cette pensée : « Les anges se meuvent en ligne droite quand ils font part de leur lumière aux anges inférieurs, puisque le mouvement de ces lumières suit à travers tous les degrés le chemin le plus direct, » c'est-à-dire que l'ordre établi entre ces pures intelligences n'est jamais interverti. Ce n'est pas ainsi que doit être entendu le mouvement rectiligne dans l'ame humaine; ce qu'il représente ici, c'est le passage des choses extérieures et sensibles à la connoissance des choses intelligibles. Le mouvement oblique ou composé des deux mouvements qui précèdent, tel que l'aréopagite l'admet dans les anges, représente la communication que les anges supérieurs font aux anges inférieurs des lumières puisées dans la contemplation de

le magnifique parti que le génie poétique peut tirer des enseignements de la théologie, et de la théologie mystique elle-même, qu'on relise à ce point de vue *le Paradis* du Dante. Ce mouvement circulaire des ames et des anges y revêt une grace, une puissance, une splendeur qui semblent agrandir et transfigurer les plus hautes conceptions de la pensée humaine.

---

intellectualium virtutum ipsius; » ut scilicet cessante discursu, figatur ejus intuitus in contemplatione unius simplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non est error, sicut patet quòd circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ simplici intuitu cognoscimus. Et tunc istis duobus præmissis, tertiò ponitur uniformitas conformis angelis, secundùm quòd prætermissis omnibus in sola Dei contemplatione persistit. Et hoc est quod dicit : « Deinde sic uniformis facta unitè, id est conformiter unitis virtutibus, ad pulchrum et bonum manuducitur. » Motus autem rectus in angelis accipi non potest secundùm id quod in considerando procedat ab uno in aliud, sed solùm secundùm ordinem suæ providentiæ, secundùm scilicet quòd angelus superior inferiores illuminat per medios. Et hoc est quod dicit, quòd « in directum moventur angeli, quando procedunt ad subjectorum providentiam, recta omnia transeuntes, » id est secundùm ea quæ secundùm rectum ordinem disponuntur. Sed *rectum motum* ponit in anima secundùm hoc quod ab exterioribus sensibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. *Obliquum* autem *motum* ponit in angelo compositum ex recto et circulari, in quantum secundùm contemplationem Dei inferioribus providet. In anima autem ponit *mo-*

Dieu; et ce même mouvement oblique ou composé, tel qu'il l'admet dans l'ame humaine, c'est l'usage que cette ame fait des illuminations divines au moyen de sa propre raison.

3o Tous ces mouvements divers qui sont représentés comme s'accomplissant « de bas en haut ou réciproquement, à droite ou à gauche, en avant ou en arrière, » sont compris dans le mouvement rectiligne ou dans le mouvement oblique; car ce qu'on entend par là, c'est la marche discursive de la raison. Quand elle va du genre à l'espèce, ou du tout à la partie, c'est le mouvement du haut en bas, toujours dans la pensée de Richard; quand elle va d'un opposé à l'autre, c'est le mouvement à droite et à gauche; quand elle passe des causes aux effets, c'est le mouvement en avant et en arrière; quand elle parcourt les accidents qui entourent pour ainsi dire la chose principale, elle décrit un circuit. Le travail discursif de la raison, allant des choses sensibles aux choses intelligibles d'après l'ordre indiqué par la nature, doit être représenté par le mouvement rectiligne; et par le mouvement oblique, comme nous l'avons déjà démontré, quand la raison prend pour point de départ les illuminations divines. L'immobilité seule, dont parle le pieux mystique, se rattache au mouvement circulaire. Nous pouvons bien conclure de tout cela que saint Denis a plus parfaitement décrit et discuté avec plus de subtilité le mouvement de la contemplation (1).

(1) Richard de Saint-Victor a puisé dans la nature, comme l'avoit fait saint Denys, un terme de comparaison qui lui permît d'exprimer et, pour ainsi dire, de décrire le sublime état et les exercices, multiples dans la forme, identiques dans le fond, de la vie contemplative. C'est dans le vol des oiseaux qu'il a vu l'image du vol de l'ame vers Dieu. Ce phénomène une fois adopté, il le retrace dans toutes les phases, sous tous les aspects qu'il présente. Il y a dans la description du pieux ascétique une véritable poésie pleine d'animation, riche de nuances et de détails; et cette même poésie le soutient quand il passe de la figure à l'objet figuré. L'analogie devient sous sa plume un parallélisme admirable, où chaque rapport signalé renferme une féconde leçon. Sa manière de comprendre et d'exposer le merveilleux travail de la contemplation, n'offre pas à la vérité le coup d'œil dogmatique et synthétique dont un esprit observateur est frappé en étudiant l'exposition de l'aréopagite, telle que la formule saint Thomas; mais au fond elle revient à celle-ci, comme l'analyse revient à la synthèse.

---

tum obliquum, similiter ex recto et circulari compositum, prout scilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad tertium dicendum, quòd illæ diversitates motuum quæ accipiuntur secundùm differentiam ejus quod est *sursum* et *deorsum*, *dextrorsum* et *sinistrorsum*, *ante* et *retro*, secundùm diversos circuitus, omnes continentur sub motu recto vel obliquo; nam per omnes designatur discursus rationis. Quod quidem si sit à genere ad speciem, vel à toto ad partem, erit (ut ipse exponit) secundùm *sursum* et *deorsum*; si verò sit ab uno oppositorum in aliud, erit secundùm *dextrorsum* et *sinistrorsum*, si verò sit à causis in effectus, erit *ante* et *retro*; si verò sit secundùm accidentia quæ circumstant rem propinquam vel remotam, erit *circuitus*. Discursus autem rationis quando est à sensibilibus ad intelligibilia secundùm ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum; quando autem est secundùm illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet. Sola autem immobilitas quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quòd Dionysius multò sufficientiùs et subtiliùs motum contemplationis describit.

ARTICLE VII.

La contemplation produit-elle une délectation ?

Il paroît que la contemplation ne produit pas une délectation. 1° La délectation appartient à la puissance appétitive. Or la contemplation consiste principalement dans l'intellect. Donc il paroît qu'il n'y a pas de délectation possible dans la contemplation.

2° Toute contention et toute lutte ont pour effet d'empêcher la délectation. Or dans la contemplation, il y a contention et lutte; car saint Grégoire dit, *Super Ezech.*, homil. XIX : « Quand l'ame s'efforce de contempler Dieu, elle se trouve comme engagée dans un combat; tantôt elle déborde, pour ainsi dire, et s'élève au-dessus d'elle-même, parce que dans son intelligence et son cœur elle aura goûté quelque chose de la lumière infinie; tantôt elle succombe, parce qu'elle vient à défaillir de nouveau après cet instant de bonheur. » Donc la vie contemplative n'a pas de délectation.

3° La délectation est la conséquence d'une opération parfaite, *Ethic.*, X, 6. Or la contemplation ici-bas est imparfaite, d'après cette parole si connue de saint Paul : « Nous voyons maintenant comme à travers un miroir et en énigme; » d'où vient aussi qu'il est dit du patriarche Jacob, *Genes.*, XXXII, qu'après avoir vu Dieu face à face, il demeura boiteux. Donc il paroît que la vie contemplative n'a pas de délectation.

4° Une atteinte portée au corps rend impossible la délectation. Or la contemplation peut, en effet, porter atteinte au corps, d'après ce qui vient d'être dit du patriarche Jacob; il demeura boiteux parce que l'ange avoit touché et desséché le nerf de sa cuisse. Donc il paroît que la vie contemplative ne produit aucune délectation.

ARTICULUS VII.

Utrùm contemplatio delectationem habeat.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter consistit in intellectu. Ergo videtur quòd delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea, omnis contentio et omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione est contentio et certamen; dicit enim Gregorius *super Ezech.* (Homil. XIV), quòd « anima cùm contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine posita, modò quasi exsuperat, quia intelligendo et sentiendo de incircumscripto lumine aliquid degustat; modò succumbit, quia et degustando iterum deficit. » Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea, delectatio sequitur operationem perfectam, ut dicitur in X. *Ethic.* (cap. 6). Sed contemplatio viæ est imperfecta, secundùm illud I. *ad Cor.*, XII : « Videmus nunc per speculum in ænigmate. » Unde et de Jacobo legitur *Genes.*, XXXII, quòd postquam dixit : « Vidi Dominum facie ad faciem, » claudicabat pede. Ergo videtur quòd vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea, læsio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læsionem corporalem; unde *Genes.*, XXXII, dicitur quòd Jacob postquam dixerat : « Vidi Dominum facie ad faciem, » claudicabat pede, eo quòd tetigerit nervum femoris ejus, et obstupuerit. Ergo videtur quòd in vita contemplativa non sit delectatio.

Mais voici comment l'Ecriture nous dit le contraire, *Sap.*, VIII, 16, en parlant de la sagesse : « Sa conversation n'a point d'amertume, et son commerce n'engendre pas l'ennui, mais bien la joie et l'allégresse. » Et saint Grégoire dit formellement, *Super Ezech.*, homil. XII : « La vie contemplative est remplie d'une extrême douceur. »

(CONCLUSION. — La vie contemplative non-seulement est délectable aux hommes par l'effet de la contemplation même; mais l'amour divin y répand encore une douceur bien supérieure à toutes les joies de la terre.)

La contemplation peut être délectable sous un double rapport : à raison de l'opération elle-même, d'abord, puisque chacun trouve son plaisir dans une opération conforme à sa nature ou à son habitude. Or la contemplation de la vérité convient à l'homme comme étant conforme à sa nature, c'est-à-dire en tant qu'il est un être raisonnable; d'où vient que « tous les hommes désirent naturellement de savoir ; » et trouvent dès-lors leur délectation dans la connoissance de la vérité. Cette délectation est encore plus grande quand on possède l'habitude de la sagesse et de la science, habitude qui rend la contemplation beaucoup plus aisée. En second lieu, la contemplation est délectable à raison de son objet, c'est-à-dire en tant que l'on contemple l'objet de son amour : c'est ce que nous pouvons également distinguer dans la vision corporelle, laquelle nous est délectable, non-seulement parce que l'action toute seule de voir est une chose bonne et douce, mais parce qu'il l'est en outre de voir une personne aimée. Puis donc que la vie contemplative consiste principalement et essentiellement dans la contemplation de Dieu, à laquelle la charité nous entraîne, comme nous l'avons déjà dit, art. 1 et 4, il s'ensuit que la vie contemplative nous est délectable, non-seulement à cause de la contemplation elle-même, mais encore par un effet de l'amour divin. Et sous ce double rapport, la délectation inhérente à la vie contemplative

---

Sed contra est, quod de contemplatione sapientiæ dicitur *Sap.*, VIII : « Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus ejus, sed lætitiam et gaudium. » Et Gregorius dicit *super Ezech.* (Hom. XIII), quòd « contemplativa vita amabilis valdè dulcedo est. »

(CONCLUSIO. — Non modò ex ratione contemplationis vita contemplativa est hominibus delectabilis, sed ex divini amoris radice est omnibus aliis delectabilibus longè jucundior.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua contemplatio potest esse delectabilis dupliciter : uno modo, ratione ipsius operationis, quia unicuique delectabilis est operatio sibi conveniens secundùm propriam naturam vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini secundùm suam naturam, prout est animal rationale; ex quo contingit quòd « omnes homines naturâ scire desiderant; » et per consequens in cognitione veritatis delectantur. Et adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum sapientiæ et scientiæ; ex quo accidit quòd sine difficultate aliquis contemplatur. Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, in quantum scilicet aliquis rem amatam contemplatur. Sicut etiam accidit in visione corporali, quæ delectabilis redditur non solùm ex eo quòd ipsum *videre* est delectabile, sed etiam ex eo quòd videt quis personam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipuè consistit in contemplatione Dei, ad quam movet charitas, ut dictum est (art. 1 et 4), inde est quòd in vita contemplativa non solùm est delectatio ratione ipsius contemplationis, sed etiam ratione ipsius divini amoris. Et quantum ad utrumque, ejus delectatio omnem delectationem humanam excedit;

surpasse toute délectation humaine; car la délectation spirituelle, d'une part, l'emporte sur la délectation charnelle, comme nous l'avons établi, I, II, quest. XXXI, art. 5, en traitant des passions; et l'amour de charité que nous avons pour Dieu, d'autre part, l'emporte sur tout autre amour. Et tel est le sentiment qui fait dire au Prophète royal, Ps. XXXIII, 6 : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux. »

Je réponds aux arguments : 1° Bien que la vie contemplative consiste essentiellement dans l'intellect, elle a néanmoins son principe dans l'affection, en ce sens qu'on est poussé à la contemplation de Dieu par l'aiguillon de la charité. Et comme la fin répond au principe, il faut bien que le terme et la fin de la vie contemplative se trouvent dans l'affection; car on trouve sa délectation dans la vision de l'objet aimé. Et cette même délectation à son tour excite de plus en plus l'amour de l'objet qu'on contemple; et c'est ce que dit aussi saint Grégoire dans l'homélie sur Ezéchiel, que nous avons si fréquemment citée : « Quand on voit l'être qu'on aime, on s'enflamme de plus en plus de son amour. » Et voilà en quoi consiste la dernière perfection de la vie contemplative; elle ne se borne pas à la contemplation de la vérité divine, mais elle nous la fait aimer (1).

2° La contention ou la lutte que nous avons à soutenir contre les choses extérieures empêche la délectation que ces sortes de choses pourroient nous donner; on ne sauroit, en effet, trouver sa délectation dans

(1) En prouvant, dès le premier article de cette question, que la vie contemplative ne se bornoit pas à l'exercice de l'intellect, ne se renfermoit pas dans le domaine de la pensée pure, et qu'elle embrassoit aussi les sentiments ou les affections, l'auteur avoit implicitement démontré qu'elle devoit produire une impression sur le cœur ou, comme il s'exprime lui-même, sur l'appétit raisonnable. Cette impression ne pouvoit être qu'une impression de joie et de bonheur. La thèse actuelle n'est donc que le développement ou le corollaire de celle-là. Non-seulement nous voyons ici que telle devoit être en réalité la sensation qui résulte de la

---

nam et delectatio spiritualis potior est quàm carnalis, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 31, art. 5), cùm de passionibus ageretur; et ipse amor quo ex charitate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde et in *Psalm.* XXXIII dicitur : « Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd vita contemplativa, licèt essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu, in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis respondet principio, inde est quòd etiam terminus et finis vitæ contemplativæ habet esse in affectu, dum scilicet aliquis in visione rei amatæ delectatur. Et ipsa delectatio rei visæ ampliùs excitat amorem; unde Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XIV), quòd « cùm quis ipsum quem amat viderit, in amore ipsius ampliùs ignescit. » Et hæc est ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut scilicet non solùm divina veritas videatur, sed etiam ut ametur.

Ad secundum dicendum, quòd contentio vel certamen quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pu-

(1) Ubi Cassiodorus : *Illud gustare* (inquit) *non pertinet ad palatum, sed ad animæ suavissimum sensum, quæ divinâ contemplatione saginatur; nam ut ipsum gustum intelligeres, sequitur* Videte, *quod utique non ad os pertinet, sed ad inspectivam sine dubio qualitatem.* Applicat porrò speciatim communioni (vel communicationi) corporis Christi, sicut et summariè in eum locum Augustinus, *ut cùm tale corpus accipimus, vitæ nobis concedi gratiam confidamus.*

une chose contre laquelle on combat. Mais quand une chose a été de notre part l'objet d'une lutte, elle nous procure par cela même un plus grand plaisir, au moment où nous la saisissons. C'est le sentiment rendu par saint Augustin, *Confess.*, VIII, 3 : « Plus il y a eu de danger dans le combat, plus est grande la joie du triomphe. » Or il n'y a ni contention, ni lutte à l'égard de la vérité que nous contemplons ; cela ne peut provenir que du défaut de notre intelligence et de la partie corruptible de notre être, laquelle nous entraîne toujours vers les choses inférieures, selon cette parole du livre saint, *Sap.*, IX, 15 : « Le corps sujet à la corruption appesantit l'ame, et notre demeure terrestre comprime notre esprit sollicité par de nombreuses pensées. » Aussi, quand l'homme est parvenu à la contemplation de la vérité, l'aime-t-il d'une affection plus ardente ; mais plus déteste-t-il en même temps les défaillances de sa nature et le poids accablant de ce corps mortel, si bien qu'il s'écrie avec l'Apôtre, *Rom.*, VII, 24 : « Infortuné que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? » Ce qui fait dire à saint Grégoire, dans l'ouvrage cité : « Dès que Dieu nous est connu par le désir et par l'intelligence, il tarit en nous la source des voluptés charnelles. »

3° Sans doute, la contemplation de Dieu, telle que nous pouvons la posséder ici-bas, est bien imparfaite relativement à celle dont nous jouirons dans le ciel ; et de même la délectation qui suit notre contemplation actuelle, ne sauroit être comparée au bonheur qui accompagnera notre contemplation dans la patrie. C'est de celle-ci qu'il est dit, *Psalm.* XXXV, 9 : « Vous les abreuverez du torrent de vos délices. » Mais la contemplation des choses divines, telle même que nous pouvons la posséder durant la vie, est beaucoup plus grande, tout imparfaite qu'elle est, qu'une autre contemplation quelconque, par l'excellence

contemplation et l'accompagne, comme une conséquence nécessaire ; mais encore nous y découvrons la double source d'où provient cette délectation spirituelle, supérieure à tous les plaisirs et à tous les bonheurs que l'homme peut rencontrer sur la terre.

---

gnat ; sed in re pro qua aliquis pugnat, cùm eam homo adeptus fuerit, cæteris paribus magis in ea delectatur. Sicut Augustinus dicit in VIII. *Confess.* (cap. 3), quòd « quantò fuit majus periculum in prælio, tantò majus est gaudium in triumpho. » Non est autem in contemplatione contentio et certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, sed ex defectu nostri intellectûs et ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, secundùm illud *Sap.*, IX : « Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem. » Et inde est quòd quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentiùs eam amat ; sed magis odit proprium defectum et gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apostolo (*ad Rom.*, VII) : « Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis hujus ? » Unde Gregorius dicit *super Ezech.* (ubi suprà) : « Cùm Deus jam per desiderium et intellectum cognoscitur, omnem in nobis voluptatem carnis arefacit. »

Ad tertium dicendum, quòd contemplatio Dei in hac vita imperfecta est respectu contemplationis patriæ, et similiter delectatio contemplationis viæ est imperfecta respectu delectationis contemplationis patriæ ; de qua dicitur in *Psal.* XXXV : « Torrente voluptatis tuæ potabis eos. » Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etsi imperfecta, tamen est delectabilior omni aliâ contemplatione quantumcumque perfectâ, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde

même de celui qui en est l'objet. Ce qui fait dire au Philosophe, *De part. animal.*, I, 5 : « Nos théories sont plus foibles, sans doute, concernant ces nobles et divines substances ; mais, bien que ce que nous en connoissons soit peu de chose, l'élévation même de cette connoissance nous procure un plaisir plus grand que tous les autres objets qu'elle pourroit embrasser. » C'est dans le même sens que saint Grégoire disoit : « La vie contemplative est accompagnée d'une grande douceur ; elle ravit l'ame au-dessus d'elle-même, lui ouvre la demeure céleste, et présente à ses yeux les biens spirituels. »

4° A la suite de sa vision, le patriarche boitoit, parce que « quand vient à s'affoiblir l'amour des choses terrestres, l'homme doit nécessairement devenir plus fort dans l'amour des choses de Dieu, » comme le remarque saint Grégoire. Et le saint docteur développe ainsi la même pensée : « Quand une fois nous avons connu la suavité de Dieu, il ne nous reste plus qu'un pied ferme et sain, l'autre est foible et traînant ; et lorsqu'un homme est atteint d'une semblable infirmité, il ne s'appuie que sur le pied sain qui lui reste (1). »

ARTICLE VIII.

La vie contemplative doit-elle durer ?

Il paroît que la vie contemplative ne doit pas durer. 1° La vie contemplative consiste essentiellement, a-t-il été dit, dans les choses de l'intellect. Or toutes les perfections intellectuelles que nous possédons ici-bas s'évanouiront un jour, comme le dit l'Apôtre, I *Corinth.*, XIII, 8 : « Les prophéties disparoîtront, les langues cesseront, la science sera détruite. » Donc la vie contemplative doit cesser, elle aussi.

(1) Cette explication morale de l'Ecriture se trouve plus amplement développée par saint Grégoire ; elle offre en avançant un caractère de précision et de netteté qui justifie pleinement,

---

Philosophus dicit in I. *De partibus animalium* (cap. 5) : « Accidit circa illas honorabiles existentes et divinas substantias, minores nobis existere theorias ; sed etsi secundùm modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoscendi, delectabilius aliquid habent quàm quæ apud nos omnia. » Et hoc est etiam quod Gregorius dicit *super Ezech.* (ubi suprà) : « Contemplativa vita amabilis valdè dulcedo est, quæ super semetipsam animam rapit, cœlestia aperit, spiritualia mentis oculis patefacit. »

Ad quartum dicendum, quòd Jacob post contemplationem uno pede claudicabat, quia « necesse est ut debilitato amore sæculi convalescat aliquis ad amorem Dei, » ut Gregorius dicit *super Ezech.* (ubi suprà). Et ideo « post agnitionem suavitatis Dei, unus in nobis pes sanus remanet, atque alius claudicat ; omnis enim qui uno pede claudicat, solùm illi pedi innititur quem sanum habet » (ut subjungit).

ARTICULUS VIII.

Utrùm vita contemplativa sit diuturna.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa non sit diuturna. Vita enim contemplativa essentialiter consistit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones hujus vitæ evacuabuntur, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur. » Ergo vita contemplativa evacuatur.

2° Ce n'est qu'en passant et comme à la dérobée que l'homme goûte les douceurs de la contemplation ; d'où vient que saint Augustin dit à Dieu, *Confess.*, X, 40 : « Vous versez au-dedans de moi une affection inusitée et surabondante, accompagnée d'une inénarrable douceur ; puis je retombe sur les choses de la terre par le poids de mes infirmités. » Et saint Grégoire, *Moral.*, V, 23, expliquant cette parole de *Job*, IV : « Quand l'Esprit passoit devant moi..., » s'exprime ainsi : « L'ame n'est pas longtemps fixée dans la suavité de la contemplation intime ; elle retombe bientôt sur elle-même, comme frappée par l'immensité de la lumière divine. » Donc la vie contemplative n'est pas durable.

3° Ce qui ne rentre pas dans la nature de l'homme ne sauroit longtemps subsister. Or la vie contemplative renferme une bonté qui l'élève au-dessus de l'homme, comme on peut le conclure de ce que dit le Philosophe lui-même, *Ethic.*, X, 7. Donc il paroît que la vie contemplative ne doit pas durer.

Mais le contraire résulte de ces paroles du Sauveur, *Luc.*, X, 42 . « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ravie ; » car, comme le dit saint Grégoire, « la vie contemplative commence ici-bas pour recevoir sa perfection dans la céleste patrie. »

(Conclusion. — La vie contemplative, considérée non-seulement en elle-même, mais encore en nous, peut toujours durer.)

Quand on dit qu'une chose est durable, cela peut être entendu de deux manières : par rapport à sa nature et par rapport à nous. Or, considérée en elle-même ou dans sa nature, la vie contemplative doit évidemment subsister ; et cela pour deux raisons : d'abord, parce qu'elle a pour objet

tout en la rendant plus intelligible, une pensée qu'il suffisoit d'indiquer ici pour répondre à l'objection qu'on eût cru pouvoir en tirer contre la thèse actuelle.

2. Præterea, dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim et pertranseundo degustat ; unde Augustinus dicit in X. *Confes.* (cap. 40) : « Intromittis me in affectum multùm inusitatum introrsus, ad nescio quam dulcedinem ; sed recido in hæc ærumnosis ponderibus. » Gregorius etiam in V. *Moral.* (cap. 24), exponens illud *Job*, IV : « Cùm spiritus me præsente transiret, » dicit : « In suavitate contemplationis intimæ non diu mens figitur, quia ad semetipsam ipsa immensitate luminis reverberata, revocatur. » Ergo vita contemplativa non est diuturna.

3. Præterea, illud quod non est homini connaturale, non potest esse diuturnum. Vita autem contemplativa est « melior quàm secundùm hominem (1), » ut Philosophus dicit in X. *Ethic.* Ergo videtur quòd vita contemplativa non sit diuturna.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Luc.*, X : « Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea ; » quia, ut Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XIV, sicut suprà), « contemplativa hìc incipitur ut in cœlesti patria perficiatur. »

(Conclusio. — Vita contemplativa non tantùm secundùm se, sed quantum ad nos, diuturnitatem habere potest.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici diuturnum dupliciter : uno modo secundùm suam naturam, alio modo quoad nos. Secundùm se quidem manifestum est quòd vita contemplativa diuturna est dupliciter : uno modo, eo quòd versatur circa incorruptibilia et immobilia ;

(1) Id est *melior quàm homini prout homo est, conveniat*, ex græca phrasi κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον.

des choses incorruptibles et immuables ; puis, parce qu'elle n'admet pas d'éléments contraires ; « à la délectation qui naît de la considération, rien n'est opposé, » *Topic.*, I. Mais même par rapport à nous, la vie contemplative doit également subsister, soit parce qu'elle réside dans la partie incorruptible de notre ame, c'est-à-dire dans l'intellect, ce qui nous montre qu'elle peut durer après la vie présente ; soit parce que les actions du corps ne contribuent en rien aux œuvres de la vie contemplative, ce qui fait que nous pouvons mieux persister dans ces dernières d'une manière continue, comme nous l'induisons de ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, X (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le mode de contemplation n'est pas le même ici-bas et dans la patrie. Nous disons malgré cela que la vie contemplative doit subsister à raison de la charité, qui en est le principe et la fin. C'est une pensée que nous avons déjà lue dans saint Grégoire : « La vie contemplative commence ici-bas, et trouvera sa perfection dans la céleste patrie ; » et le saint Docteur ajoute : « Car le feu du saint amour, qui commence à brûler dans cette vie, s'enflamme de plus en plus, par l'essence même de l'amour, une fois qu'il est en présence de l'objet aimé. »

2° A la vérité, une action ne sauroit longtemps durer, à son point extrême ; et le point extrême, ou le point le plus élevé de la contemplation consiste, ainsi que nous l'avons déjà vu dans saint Denis, à revêtir la forme même de la contemplation divine. Sous ce rapport donc, la contemplation ne sauroit longtemps durer (2). Mais cela ne l'empêche pas

(1) Il n'en est pas de nos puissances intellectuelles, a dit ailleurs saint Thomas, comme des facultés qui tiennent à nos organes physiques. Celles-ci s'usent et s'altèrent par leur exercice même ; elles sont quelquefois entièrement paralysées, quand la puissance de l'organe n'égale pas celle de son objet ; ainsi la vue peut être détruite par une lumière trop vive ou trop abondante. L'intellect se perfectionne, au contraire, et se fortifie par la grandeur ou la beauté de l'objet qu'il considère. Il semble trouver un aliment dans la lumière même de la vérité. Plus elle grandit, plus il se dilate. Il a été fait capable de percevoir l'infini. C'est même là qu'il trouve uniquement son repos et sa félicité suprême.

(2) Evidemment l'auteur parle ici de l'intellect humain considéré dans les conditions de la vie présente. Dans le ciel la lumière même de Dieu lui viendra en aide pour qu'il puisse

---

alio modo, quia non habet contrarietatem : « delectationi enim quæ est in considerando nihil est contrarium, » ut dicitur in I. *Topic.* Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna est, tum quia competit nobis secundùm actionem incorruptibilis partis animæ, scilicet secundùm intellectum, unde potest post hanc vitam durare ; tum etiam quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in hujusmodi operibus continuè persistere possumus, sicut Philosophus dicit in X. *Ethic.*

Ad primum ergo dicendum, quòd modus contemplandi non est idem hic et in patria. Sed vita contemplativa dicitur manere ratione charitatis, in qua habet et principium et finem. Et hoc est quod Gregorius dicit *super Ezech.* (ut suprà) : « Contemplativa hic incipitur ut in cœlesti patria perficiatur, quia amoris ignis qui hic ardere inchoat, cùm ipsum quem amat viderit, in amore ipsius ampliùs ignescit. »

Ad secundum dicendum, quòd nulla actio potest diu durare in sui summo. Summum autem contemplationis est ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionysius sicut suprà positum est. Unde, etsi quantum ad hoc contemplatio diu durare non possit,

d'être réellement durable quant à tous les autres actes qui la constituent.

3° Le Philosophe dit que la vie contemplative est quelque chose de supérieur à l'homme, par la raison que nous ne pourrions la posséder si nous n'avions en nous quelque chose de divin, à savoir l'intellect, lequel étant de soi incorruptible et impassible, peut dès-lors avoir une action plus durable.

QUESTION CLXXXI.

De la vie active.

Après avoir parlé de la vie contemplative, nous avons à traiter spécialement de la vie active.

Il y a quatre choses à demander sur ce sujet : 1° Toutes les œuvres des vertus morales appartiennent-elles à la vie active ? 2° La prudence appartient-elle à la vie active ? 3° La doctrine rentre-t-elle dans cette même vie ? 4° Combien de temps la vie active doit-elle durer ?

ARTICLE I.

Tous les actes des vertus morales appartiennent-ils à la vie active ?

Il paroît que tous les actes des vertus morales n'appartiennent pas à la vie active. 1° La vie active semble consister uniquement dans les choses qui nous mettent en rapport avec les autres ; car saint Grégoire dit dans

éternellement contempler cette même lumière, selon cette parole du prophète royal : « In lumine tuo videbimus lumen, » *Psalm.* XXXV, 10 : Ici-bas il n'aperçoit cette divine clarté, que par une faveur spéciale de la grace et un généreux effort de la volonté, deux choses essentiellement passagères ; et encore n'en jouit-il jamais d'une manière directe et complète.

---

tamen quantum ad alios contemplationis actus, potest diu durare.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus dicit vitam contemplativam esse supra hominem, quia competit nobis secundùm hoc quòd aliquid divinum est in nobis, scilicet intellectus, qui est incorruptibilis et impassibilis in se, et ideo actio ejus potest esse diuturnior.

QUÆSTIO CLXXXI.

De vita activa, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de victa activa.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam. 2° Utrùm prudentia pertineat ad vitam activam. 3° Utrùm doctrina pertineat ad vitam activam. 4° De diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS I.

Utrùm omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur consistere solùm in his quæ sunt ad alterum; dicit

l'homélie tant de fois citée : « Donner du pain à celui qui a faim, c'est de la vie active ; » et sur la fin, après avoir énuméré bien des choses qui regardent le prochain, il ajoute : « En un mot, donner à chacun ce qui lui est nécessaire ou utile. » Or tous les actes des vertus morales n'ont pas pour objet nos rapports avec le prochain ; c'est la justice seule et les vertus subordonnées à celle-là qui ont un tel objet, comme il a été démontré, quest. LI, art. 2, et antérieurement, I, II, quest. LX, art. 2 et 3. Donc tous les actes des vertus morales n'appartiennent pas à la vie active.

2° Saint Grégoire dit : « Lia, qui étoit chassieuse, mais féconde, symbolise la vie active, laquelle étant occupée aux œuvres extérieures, a le regard de l'ame moins pénétrant ; mais, tantôt par la parole et tantôt par l'exemple, provoquant les autres à l'imiter, elle engendre de nombreux enfants par ses bonnes œuvres. » Or c'est là une chose qui semble appartenir à la charité, par laquelle nous aimons le prochain, plutôt qu'aux vertus morales. Donc il paroît que les actes de ces dernières vertus n'appartiennent pas à la vie active.

3° Comme il a été dit dans la dernière question, les vertus morales disposent l'homme à la vie contemplative. Or la disposition et la perfection doivent avoir le même objet. Donc il paroît que les vertus morales n'appartiennent pas à la vie active.

Mais saint Isidore dit ainsi le contraire, *De sum. bono*, III, 15 : « Il faut d'abord, par les exercices de la vie active et la pratique des bonnes œuvres, chasser de son cœur tous les vices, afin de pouvoir ensuite passer à la vie contemplative et y contempler d'un œil pur et serein la lumière divine. » Or, les vices ne sont entièrement chassés que par les actes des vertus morales. Donc ces vertus appartiennent à la vie active.

(Conclusion. — Les vertus morales appartiennent essentiellement à la vie active.)

---

enim Gregorius *super Ezech.* (Homil. XIV), quòd « activa vita est, panem esurienti tribuere. » Et in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, subdit : « Et quæ singulis quibusque expediunt dispensare. » Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, sed solùm secundùm justitiam et partes ejus, ut ex suprà dictis patet (qu. 51, art. 2, ut et 1, 2, qu. 60, art. 2 et 3). Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit *super Ezech.* (ubi suprà), quòd « per Liam, quæ fuit lippa, sed fœcunda, significatur vita activa, quæ dum occupatur in opere, minùs videt; sed dum, modò per verbum, modò per exemplum, ad imitationem suam proximos accendit, multos in bono opere filios generat. » Hoc autem magis videtur pertinere ad charitatem, per quam diligimus proximum, quàm ad virtutes morales. Ergo videtur quòd actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea, sicut suprà dictum est (qu. 180, art. 2), virtutes morales disponunt ad vitam contemplativam. Sed dispositio et perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quòd virtutes morales non pertinent ad vitam activam.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. *De summo bono* : « In activa vita priùs per exercitium boni operis cuncta exhaurienda sunt vitia, ut in contemplativa jam pura mentis acie ad contemplandum divinum lumen quisque pertranseat. » Sed cuncta vitia non exhauriuntur nisi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

(Conclusio. — Virtutes morales ad vitam activam essentialiter pertinent.)

Comme nous l'avons dit plus haut, quest. CLXXIX, art. 1, la vie active et la vie contemplative se distinguent entre elles selon les goûts qui entraînent les hommes et les poussent vers des fins diverses : l'une de ces fins est la considération de la vérité, à laquelle tend la vie contemplative; et l'autre est l'opération extérieure, que la vie active a surtout pour objet. Or il est manifeste que dans les vertus morales, ce qu'on se propose principalement, ce n'est pas la contemplation de la vérité, mais bien les actions et les œuvres; et de là cette parole du Philosophe, *Ethic.*, II, 3 : « Pour la vertu, la science sert de peu ou de rien. » D'où il résulte évidemment que les vertus morales appartiennent à l'essence même de la vie active; et voilà pourquoi aussi le Philosophe, *Ethic.*, X, 12, pose les vertus morales comme des moyens pour arriver à la félicité active (1).

Je réponds aux arguments : 1° La principale des vertus morales, c'est la justice, qui règle nos rapports avec les autres, comme nous l'avons démontré, à la suite du Philosophe, en traitant spécialement de cette vertu. Aussi la vie active est-elle caractérisée par ces mêmes rapports avec le prochain, non qu'elle consiste uniquement en cela, mais parce que c'est là ce qui la constitue principalement.

2° Il peut arriver que, par la pratique de toutes les vertus morales, on entraîne le prochain dans la bonne voie, ce qui s'explique par la force du bon exemple; et c'est là ce que saint Grégoire attribue à la vie active.

(1) Tel est le principe philosophique sur lequel repose l'union de ces deux sortes de vie, et nous venons également de voir celui qui sert de fondement à la distinction qu'il faut établir entre elles; il est formulé dans les premiers mots de ce même corps d'article. Il suit donc évidemment de là que la vie active et la vie contemplative doivent être simplement distinguées, mais non entièrement divisées. Elles forment deux espèces différentes ayant leurs caractères spéciaux, leurs fonctions particulières, leurs diverses harmonies avec les deux principales tendances de l'esprit humain. Les ordres religieux qu'on a vu se perpétuer et qui existent encore, comme toujours, dans l'Eglise militante, les présentent à nos yeux sous leurs traits distinctifs. Rien d'absolu néanmoins dans cette division : La vie contemplative a besoin parfois de déployer une certaine activité et ne peut pas toujours se passer des devoirs extérieurs; et la vie active ne pourroit se maintenir si elle n'étoit alimentée, jusqu'à un certain point, par la contemplation ou la méditation. On embrasse plus spécialement l'une des deux, mais sans renoncer à l'autre; voilà tout.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 179, art. 1), vita activa et contemplativa distinguuntur secundùm diversa studia hominum, intendentium ad diversos fines : quorum unum est consideratio veritatis, quæ est finis vitæ contemplativæ; aliud autem est exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa. Manifestum est autem quòd in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, sed ordinantur ad operandum; unde Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 3), quòd « ad virtutem quidem scire parum aut nihil prodest. » Unde manifestum est quòd virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam; unde et Philosophus in X. *Ethic.* (cap. 12 vel 8), virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad primum ergo dicendum, quòd inter virtutes morales præcipua est justitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut Philosophus probat in V. *Ethic.* (cap. 1). Unde vita activa describitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his solùm, sed quia in his principaliùs consistit.

Ad secundum dicendum, quòd per actus omnium virtutum moralium potest aliquis proximos suo exemplo dirigere ad bonum; quod Gregorius ibidem attribuit vitæ activæ.

3° De même qu'une vertu que l'on subordonne à la fin d'une autre, rentre pour ainsi dire dans l'espèce de celle-ci; de même, quand on se sert des choses qui regardent la vie active uniquement comme de dispositions ou de moyens pour arriver à la contemplation, ces choses rentrent par là même dans la vie contemplative. Mais quand on pratique les vertus morales simplement en vue du bien qu'elles renferment, et non comme des moyens pour arriver à la contemplation, ces vertus rentrent dans la vie active; on peut dire néanmoins que la vie active elle-même est une disposition à la vie contemplative.

ARTICLE II.

La prudence rentre-t-elle dans la vie active?

Il paroît que la prudence ne rentre pas dans la vie active. 1° Tout comme la vie contemplative regarde l'intellect, la vie active regarde l'appétit. Or la prudence ressort plutôt de la puissance cognitive que de la puissance appétitive. Donc la prudence ne rentre pas dans la vie active.

2° « Occupée qu'elle est par les œuvres, la vie active a le regard moins pénétrant, » avons-nous vu dans saint Grégoire; d'où vient qu'elle est figurée par Lia, dont les yeux étoient malades. Mais la prudence doit posséder des yeux clairvoyants, afin de bien tracer à l'homme ce qu'il doit faire. Donc il paroît que la prudence ne rentre pas dans la vie active.

3° La prudence est une vertu intermédiaire entre les vertus morales et les vertus intellectuelles. Or, comme les vertus morales appartiennent à la vie active, d'après ce qui vient d'être dit dans l'article précédent, les vertus intellectuelles appartiennent à la vie contemplative. Donc il paroît que la prudence n'appartient ni à l'une, ni à l'autre, mais rentre dans un genre moyen de vie, que saint Augustin admet, *De Civit. Dei*, XIX, 19.

Ad tertium dicendum, quòd sicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, transit quodammodo in speciem ejus, ita etiam quando aliquis utitur his quæ sunt vitæ activæ, solùm prout disponunt ad contemplationem, comprehenduntur sub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tanquam secundùm se bonis, non autem tanquam disponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad victam activam; quamvis etiam dici possit quòd vita activa dispositio sit ad vitam contemplativam.

ARTICULUS II.

Utrùm prudentia pertineat ad vitam activam.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea, Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XIV), quòd « activa vita dum occupatur in opere, minùs videt; » unde significatur per Liam, quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros, ut rectè judicet homo de agendis. Ergo videtur quòd prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea, prudentia media est inter virtutes morales et intellectuales. Sed sicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum est (art. 1), ita intellectuales ad contemplationem. Ergo videtur quòd prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, sed ad medium vivendi genus, quod Augustinus ponit XIX. *De Civit. Dei.*

Mais il faut dire le contraire avec le Philosophe, qui fait rentrer la prudence dans la félicité active, aussi bien que les vertus morales.

(CONCLUSION. — Comme la prudence dispose l'homme à la pratique des vertus morales, il faut en conclure que la prudence rentre dans la vie active.)

Comme nous venons de le rappeler dans l'article précédent, et comme nous l'avions antérieurement démontré, I, II, quest. XVIII, art. 6, une chose que l'on fait rapporter à une autre comme à sa fin, rentre par là dans l'espèce de celle-ci, ce qui est vrai surtout dans les choses morales; ainsi, celui qui commet la fornication pour voler, mérite plutôt le titre de voleur que celui de fornicateur, selon la remarque du Philosophe, *Ethic.*, V, 2. Or il est évident que les lumières de la prudence sont dirigées vers la pratique des vertus morales comme vers leur fin, puisque nous avons défini la prudence, avec le Philosophe, « la droite raison dans les choses pratiques. » D'où il résulte que les fins des vertus morales deviennent les principes de la prudence, comme le dit encore le même auteur. De même donc que les vertus morales, quand on les rapporte au repos de la contemplation, rentrent par là même dans la vie contemplative; de même les lumières de la prudence, qui de soi ont pour but les actes des vertus morales, rentrent directement dans la vie active, alors du moins qu'on entend la prudence dans le sens propre de ce mot, et comme en parle le Philosophe. Mais si on la prend dans un sens large et vague, en tant qu'elle embrasse toute espèce de connoissance humaine, la prudence rentrera évidemment, sous certains rapports, dans la vie contemplative. On peut citer à ce propos les mots suivants de Cicéron, *De off.*, I, 4 : « Celui qui peut avec autant de pénétration que de rapidité, voir le vrai et en rendre raison, celui-là passe à bon droit pour un homme en même temps et très-prudent et très-sage (1). »

(1) On voit ici la raison pour laquelle l'auteur, après avoir démontré dans la thèse précé-

Sed contra est, quòd Philosophus in X. *Ethic.* prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

(CONCLUSIO.—Cùm per prudentiam disponatur homo ad virtutum moralium actus, consequitur inde prudentiam ad vitam activam pertinere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1, ad 3, ut et 1, 2, qu. 18, art. 6), id quod ordinatur ad aliud sicut ad finem, præcipuè in moralibus, trahitur ad speciem ejus ad quod ordinatur; sicut ille qui mœchatur ut furetur, magis dicitur fur quàm mœchus, secundùm Philosophum in V. *Ethic.* (cap. 2). Manifestum est autem quòd cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium, sicut ad finem; est enim «recta ratio agibilium,» sicut dicitur in VI. *Ethic.* (cap. 9). Unde et fines virtutum moralium sunt principia prudentiæ, sicut in eodem libro Philosophus dicit. Sicut ergo dictum est (art. 1), quòd virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam, ita cognitio prudentiæ, quæ de se ordinatur ad operationes virtutum moralium, directè pertinet ad vitam activam, si tamen prudentia propriè sumatur, secundùm quod Philosophus de ea loquitur; si autem sumatur communiùs, prout scilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, sic prudentia quantum ad aliquam sui partem pertinet ad vitam contemplativam, secundùm quod Tullius dicit in I. *De offic.* (cap. 4), quòd « qui acutissimè et celerrimè potest et videre verum, et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus ritè haberi solet. »

Je réponds aux arguments : 1° Les opérations morales se spécifient d'après leur fin, avons-nous dit plus d'une fois. Ainsi donc, une connoissance qui aura pour fin la contemplation même de la vérité, appartiendra à la vie contemplative; tandis que la connoissance que la prudence implique, ayant pour fin la direction pratique de l'appétit, rentre dans la vie active.

2° Les occupations extérieures rendent, il est vrai, l'homme moins clairvoyant dans les choses intelligibles, celles-ci étant entièrement séparées des choses sensibles, sur lesquelles portent les opérations de la vie active; mais ces mêmes opérations extérieures rendent au contraire l'esprit de l'homme plus prompt et son jugement plus droit dans les choses pratiques; et ceci regarde la prudence, qui s'exerce et se fortifie, soit par les leçons de l'expérience, soit par une attention plus soutenue; car « c'est lorsqu'il se concentre sur un point que le génie a toute sa puissance, » comme Salluste le fait dire à César, *De conjur. Catilinæ.*

3° La prudence est considérée comme une vertu intermédiaire entre les vertus intellectuelles et les vertus morales, en ce qu'elle a le même sujet que les premières, et la même matière que les secondes. Ce troisième genre de vie est également une sorte d'intermédiaire entre la vie active et la vie contemplative; il se partage entre la contemplation de la vérité et les occupations extérieures.

dente que toutes les vertus morales sans exception font partie de la vie active, ou mieux la constituent essentiellement, a cru devoir reprendre la même proposition par rapport à la prudence en particulier, pour en faire l'objet d'une démonstration spéciale. Comme nous l'avons déjà vu dans la longue et savante étude consacrée à la première des vertus cardinales et comme la réponse au troisième argument va nous le rappeler encore, la prudence est une sorte de vertu intermédiaire ; elle tient à la fois des vertus intellectuelles et des vertus morales. Elle sembleroit sous le premier rapport, appartenir à la vie contemplative, qui gît entièrement dans l'exercice de l'intellect. Mais comme une habitude se caractérise et se spécifie par sa fin, selon les principes de la philosophie thomistique, la prudence ayant pour fin de régler les choses pratiques, c'est là au fond une vertu morale et qui rentre dès-lors dans la vie active.

Ad primum ergo dicendum, quòd operationes morales specificantur ex fine, ut suprà habitum est (1, 2, qu. 18, art. 6). Et ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet, quæ finem habet in ipsa cognitione veritatis; cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad secundum dicendum, quòd occupatio exteriorum rerum facit hominem minùs videre in rebus intelligibilibus, quæ sunt separatæ à sensibilibus in quibus operationes activæ vitæ consistunt; sed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clarè videre in judicio agibilium; quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem, quia « ubi intenderis, ibi ingenium valet, » ut Sallustius dicit (*In conjurat. Catilinæ, de oratione Cæsaris, etc.*).

Ad tertium dicendum, quòd prudentia dicitur esse media inter virtutes intellectuales et morales, quantum ad hoc quòd in subjecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium est inter activam vitam et contemplativam, quantum ad ea circa quæ occupatur; quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

ARTICLE III.

L'enseignement est-il un acte de la vie active ou de la vie contemplative?

Il paroît que l'enseignement n'est pas un acte de la vie active, mais bien de la vie contemplative. 1° Saint Grégoire dit, *super Ezech. homil.* V : « Les hommes parfaits font connoître à leurs frères les biens célestes, tels du moins qu'on peut les contempler ici-bas, et ils tâchent d'allumer ainsi dans les cœurs l'amour de la lumière intérieure. » Or ceci rentre dans l'enseignement. Donc enseigner est un acte de la vie contemplative.

2° Il paroît qu'on doit ramener au même genre de vie les actes et les habitudes. Or enseigner est un acte de la sagesse; car le Philosophe dit, au début de sa *Métaphysique* : « Un signe qu'on est savant, c'est de pouvoir enseigner. » Ainsi donc, comme la sagesse et la science rentrent dans la vie contemplative, il faut que l'enseignement en fasse également partie.

3° La prière est un acte de la vie contemplative, tout comme la contemplation elle-même; et quand la prière a pour objet les nécessités du prochain, elle ne cesse pas pour cela d'appartenir à la vie contemplative. De même donc, quand, après avoir fait de la vérité l'objet de sa méditation, on la transmet par l'enseignement à la connoissance des autres, on est toujours dans l'exercice de la vie contemplative.

Mais nous avons déjà vu le contraire dans saint Grégoire, lorsqu'il dit : « La vie active consiste à distribuer le pain aux indigents, et aux ignorants la parole de la sagesse. »

(CONCLUSION. — L'enseignement entendu pour l'art ou l'acte d'instruire les autres appartient à la vie active; mais si l'on entend par là un enseignement reçu par la perception de la vérité intérieure, on peut le rapporter tantôt à la vie active et tantôt à la vie contemplative.)

ARTICULUS III.

Utrùm docere sit actus vitæ activæ, an contemplativæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd docere non sit actus vitæ activæ, sed contemplativæ. Dicit enim Gregorius *super Ezechiel.* (Homil. V), quòd « viri perfecti bona cœlestia, quæ saltem per speculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt. » Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere est actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea, ad idem genus vitæ videtur reduci actus et habitus. Sed docere est actus sapientiæ; dicit enim Philosophus in principio *Metaph.*, quòd « signum scientis est posse docere. » Cùm ergo sapientia vel scientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quòd etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea, sicut contemplatio est actus vitæ contemplativæ, ita et oratio. Sed oratio quà quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quòd aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XIV) : « Activa vita est, panem esurienti tribuere, verbo sapientiæ nescientem docere. »

(CONCLUSIO. — Doctrina quæ est docendi scientia vel actus, ad activam tantummodo vitam spectat; doctrina verò quæ est interna veritatis apprehensio, interdum ad activam et interdum ad contemplativam vitam refertur.)

L'acte de l'enseignement peut avoir un double objet. C'est par la parole que l'enseignement a lieu ; et la parole est le signe sensible de nos conceptions intérieures. Il y a donc là un premier objet de l'enseignement, à savoir l'objet même ou la matière de ces conceptions; et, sous ce rapport, l'enseignement appartient tantôt à la vie active, tantôt à la vie contemplative : il appartient à la vie active, quand la conception intérieure qui en est l'objet montre à l'homme une vérité propre à le diriger dans sa conduite extérieure; il appartient à la vie contemplative, quand cette même conception intérieure embrasse simplement une vérité intelligible, dans la considération et l'amour de laquelle l'homme trouve son bonheur (1). C'est là ce qui fait dire à saint Augustin expliquant les paroles du Seigneur, *Serm.* XXVII : « Qu'ils choisissent donc la meilleure part (désignant ainsi la vie contemplative), qu'ils se livrent à la parole, qu'ils s'abreuvent des douceurs de la doctrine, qu'ils fassent d'une salutaire science l'objet de leur occupation. » Par où nous voyons clairement que le saint docteur fait rentrer l'enseignement dans la vie contemplative (2). Par la parole qui le traduit au dehors, l'enseignement a un second objet, et cet objet n'est autre que l'auditeur lui-même; sous ce rapport, tout enseignement rentre dans la vie active, à laquelle appartiennent les actions extérieures.

(1) Absolument parlant, le mot enseignement peut se prendre dans un sens actif ou dans un sens passif, pour un enseignement reçu ou pour un enseignement donné. C'est même dans ce dernier sens qu'il est pris par l'auteur quand il pose cette distinction. Mais généralement et sauf explication préalable, l'enseignement est entendu pour la transmission d'une doctrine, pour l'acte du docteur qui enseigne : et c'est ainsi que doit être comprise la proposition actuelle.

(2) Il n'est pas inutile d'observer que ces paroles du grand évêque d'Hippone en l'honneur de la vie contemplative, renferment une approbation implicite de la vie active, supposent évidemment qu'elle est bonne et louable jusqu'à un certain degré. La première est supérieure à la seconde, sans doute, elle constitue la meilleure part; mais l'autre part n'est donc pas mauvaise. Le saint docteur ne compare pas ici un bien avec un mal, mais un bien plus parfait avec un autre qui l'est moins. C'est du reste ce que saint Augustin dit lui-même en termes formels, comme on le verra dans la question suivante. Il y a eu des sectes, dès les premiers siècles du christianisme et jusque dans ces derniers temps, qui ont proclamé l'inutilité des bonnes œuvres et celle, par conséquent, des vertus morales; la vie active étoit donc regardée

---

Respondeo dicendum, quòd actus doctrinæ habet duplex objectum. Fit enim doctrina per locutionem; locutio autem est signum audibile interioris conceptûs. Est ergo unum objectum doctrinæ, id quod est materia sive objectum interioris conceptionis ; et quantum ad hoc objectum, quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam : ad activam quidem, quando homo interiùs concepit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interiùs concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione et amore delectatur. Unde Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (1) : « Eligant sibi partem meliorem (scilicet vitæ contemplativæ), vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa scientiam salutarem. » Ubi manifestè dicit doctrinam ad vitam contemplativam pertinere. Aliud verò objectum doctrinæ est ex parte sermonis audibilis; et sic objectum doctrinæ est ipse audiens. Et quantum ad hoc objectum, omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

(1) Non *De Verbo Domini*, sicut priùs incautè in impressis; habetur autem in Sermone XXVII, cap. 1, ubi de officio Marthæ loquens paulò aliter, id usurpat ut ab absurdo probet non esse officium illud reprehendendum, cùm alioqui deserendum necessariò propter contemplativam vitam esset.

Je réponds aux arguments : 1° Dans ce passage il est expressément question de l'enseignement considéré dans sa matière intérieure, c'est-à-dire dans la considération et l'amour de la vérité.

2° L'habitude et l'acte ont réellement un objet commun : ce raisonnement a donc pour point de départ l'objet même de la conception intérieure. Et dans le fait, le sage et le savant ne peuvent enseigner qu'autant qu'ils sont aptes à traduire par la parole leurs conceptions intérieures, dans le but d'amener les autres à la connoissance de la vérité.

3° Celui qui prie pour un autre ne se met point en rapport avec celui pour qui il prie; son acte s'adresse à Dieu, qui est éminemment la vérité intelligible. Mais celui qui en enseigne un autre établit nécessairement avec ce dernier des rapports extérieurs. Il n'y a donc pas de parité entre ces deux actions.

ARTICLE IV.

La vie active subsistera-t-elle après le temps présent ?

Il paroît que la vie active subsistera après le temps présent. 1° A la vie active appartiennent, comme il a été dit, les actes des vertus morales. Or, comme le dit saint Augustin, *De Trinit.*, XIV, 9, les vertus morales subsisteront après la vie présente. Donc il paroît que la vie active subsistera aussi.

2° Le devoir de l'enseignement appartient à la vie active, comme il a été dit dans l'article précédent. Or, dans la vie future, où nous serons semblables aux anges, il y aura un enseignement possible, comme nous

par elles, non-seulement comme inutile pour le salut et stérile pour le bien de l'Eglise, mais encore comme abominable devant Dieu. Il suffit de nommer les Gnostiques, les Manichéens, les Luthériens et les faux Mystiques. Leur conduite ne tarda jamais à se mettre d'accord avec ces beaux principes. Ces hommes prétendoient transporter la vie du ciel sur la terre, et ils méprisaient les vertus par lesquelles on gagne le ciel. « L'homme qui veut faire l'ange, a dit un profond penseur, fait bientôt la bête. »

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa expressè loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout versatur circa considerationem et amorem veritatis.

Ad secundum dicendum, quòd habitus et actus communicant in objecto : et ideo manifestè illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. In tantum enim ad sapientem vel scientem pertinet posse docere, in quantum potest interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quòd possit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, sed solùm erga Deum, qui est intelligibilis veritas. Sed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS IV.

Utrùm vita activa maneat post hanc vitam.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd vita activa maneat post hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus virtutum moralium, ut dictum est (art. 1). Sed virtutes morales permanent post hanc vitam, ut Augustinus dicit in XIV. *De Trinit.* (cap. 9). Ergo videtur quòd vita activa permaneat post hanc vitam.

2. Præterea, docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum est (art. 3). Sed in futura vita, in qua similes erimus angelis, poterit esse

(1) De his etiam I. part., qu. 20, art. 4, ad 3; ut et 1, 2, qu. 67, art. 1, ad 2; et III,

avons vu qu'il en existe un parmi ces purs esprits, dont les uns illuminent, épurent et perfectionnent les autres; ce qui s'entend, d'après saint Denis, *De Cœl. hierar.*, VII, de la transmission de la science. Donc il paroît que la vie active subsistera après le temps présent.

3° Ce qu'il y a de plus durable en soi est ce qui paroît le mieux devoir subsister après le temps présent. Or il semble que la vie active soit plus durable en soi que la vie contemplative; car saint Grégoire dit, *Super Ezech.*, homil. VI : « Nous pouvons demeurer avec fixité dans la vie active; mais nous ne saurions en aucune façon captiver longtemps notre esprit dans la vie contemplative. » Donc la vie active peut beaucoup mieux subsister après le temps présent que la vie contemplative.

Mais saint Grégoire dit formellement le contraire, *Super Ezech.*, homil. XIV : « La vie active nous est ravie avec notre existence actuelle; tandis que la vie contemplative commence ici-bas pour se continuer et se perfectionner dans la céleste patrie. »

(Conclusion. — Après le temps de notre épreuve ici-bas il n'y aura plus de vie active, puisque alors les occupations extérieures auront entièrement pris fin, ou bien ne se rapporteront plus qu'à la contemplation.)

Comme nous l'avons dit plus haut, la vie active a sa fin dans les actes extérieurs; et si l'on rapporte ces actes au repos de la contemplation, ils appartiennent dès-lors à la vie contemplative. Or dans la vie bienheureuse, toute occupation extérieure aura pris fin, ou, si l'on y peut admettre quelques actes extérieurs, ils n'auront plus que la contemplation pour objet; car, comme le dit saint Augustin à la fin de la *Cité de Dieu*, « là nous jouirons du repos et nous verrons, nous verrons et nous aimerons, nous aimerons et nous louerons. » Un peu plus haut il avoit dit :

---

doctrina, sicut et in angelis esse videtur : quorum unus alium illuminat, purgat et perficit; quod refertur ad scientiæ assumptionem, ut patet per Dionysium, VII. cap. *Cœl. hierarc.* Ergo videtur quòd vita activa remaneat post hanc vitam.

3. Præterea, illud quod de se est durabilius, magis videtur posse post hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur esse de se durabilior; dicit enim Gregorius *super Ezech.* (Hom. VI), quòd « in vita activa fixi permanere possumus, in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus. » Ergo multò magis vita activa potest manere post hanc vitam, quàm contemplativa.

Sed contra est, quod Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XIV) : « Cum præsenti sæculo vita aufertur activa; contemplativa autem hic incipitur, ut in cœlesti patria perficiatur. »

(Conclusio. — Post statum præsentis vitæ nulla erit activa vita, tunc enim vel cessabunt penitus externæ actiones, vel ad contemplationem referentur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), vita activa habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam. In futura autem vita beatorum, cessabit occupatio exteriorum actuum. Et, si qui actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis; ut enim Augustinus dicit in fine *De Civit. Dei* : « Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. » Et in eodem libro præmittit,

Sent., dist. 35, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 63; et qu. 1, de verit., art. 4, ad 2.

« Là nous verrons Dieu sans fin, nous l'aimerons sans dégoût, nous le louerons sans fatigue; tel est le privilége, tel le sentiment, tel enfin l'acte qui sera commun à tous (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Les vertus morales subsisteront dans la patrie, comme nous l'avons dit ailleurs, I, II, quest. VII, art. 1, non par ceux de leurs actes qui portent sur les moyens, mais par ceux qui ont la fin pour objet. Et ces derniers actes sont ceux qui constituent le repos de la contemplation, repos dont parle saint Augustin dans le texte que nous venons de citer; et par ce mot il faut entendre non-seulement l'absence de toute agitation extérieure, mais la cessation encore de toute perturbation intérieure provenant des passions.

2° La vie contemplative, comme nous l'avons déjà dit, consiste principalement dans la contemplation de Dieu. Sous ce rapport, un ange n'en enseigne pas un autre, puisqu'il est dit dans l'Evangile, *Matth.*, XVIII, que les anges des petits enfants, les derniers évidemment parmi ces esprits célestes, « voient toujours la face du Père. » Il en sera de même des hommes dans la future patrie; aucun d'eux n'en enseignera un autre sur ce qui regarde Dieu, puisque nous le verrons tous tel qu'il est, comme

(1) Puisque la charité seule doit subsister dans la céleste patrie, et que la foi et l'espérance disparoîtront, l'une remplacée par la vision même de l'éternelle vérité, l'autre par la possession du bien infini, faut-il s'étonner que les vertus morales doivent aussi disparoître? Marthe et Marie symbolisent, comme nous l'avons vu plusieurs fois dans notre saint auteur et comme l'enseignent généralement les Docteurs et les Pères, l'une la vie active, l'autre la vie contemplative. Or, sur cette parole du Sauveur : « Marie a choisi la meilleure part qui ne lui sera pas ravie, » saint Grégoire dit : « Le feu du saint amour qui commence à brûler ici-bas, acquiert toute sa puissance, à la vue de l'objet aimé. » D'où il tire cette conclusion : « La vie contemplative ne sauroit en aucune façon nous être enlevée; car lorsque la foible clarté du temps présent vient à disparoître, cette vie, entre dans le séjour de la perfection. »
Il ne sauroit en être ainsi de la vie active; c'est même le contraire qui a lieu. « Elle croule en même temps que le corps, » dit le docteur angélique; et le saint pape que nous venons de citer, en donne la raison par l'impossibilité où nous serions dans le ciel d'accomplir les œuvres et de pratiquer les vertus qui forment son essence. « Comment pourroit-on dans l'éternelle patrie donner à manger au pauvre qui a faim, quand il n'y aura pas de pauvre dans cet heureux séjour? Comment donner à boire, quand personne n'aura plus soif? Comment ensevelir les morts là où la mort ne pourra jamais pénétrer? » Rien ne seroit plus facile, on le comprend, que de poursuivre cette énumération, et puis d'appliquer le même raisonnement aux diverses vertus morales : à la prudence, puisqu'il n'y aura plus rien à prévoir ni à régler; à la justice, puisque Dieu sera tout en tous; à la force, puisqu'il n'y aura plus d'ennemis; à la tempérance, puisque toutes les passions seront dans l'harmonie parfaite.

---

quòd « ibi Deus sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1, 2, qu. 7, art. 1), virtutes morales manebunt non secundùm actus quos habent circa ea quæ sunt ad finem, sed secundùm actus quos habent circa finem. Hujusmodi autem actus sunt, secundùm quòd constituunt quietem contemplationis; quam Augustinus in præmissis verbis significat per *vacationem;* quæ est intelligenda non solùm ab exterioribus tumultibus, sed etiam ab interiori perturbatione passionum.

Ad secundum dicendum, quòd vita contemplativa, sicut suprà dictum est (qu. 180, art. 4), præcipuè consistit in contemplatione Dei. Et quantum ad hoc, unus angelus alium non docet; quia, ut dicitur *Matth.*, XVIII, de angelis pusillorum, qui sunt inferioris ordinis, quòd « semper vident faciem Patris. » Sic et in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo,

l'atteste l'apôtre saint Jean. Et voilà ce que dit le Prophète, *Jerem.*, XXXI, 34 : « L'homme n'enseignera plus son prochain en lui disant : connois le Seigneur; car tous le connoîtront alors, depuis le plus petit jusqu'au plus grand. » Mais sur ce qui regarde la dispensation des mystères de Dieu, un ange en enseigne un autre, et c'est ainsi qu'il l'épure, l'illumine et le perfectionne. Il y a dans les anges, sous ce rapport, quelque chose de la vie active, ce qui doit durer autant que le monde; et c'est ce que nous représente la vision du patriarche Jacob, dans cette échelle mystérieuse, par laquelle les anges montoient, ce qui désigne la contemplation, et descendoient, ce qui désigne l'action; et, toutefois, il faut ajouter avec saint Grégoire, *Moral.*, II, 3, que « les anges ne remplissent jamais une mission tellement en dehors de la vision divine, qu'ils soient un instant privés des délices de la contemplation intérieure. » Voilà pourquoi la vie active ne se distingue pas en eux de la vie contemplative, comme cela a lieu en nous, que les devoirs de l'une privent du bonheur de l'autre. Disons aussi que la ressemblance qui nous est promise avec les anges ne va pas jusqu'à l'administration des créatures inférieures, puisque c'est là une chose qui ne nous regarde pas, d'après les lois de notre nature, comme elle regarde ces esprits supérieurs; cette ressemblance a trait à la vision de Dieu.

3° Cette espèce de supériorité de la vie active sur la vie contemplative, quant à leur durée respective dans les conditions de notre état présent, ne provient pas des propriétés intrinsèques de l'une et de l'autre de ces deux vies; cela accuse simplement ce qu'il y a de défectueux en nous, c'est le poids de notre corps qui nous entraîne loin des hauteurs de la contemplation; d'où vient que saint Grégoire ajoute : « Entraîné par sa propre infirmité et comme accablé par l'aspect d'une si grande hauteur, l'esprit retombe en lui-même (1). »

(1) Les deux sortes de vie que saint Thomas vient d'étudier séparément et qu'il va comparer

sed omnes videbimus eum sicuti est, ut habetur I. *Joan.*, III. Et hoc est quod *Jerem.*, XXXI, dicitur : « Non docebit ultrà vir proximum suum dicens : *Cognosce Dominum*; omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum. » Sed de his quæ pertinent ad dispensationem mysteriorum Dei, unus angelus docet alium, purgando, illuminando et perficiendo. Et secundùm hoc habent aliquid de vita activa quamdiu mundus durat, ex hoc quòd administrationi inferioris creaturæ intendunt; quod significatur per hoc quòd Jacob vidit angelos « in scala ascendentes, » quod pertinet ad contemplationem, et « descendentes, » quod pertinet ad actionem. Sed, sicut dicit Gregorius II. *Moral.* (cap. 3), « non sic à divina visione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur. » Et ideo in eis non distinguitur vita activa à contemplativa, sicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur à contemplatione. Non autem promittitur nobis similitudo angelorum quantum ad administrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit secundùm ordinem naturæ nostræ, sicut competit angelis, sed quantum ad visionem Dei.

Ad tertium dicendum, quòd durabilitas vitæ activæ in statu præsenti, excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriusque vitæ secundùm se consideratæ, sed ex defectu nostri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis; unde ibidem subdit Gregorius, quòd « ipsa sua infirmitate, ab immensitate tantæ celsitudinis animus repulsus, in semetipso relabitur. »

QUESTION CLXXXII.

De la comparaison entre la vie active et la vie contemplative.

Après avoir considéré chacune de ces vies séparément, il nous reste à les comparer ensemble.

Sur ce sujet on demande quatre choses : 1° Quelle est celle des deux qui est la plus importante ou la plus digne ? 2° Quelle est celle qui a le plus de mérite ? 3° La vie contemplative est-elle empêchée par la vie active ? 4° Quel est l'ordre qu'il faut établir entr'elles ?

ARTICLE I.

La vie active est-elle supérieure à la vie contemplative ?

Il paroît que la vie active est supérieure à la vie contemplative. 1° « Ce qui appartient aux êtres les meilleurs, paroît devoir être par là même ce qu'il y a de meilleur et de plus honorable, » comme s'exprime le Philosophe, *Topic.*, III, 1. Or la vie active est le partage des hommes les plus élevés, à savoir des prélats, lesquels sont constitués en honneur et en puissance ; et de là ce que dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 19 : « Dans l'exercice actif de la vie, nous ne devons rechercher ici-bas ni l'honneur ni la puissance. » Donc il paroît que la vie active est supérieure à la vie contemplative.

2° Dans toutes les habitudes et dans tous les actes, c'est à celui qui est le plus digne qu'il appartient de commander ; ainsi, à l'art militaire est

dans les questions suivantes, ont été admises et enseignées par plusieurs Pères de l'Eglise et les auteurs ascétiques de tous les temps. Les noms sont quelquefois changés ; au fond, la division reparoît toujours la même.

QUÆSTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quæ sit potior vel dignior. 2° Quæ sit majoris meriti. 3° Utrùm vita contemplativa impediatur per activam. 4° De ordine utriusque.

ARTICULUS I.

Utrùm vita activa sit potior quàm contemplativa.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa. « Quod enim est meliorum, videtur esse honorabilius et melius, » ut Philosophus dicit in III. *Topic.* (cap. 1). Sed vita activa pertinet ad majores, scilicet ad prælatos, qui sunt in honore et potestate constituti ; unde Augustinus dicit XIX. *De Civit. Dei* (cap. 19), quòd « in actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia. » Ergo videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa.

2. Præterea, in omnibus habitibus et actibus præcipere pertinet ad potiorem, sicut militaris, tanquam potior, præcipit frænorum factrici.

(1) De his etiam infrà, qu. 188, art. 5 ; ut et 1, 2, qu. 57, art. 1 ; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 4 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 63, circa finem, et cap. 133, col. 1 ; et qu. 11, de verit., art. 4 ; et *Opusc.*, XVII, cap. 7, ad 3.

logiquement et réellement subordonné celui de l'armurier. Or c'est à la vie active qu'il appartient de commander et de mettre ordre à ce qui regarde la vie contemplative, comme on le voit par ce que le Seigneur dit à Moïse, *Exod.*, XIX, 23 : « Descends et parle au peuple, de peur qu'il ne veuille franchir, dans le but de voir son Dieu, les limites qui lui ont été posées. » Donc la vie active est supérieure à la vie contemplative.

3° Nul ne doit être arraché à une occupation plus parfaite pour être appliqué à celle qui l'est moins, puisque l'Apôtre dit, I *Cor.*, XII, 31 : « Ambitionnez des graces encore plus parfaites. » Or il est des hommes qu'on enlève à la vie contemplative pour les employer aux exercices de la vie active; ainsi, les religieux qu'on élève à la prélature. Donc il paroît que la vie active est supérieure à la vie contemplative.

Mais le contraire se déduit de cette parole du Sauveur, *Luc.*, X, 42 : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ravie. » Or Marie, d'après le sentiment des docteurs, représente la vie contemplative. Donc c'est celle-ci qui est supérieure à la vie active.

(Conclusion. — Quoique les nécessités de notre état présent doivent faire le plus souvent préférer la vie active, absolument parlant celle-ci est néanmoins inférieure à la vie contemplative.)

Rien n'empêche qu'une chose qui de soi est supérieure à une autre, lui soit inférieure à certains égards. Absolument et de soi la vie contemplative est plus parfaite que la vie active. Le Philosophe donne de cela huit raisons différentes, *Ethic.*, X, 7 et 8. Voici la première : la vie contemplative convient à l'homme par ce qu'il y a de plus parfait en lui, c'est-à-dire par son intellect, et de plus relativement aux objets propres de cette puissance, c'est-à-dire aux choses intelligibles, tandis que la vie active a pour objet les choses extérieures; et de là vient que la vie contemplative est figurée par Rachel, dont le nom signifie « vision du prin-

---

Sed ad vitam activam pertinet disponere et præcipere de contemplativa, ut patet per illud quod dicitur Moysi, *Exod.*, XIX : « Descende, et contestare populum, ne fortè velit transcendere propositos terminos ad videndum Deum. » Ergo vit activa est potior quàm contemplativa.

3. Præterea, nullus debet abstrahi à majori ut applicetur minoribus; Apostolus enim dicit, I. *ad Cor.*, XII : « Æmulamini charismata meliora. » Sed aliqui abstrahuntur à statu vitæ contemplativæ, et occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad statum prælationis. Ergo videtur quòd vita activa sit potior quàm contemplativa.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Luc.*, X : « Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea. » Per Mariam autem significatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior est quàm activa.

(Conclusio. — Quanquam secundùm conditionem præsentis necessitatis vita activa sit magis eligenda, potior tamen eà est simpliciter vita contemplativa.)

Respondeo dicendum, quòd nihil prohibet aliquid secundùm se esse excellentius, quod tamen secundùm quid ab alio superatur. Dicendum est ergo quòd vita contemplativa simpliciter melior est quàm activa. Quod Philosophus in X. *Ethic.* probat octo rationibus. Quarum prima est, quia vita contemplativa convenit homini secundùm illud quod est optimum in ipso, scilicet secundùm intellectum, et respectu propriorum objectorum, scilicet intelligibilium, vita autem activa occupatur circa exteriora; unde Rachel, per quam significatur vita con-

cipe, » et que la vie active est figurée par Lia, qui avoit les yeux infirmes; l'on peut voir cette interprétation dans saint Grégoire, *Moral.*, VI, 18. La seconde raison est, que la vie contemplative offre un plus grand caractère de durée, avec cette restriction néanmoins, qu'on n'entendra pas cela du suprême degré de la contemplation, comme nous l'avons déjà dit plus haut; et de là vient que Marie, figure de la vie contemplative, nous est représentée comme étant constamment assise aux pieds du Seigneur. La troisième raison, c'est que la délectation de la vie contemplative est plus grande que celle de la vie active; et de là cette remarque de saint Augustin, *De Verb. Dom.*, serm. XXVI : « Marthe étoit troublée, Marie étoit dans les délices. » La quatrième raison, c'est que dans la vie contemplative l'homme se suffit plus aisément à lui-même, parce que ses besoins sont plus restreints; et voilà pourquoi le Sauveur disoit : « Marthe, Marthe, vous vous préoccupez et vous troublez de beaucoup de choses. » La cinquième, c'est que la vie contemplative peut être aimée pour elle-même, tandis que la vie active n'est qu'un moyen pour arriver à un autre but; c'est ce qu'exprime le Prophète royal, *Ps.* XXVI, 4 : « J'ai demandé une seule chose au Seigneur et je ne cesserai de la poursuivre; c'est le bonheur d'habiter dans la maison de Dieu tous les jours de ma vie, pour y goûter les joies du Seigneur. » La sixième, c'est que la vie contemplative consiste dans une sorte de calme et de repos, réalisant cette parole, *Psalm.* XLIV, 11 : « Tenez-vous tranquille, et voyez que je suis Dieu. » La septième, c'est que la vie contemplative est selon les choses divines, et la vie active selon les choses humaines; c'est ce que rend admirablement saint Augustin, *De Verb. Dom.*, serm. XXVII : « Au commencement étoit le Verbe, et c'est ce Verbe que Marie entendoit; et le Verbe s'est fait chair, et c'est lui que Marthe servoit. » La huitième enfin, c'est que la vie contemplative dépend de ce qu'il y a de plus spé-

---

templativa, interpretatur « visum principium, » vita autem activa significatur per Liam, quæ erat « lippis oculis, » ut Gregorius dicit VI. *Moral.* (cap. 28 vel 18). Secunda, quia vita contemplativa potest esse magis continua, licèt non quantum ad summum contemplationis gradum, sicut suprà dictum est (qu. 180, art. 8, ad 2); unde et Maria, per quam significatur vita contemplativa, describitur « secus pedes Domini » assiduè sedens. Tertia, quia major est delectatio vitæ contemplativæ quàm activæ; unde Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. XXVI), quòd « Martha turbabatur, et Maria epulabatur. » Quarta, quia in vita contemplativa est homo magis sibi sufficiens, quia paucioribus ad eam indiget; unde dicitur *Luc.*, X : « Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima. » Quinta, quia vita contemplativa magis propter se diligitur, vita activa ad aliud ordinatur; unde in *Psal.* XXVI dicitur : « Unam petii à Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem, etc. (1). » Sexta, quia vita contemplativa consistit in quadam vacatione et quiete, secundùm illud *Psal.* XLV : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus. » Septima, quia vita contemplativa est secundùm divina, vita autem activa secundùm humana; unde Augustinus dicit in lib. *De verbis Domini* (Serm. XXVII) : « In principio erat Verbum, ecce quod Maria audiebat; Verbum caro factum est, ecce cui Martha ministrabat. » Octava, quia vita contemplativa est secundùm id quod est magis proprium homini,

(1) Vel *delectationem Domini*, ut editio Sixtiana ex græco τερπνότητα, et Augustinus

cial à l'homme, c'est-à-dire de son intellect (1); tandis qu'aux opérations de la vie active ont part les forces inférieures, qui sont communes aux hommes et aux bêtes; aussi dans le Psaume XXXV, après que le prophète avoit dit : « Vous sauverez les hommes et les bêtes, Seigneur, » il ajoute ce trait qui convient uniquement à l'homme : « Dans votre lumière nous contemplerons la lumière. » On pourroit dire que le Seigneur lui-même nous fournit une neuvième raison quand il dit, *Luc.*, X, 42 : « Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ravie. » Et voici comment saint Augustin développe cette parole : « Ce n'est pas que votre part soit mauvaise; mais la sienne est meilleure; et savez-vous pourquoi? le voici : c'est qu'elle ne lui sera pas ravie; pour vous, cette charge que la nécessité vous impose, vous la perdrez un jour; la douceur de la vérité est éternelle. » Sous plusieurs rapports néanmoins et dans la plupart des cas, on doit préférer la vie active, à raison des nécessités inhérentes à notre état présent; ce qu'on pourroit appuyer par cette parole du Philosophe, *Topic.*, III, 21 : « Il vaut mieux sans doute acquérir la philosophie que les richesses; mais dans la nécessité on doit préférer ces dernières. »

Je réponds aux arguments : 1° Si les prélats sont occupés aux exercices de la vie active, c'est néanmoins un devoir pour eux d'exceller dans la vie contemplative; saint Grégoire le dit formellement, *Pastor.*, II, 1 : « Que le prélat soit le premier dans l'action, et qu'il s'élève encore au-dessus de tous dans la contemplation. »

2° La vie contemplative consiste dans une certaine liberté d'esprit; car voici ce que dit saint Grégoire, *Super Ezech.*, homil. III : « La vie contemplative nous élève à une certaine liberté d'esprit, en nous faisant

(1) « Un être se caractérise et se dénomme par ce qu'il y a de plus éminent en lui, » a dit Aristote et après lui saint Thomas. L'intellect est ce qu'il y a de plus éminent dans l'homme, et c'est également là son caractère distinctif.

---

scilicet secundùm intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ sunt nobis et brutis communes. Unde in *Psalm.* XXXV, postquam dictum est : « Homines et jumenta salvabis, Domine, » subditur id quod est hominibus speciale : « In lumine tuo videbimus lumen. » Nonam rationem addit Dominus, *Luc.*, X, cùm dicit : « Optimam partem elegit Maria, quæ non auferetur ab ea. » Quod exponens Augustinus in lib. *De verbis Domini* (Serm. XXVII), dicit : « Non tu malam,
14 sed illà meliorem; audi unde meliorem : Quia non auferetur ab ea. A te autem auferetur aliquando onus necessitatis; æterna est dulcedo veritatis. » Secundùm quid tamen et in casu est magis eligenda vita activa propter necessitatem præsentis vitæ, sicut etiam Philosophus dicit in III. *Topic.* (cap. 21), quòd « philosophari est melius quàm ditari, sed ditari melius est necessitatem patienti. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ad prælatos non solùm pertineat vita activa, sed etiam debent esse excellentes in vita contemplativa; unde Gregorius dicit in *Pastorali* (part. II, cap. 1) : « Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis in contemplatione suspensus. »

Ad secundum dicendum, quòd vita contemplativa in quadam animi libertate consistit; dicit enim Gregorius *super Ezech.* (Hom. III), quòd « vita contemplativa ad quamdam liber-

quoque reddit; non ut Biblia passim inemendata legunt, *voluntatem Domini*; et sic in manuscripto Summæ hic habetur; indeque sumpsit editio Coloniensis ac alia perperàm sensum corrumpentes.

oublier les choses temporelles, et nous appliquant à celles de l'éternité; » et Boëce dit dans le même sens, *De consol.* V, *Pros.*, II : « L'ame humaine doit être nécessairement plus libre quand elle se maintient dans la contemplation de la pensée divine; elle doit l'être beaucoup moins quand elle retombe dans le monde des corps (1). » Il suit évidemment de là que la vie active ne commande pas directement à la vie contemplative, mais seulement qu'elle prépare les voies à celle-ci, tout en restreignant son pouvoir à son propre domaine; et en cela elle sert plutôt qu'elle ne commande à la vie contemplative. C'est bien là ce que dit saint Grégoire dans l'homélie que nous venons de citer : « La vie active est appelée une servitude, et la vie contemplative une liberté. »

3° Il est vrai que les œuvres de la vie active nous détournent parfois de la contemplation par la condition même de notre état présent; mais elles ne nous en détournent certainement pas d'une manière totale et absolue; et de là ce que dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 19 : « L'amour de la vérité désire un saint repos; mais la charité véritable accepte, quand il est nécessaire, un juste travail. Si cette charge ne lui est pas imposée, elle doit s'occuper à l'étude et à la contemplation de la vérité; et si elle lui est imposée, la charité même lui fait une nécessité de la recevoir (2). Et toutefois la douce contemplation de la vérité ne doit pas même alors être entièrement abandonnée, de peur que la suavité venant à dispa-

(1) Cela est parfaitement vrai en principe, il semble qu'il ne sauroit en être autrement, vu la nature de l'ame; mais en est-il ainsi dans la réalité? Hélas! les nobles aspirations et les tendances originelles de notre ame sont tellement affoiblies par les liens du corps, altérées et dénaturées par les habitudes vicieuses, par le triste esclavage des sens, qu'elle ne semble à l'aise qu'au sein de la matière. Elle ne remonte jamais à Dieu, dans les conditions ordinaires de la vie présente, qu'en faisant un pénible et généreux effort sur elle-même. Seules quelques ames héroïques ont acquis par l'exercice de la méditation et la pratique des vertus les plus pures, la facilité de contempler l'éternelle vérité à travers les nuages de la terre. Celles-là goûtent le bonheur de converser avec Dieu et nous offrent ici-bas une image de la vie glorieuse et sublime qui nous est réservée dans la céleste patrie.

(2) On a même vu des saints, comme saint Paul et saint Martin de Tours, qui, au moment d'entrer dans la vision bienheureuse, ont consenti à revenir aux devoirs de la charité, à tenter de nouveau les hasards des combats, si Dieu le jugeoit nécessaire. On ne sauroit dire néanmoins qu'ils préféroient la vie présente à la vie future.

---

tatem mentis transit, temporalia non cogitans, sed æterna; » et Boetius dicit in V. *De consol.* (prosa II) : « Humanas animas liberiores esse necesse est, cùm se in mentis divinæ speculatione conservant; minùs verò cùm dilabuntur ad corpora. » Unde patet quòd vita activa non directè præcipit vitæ contemplativæ; sed disponendo ad vitam contemplativam, præcipit quædam opera vitæ activæ, in quo magis servit vitæ contemplativæ, quàm dominetur. Et hoc est quod Gregorius dicit *super Ezech.* (Hom. III), quòd « activa vita *servitus*, contemplativa autem *libertas* vocatur. »

Ad tertium dicendum, quòd ad opera vitæ activæ interdum aliquis à contemplatione avocatur propter aliquam necessitatem præsentis vitæ; non tamen hoc modo quòd cogatur aliquis totaliter contemplationem deserere; unde Augustinus dicit XIX. *De Civit. Dei* (cap. 19) : « Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum (scilicet vitæ activæ) suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati. Si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. Sed nec sic omnino veritatis delectatio deserenda est, ne

roître, nous soyons accablés par la nécessité. » D'où il résulte clairement que lorsqu'on est appelé de la vie contemplative à la vie active, on doit voir en cela un accroissement plutôt qu'un retranchement.

ARTICLE II.

La vie active a-t-elle plus de mérite que la vie contemplative?

Il paroît que la vie active a plus de mérite que la vie contemplative. 1° Le mérite a rapport à la récompense; et la récompense est due au travail, comme le dit l'Apôtre, I *Corinth.*, III, 8 : « Chacun recevra la récompense qui lui revient d'après son travail. » Or c'est à la vie active que le travail est attribué, tandis que le repos l'est à la vie contemplative; car saint Grégoire dit, dans l'homélie qui a été si fréquemment citée : « Quiconque se convertit au Seigneur doit nécessairement en premier lieu accepter les sueurs du travail, c'est-à-dire épouser Lia, puis il ira jusqu'à la contemplation du principe, en s'unissant avec Rachel. » Donc la vie active a plus de mérite que la vie contemplative.

2° La vie contemplative est comme un essai de la félicité suprême; d'où vient que, sur cette parole du Sauveur au sujet du disciple bienaimé : « ainsi, je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, » saint Augustin dit, *Tract.*, CXXIV : « Voici comment on peut expliquer cela : Que l'action parfaite me suive, déjà formée qu'elle est à l'exemple de ma passion; que la contemplation encore imparfaite demeure jusqu'à ce que je vienne, et alors elle sera perfectionnée; » ce à quoi revient cette parole que nous avons lue dans saint Grégoire : « La vie contemplative commence ici-bas, pour être perfectionnée dans la céleste patrie. »

---

subtrahatur illa suavitas, et opprimat ista necessitas. » Et sic patet quòd cùm aliquis à contemplativa vita ad activam vocatur; non hoc fit per modum subtractionis, sed per modum additionis.

ARTICULUS II.

Utrùm vita activa sit majoris meriti quàm contemplativa.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd vita activa sit majoris meriti quàm contemplativa. Meritum enim dicitur respectu mercedis. Merces autem debetur labori, secundùm illud I. *ad Cor.*, III (2) : « Unusquisque propriam mercedem accipiet secundùm suum laborem. » Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ verò quies; dicit enim Gregorius *super Ezech.* (Homil. XIV) : « Omnis qui ad Deum convertitur, priùs necesse est ut desudet in labore; id est, Liam accipiat, ut post, ad videndum principium, in Rachel amplexibus requiescat. » Ergo vita activa est majoris meriti quàm contemplativa.

2. Præterea, vita contemplativa est quædam inchoatio futuræ felicitatis; unde super illud *Joan.*, ult. : « Sic eum volo manere donec veniam, » dicit Augustinus (Tract. CXXIV) : « Hoc apertiùs dici potest : Perfecta me sequatur actio, informata meæ passionis exemplo; inchoata verò contemplatio maneat donec venio, perficienda cùm venero; » et Gregorius dicit *super Ezech.* (ubi suprà), quòd « contemplativa vita hic incipitur ut in cœlesti patria perficiatur. » Sed in illa futura vita non erit status

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 2.

(2) De illis dictum nominatim vers. 8, qui pro aliorum salute procuranda laborant; sed ad omnes indifferenter qui merentur extendi potest, ut et ibi extendit Haymo, ac insinuat Primasius.

Or la vie future n'est pas un état de mérite, mais bien de récompense. Donc la vie contemplative paroît être moins méritoire que la vie active; elle tient plus que celle-ci de la nature de la récompense.

3° Voici ce que dit encore saint Grégoire : « Aucun sacrifice n'est plus agréable à Dieu que le zèle des ames. » Or un tel zèle a pour effet de nous appliquer aux devoirs de la vie active. Donc il paroît que celle-ci n'a pas moins de mérite que la vie contemplative.

Mais le même saint docteur dit expressément, *Moral.*, VI, 18 : « Les mérites de la vie active sont grands, mais ceux de la vie contemplative le sont encore davantage (1). »

(CONCLUSION. — De sa nature la vie contemplative a plus de mérite que la vie active; il peut néanmoins arriver qu'un homme livré aux occupations extérieures mérite plus devant Dieu qu'un autre adonné à la contemplation.)

La racine du mérite est la charité, avons-nous dit, I, II, quest. CXIV, art. 4. Or, comme la charité consiste, ainsi que nous l'avons dit encore, dans l'amour de Dieu et celui du prochain, le premier de ces amours est de soi plus méritoire que le second, ce que du reste nous avons également démontré plus haut, quest. XXVII, art. 8. Par conséquent, ce qui rentre directement dans l'amour de Dieu, est plus méritoire en soi que ce qui rentre dans l'amour, même surnaturel, du prochain. Mais la vie contemplative appartient d'une manière directe et immédiate à la charité envers Dieu; d'où cette parole que nous avons déjà lue dans saint Augustin :

(1) Il y a dans ce texte de saint Grégoire deux propositions bien distinctes. La proposition principale, celle qui va directement au but actuel de notre saint auteur, affirme de la manière la plus catégorique et la plus claire, la supériorité de la vie contemplative sur la vie active; et la proposition secondaire, qui pose le premier terme de la comparaison et sert comme de point de départ à la conclusion, affirme d'une manière non moins formelle, la bonté, le mérite absolu de la vie active. C'est ce que nous avions déjà vu dans saint Augustin. Mais il importe, dans de semblables occasions, de remarquer l'accord parfait qui règne entre les Pères sur une doctrine trop souvent attaquée par l'hérésie.

merendi, sed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minùs videtur habere de ratione meriti, quàm vita activa; sed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea, Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XII), quòd « nullum sacrificium est Deo magis acceptum quàm zelus animarum. » Sed per zelum animarum aliquis se convertit ad studia vitæ activæ. Ergo videtur quòd vita contemplativa non sit majoris meriti quàm activa.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in VI. *Moral.* (cap. 18) : « Magna sunt activæ vitæ merita, sed contemplativæ potiora. »

(CONCLUSIO. — Vita contemplativa ex suo genere majoris est meriti quàm vita activa; potest nihilominus accidere ut aliquis plus mereatur, aliquid externum agendo, quàm alius contemplando.)

Respondeo dicendum, quòd radix merendi est charitas, sicut suprà habitum est (1, 2, qu. 114, art. 4). Cùm autem charitas consistat in dilectione Dei et proximi, sicut suprà habitum est (qu. 25, art. 1), Deum diligere secundùm se est magis meritorium quàm diligere proximum, ut ex suprà dictis patet (qu. 27, art. 8). Et ideo illud quod directiùs pertinet ad dilectionem Dei, magis est meritorium ex suo genere quàm id quod directè pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directè et immediatè pertinet ad dilectionem Dei; dicit enim Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 19), quòd « otium sanctum

« L'amour de la vérité (divine) cherche le saint repos » (de la vie contemplative); et nous avons dit plus haut que cet amour étoit l'exercice essentiel de la vie contemplative. La vie active se rapporte plus directement à l'amour du prochain; « elle se répand en des devoirs nombreux, » comme il est dit dans l'Evangile, *Luc.*, X. Voilà pourquoi la vie contemplative est de sa nature plus méritoire que la vie active. Saint Grégoire le dit encore, *Super Ezech.*, homil. III : « La vie contemplative l'emporte par le mérite sur la vie active; car celle-ci se fatigue dans les œuvres de la vie présente (par la nécessité où nous sommes de venir en aide au prochain), tandis que celle-là reçoit au fond du cœur un avant-goût du repos de la vie future. » Il peut néanmoins arriver qu'un homme acquière plus de mérite dans les œuvres de la vie active, qu'un autre n'en acquerra dans celles de la vie contemplative; ce qui a lieu, par exemple, quand par la force même de l'amour divin, pour accomplir la volonté de Dieu et procurer sa gloire, on accepte d'être privé pour un temps des douceurs de la contemplation, comme l'Apôtre le dit de lui-même, *Rom.*, IX, 3 : « Je désirois être moi-même séparé du Christ pour le bien de mes frères. » Saint Chrysostôme expliquant ce passage, s'exprime ainsi, *De compunct.*, I : « Son ame avoit été tellement inondée de l'amour du Christ, qu'il se montroit prêt à sacrifier ce qui lui étoit le plus cher au monde, son union avec le Christ, sachant d'ailleurs combien par là il plaisoit à ce divin Maître (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, le travail extérieur augmente notre récompense accidentelle; mais l'accroissement du mérite à

(1) Au point de vue surnaturel et chrétien, tous les actes des vertus morales sans exception tirent leur mérite de la charité qui les anime et les vivifie. C'est là, comme on le sait et comme nous l'avons vu si souvent dans le docteur angélique, l'un des principes fondamentaux de la morale évangélique. Or, c'est à la cause qu'il faut remonter pour apprécier la valeur de

---

(scilicet contemplativæ vitæ) quærit charitas veritatis, » scilicet divinæ; cui potissimè vita contemplativa insistit, sicut dictum est (qu. 181, art. 4, ad 2). Vita autem activa directiùs ordinatur ad dilectionem proximi, quia « satagit circa frequens ministerium, » ut dicitur *Luc.*, X. Et ideo ex suo genere contemplativa vita est majoris meriti quàm activa. Et hoc est quod Gregorius in III. Homil. *super Ezech.* dicit (1) : « Contemplativa major est merito quàm activa, quia hæc in usu præsentis operis laborat, » in quo scilicet necesse est proximis subvenire; illa verò « sapore intimo venturam jam requiem degustat, » scilicet in contemplatione Dei. Potest tamen contingere quòd aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quàm alius in operibus vitæ contemplativæ; putà si propter abundantiam divini amoris, ut ejus voluntas impleatur, propter ipsius gloriam, interdum sustinet à dulcedine divinæ contemplationis ad tempus separari, sicut Apostolus dicebat, *ad Rom.*, IX : « Optabam ego ipse anathema esse à Christo pro fratribus meis. » Quod exponens Chrysostomus in lib. 1. *De compunctione,* dicit : « Ita totam mentem ejus demerserat amor Christi, ut etiam hoc quod ei præ cæteris omnibus amabilius erat, esse cum Christo, rursus idipsum, quia ita placeret Christo, contemneret. »

Ad primum ergo dicendum, quòd labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis; sed augmentum meriti respectu præmii essen-

(1) Explicans illud *Ezech.*, I : *Manus hominis sub pennis eorum* (nempe quatuor mysticorum animalium quæ ipsi ostensa sunt), ubi subjungit verbis hîc notatis : *Quid itaque per manus nisi activa, et quid per pennas nisi contemplativa vita signatur?*

l'égard de la récompense essentielle consiste principalement dans la charité. Un signe de cette vertu, c'est sans doute le travail extérieur accepté pour l'amour du Christ; mais un signe beaucoup plus expressif encore, c'est de laisser de côté toutes les choses de la vie présente, pour se livrer avec bonheur à la contemplation des choses divines.

2° Quand l'homme entre en possession de la félicité céleste, il arrive à l'état parfait; et il n'y a plus lieu pour lui d'acquérir de nouveaux mérites; et si ce pouvoir lui étoit laissé, il ne seroit que mieux en état d'en acquérir, à raison de la charité plus grande qu'il possède. Durant le cours de la vie présente, la contemplation est toujours mêlée de quelque imperfection; il y a dès-lors toujours lieu à de nouveaux progrès. Cette contemplation n'ôte donc pas le pouvoir de mériter, elle l'agrandit, au contraire, par l'exercice de plus en plus parfait de la charité.

3° On fait un sacrifice spirituel à Dieu quand on lui consacre une chose quelconque. Mais de tous les biens de l'homme, celui que Dieu accepte le plus volontiers en sacrifice, c'est le bien de l'ame. Or ce que nous devous offrir de la sorte à Dieu, c'est d'abord notre ame elle-même, ce qui nous est insinué par cette parole du Livre saint, *Eccli.*, XXX, 24 : « Ayez pitié de votre ame en vous rendant agréable à Dieu; » puis les ames des autres, selon cette recommandation, *Apoc.*, *ult.* 17 : « Que celui qui entend, dise : venez. » Or plus on unit étroitement une ame à Dieu, la sienne ou celle d'un autre, plus le sacrifice est agréable à la suprême Majesté. D'où il suit qu'en appliquant son ame ou celle d'un autre à la contemplation, on se rend plus agréable à Dieu que lorsqu'on la dévoue à l'action. Cette parole, par conséquent, « nul sacrifice n'est plus agréable à Dieu que le zèle pour le salut des ames, » ne signifie pas que le

l'effet; et, de plus, la cause est toujours supérieure à l'effet, soit en dignité, soit en puissance, comme nous l'avons encore vu bien souvent. La cause du mérite n'étant donc autre que la charité, et la charité agissant par elle-même dans la vie contemplative, tandis qu'elle ne se trouve dans la vie active que par une sorte de participation, il falloit bien nécessairement en conclure que la première de ces vies l'emporte en mérite sur la seconde.

---

tialis consistit principaliter in charitate, cujus quoddam signum est labor exterior toleratus propter Christum; sed multò expressiùs ejus signum est, quòd aliquis prætermissis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, soli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad secundum dicendum, quòd in statu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum. Et ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum; si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum propter majorem charitatem. Sed contemplatio præsentis vitæ cum quadam imperfectione est, et adhuc habet quo proficiat. Et ideo non tollit rationem merendi, sed augmentum meriti facit propter majus exercitium charitatis divinæ.

Ad tertium dicendum, quòd sacrificium spiritualiter Deo offertur, cùm aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis, Deus maximè acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc sibi in sacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo : primò quidem animam suam, secundùm illud *Eccles.*, XXX : « Miserere animæ tuæ, placens Deo; » secundò autem animas aliorum, secundùm illud *Apocal.*, ult. : « Qui audit dicat : Veni. » Quantò autem homo animam suam vel alterius propinquiùs Deo conjungit, tantò sacrificium est Deo magis acceptum. Unde magis acceptum est Deo, quòd aliquis animam suam et aliorum applicet contemplationi quàm actioni. Per hoc ergo quod dicitur, quòd « nullum sacrificium est Deo magis acceptum, quàm ze-

mérite de la vie active doive être préféré à celui de la vie contemplative; on veut dire seulement par là que si l'on offre à Dieu son ame ou celle de son prochain, on lui fait un don plus méritoire que ne seroit celui de tous les biens extérieurs.

ARTICLE III.

La vie active empêche-t-elle l'exercice de la vie contemplative?

Il paroît que la vie active empêche l'exercice de la vie contemplative. 1° Pour la vie contemplative l'ame a besoin de repos et de liberté, selon cette parole, *Psalm.* XLV, 2 : « Rendez-vous libres et voyez que je suis votre Dieu. » La vie active, au contraire, est pleine de sollicitudes, selon ce que dit le Seigneur lui-même, *Luc.*, X, 41 : « Marthe, Marthe, vous êtes inquiète et vous mettez en peine de beaucoup de choses. » Donc la vie active est un obstacle à la vie contemplative.

2° Une claire vision est encore nécessaire à la vie contemplative. Or la vie active empêche une telle clarté; car saint Grégoire dit dans son commentaire d'Ezéchiel : « Lia est chassieuse et féconde, parce que la vie active, tout occupée qu'elle est de ses œuvres, n'a pas une vision aussi claire de Dieu. » Donc la vie active est un obstacle à la vie contemplative.

3° Les contraires se repoussent. Or la vie active et la vie contemplative paroissent impliquer des états contraires l'un à l'autre, puisque la vie active se répand sur un grand nombre de choses, tandis que la vie contemplative s'applique à un seul objet; ce qui montre bien qu'elles sont divisées par opposition. Donc il paroît que la première est un obstacle à la seconde.

Mais saint Grégoire, *Moral.*, VI, 17, dit ainsi le contraire : « Ceux qui veulent s'élever aux hauteurs de la contemplation doivent auparavant s'être exercés dans le champ de l'action. »

---

tus animarum, » non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ; sed ostenditur magis esse meritorium, si quis offerat Deo animam suam et aliorum, quàm quæcumque alia exteriora dona.

ARTICULUS III.

Utrùm vita contemplativa impediatur per vitam activam.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam necessaria est quædam vacatio mentis, secundùm illud *Psal.* XLV : « Vacate et videte quoniam ego sum Deus. » Sed vita activa habet inquietudinem, secundùm illud *Luc.*, X : « Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima. » Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea, ad vitam contemplativam requiritur claritas visionis. Sed vita activa impedit visionis claritatem; dicit enim Gregorius *super Ezech.*, quòd « Lia lippa est et fœcunda, quia activa vita dum occupatur in opere, minùs videt. » Ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea, unum contrarium impeditur per aliud. Sed vita activa et contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem; quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa insistit ad contemplandum unum; unde et ex opposito dividuntur. Ergo videtur quòd vita contemplativa impediatur per activam.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in VI. *Moral.* (cap. 27 vel 17) : « Qui contemplationis arcem tenere desiderant, priùs se in campo operis per exercitium probent. »

(CONCLUSION. — S'il est vrai de dire que la vie active, en tant qu'elle s'occupe aux actions extérieures, est un empêchement actuel à la vie contemplative, elle doit néanmoins en être regardée comme la préparation la plus efficace par l'ordre et la mesure qu'elle fait régner dans les affections de l'ame.)

La vie active peut être considérée sous un double rapport : sous le rapport de l'application affective et effective aux actions extérieures ; et de la sorte il est évident que la vie active empêche l'exercice de la vie contemplative, puisqu'il est impossible qu'un homme soit en même temps occupé aux actions extérieures et vaque à la divine contemplation ; sous le rapport de l'ordre et de la mesure qu'elle fait régner dans les passions intérieures de l'ame ; et la vie active est de la sorte l'auxiliaire de la vie contemplative, puisque celle-ci n'a pas de plus grand ennemi que le désordre dans ces mêmes passions. Voici ce que dit à cet égard saint Grégoire : « Ceux qui veulent s'élever aux hauteurs de la contemplation doivent auparavant s'être exercés dans le champ de l'action ; qu'ils voient avec le plus grand soin s'ils ne font plus aucun mal au prochain, s'ils supportent avec égalité d'ame les maux qu'ils ont à en souffrir, si en se dépouillant des biens extérieurs ils laissent aller leur ame à une joie désordonnée, si en les perdant ils ne sont pas acccablés par le chagrin ; qu'ils examinent ensuite si, lorsqu'ils rentrent en eux-mêmes pour scruter les choses spirituelles, ils n'emportent pas avec eux jusqu'à un certain point l'image des choses corporelles, ou si du moins ils savent écarter ces ombres importunes d'une main ferme et discrète. » Il suit donc évidemment de là que l'exercice de la vie active contribue à celui de la vie contemplative, puisqu'il apaise les passions intérieures et que de ces passions naissent les fantômes qui sont le plus grand obstacle à la contemplation (1).

(1) Nous l'avons déjà remarqué plus haut, la vie active et la vie contemplative, quoique parfaitement distinctes entre elles, ne doivent cependant pas être entièrement séparées. Non-

---

(CONCLUSIO. — Quanquam vita activa impedimento sit vitæ contemplativæ, quantum ad externas actiones attinet, ad eam tamen maximè conducit quatenus internas animi affectiones ordinat et moderatur.)

Respondeo dicendum, quòd vita activa potest considerari quantum ad duo : uno modo, quantum ad ipsum studium et exercitium exteriorum actionum, et sic manifestum est quòd vita activa impedit contemplativam, in quantum impossibile est quòd aliquis simul occupetur circa exteriores actiones, et divinæ contemplationi vacet ; alio modo potest considerari vita activa quantum ad hoc quòd interiores animæ passiones componit et ordinat, et quantum ad hoc vita activa adjuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum passionum. Unde Gregorius dicit in VI. *Moral.* (ubi suprà) : « Cùm contemplationis arcem aliqui tenere desiderant, priùs se in campo operis per exercitium probent, ut sollicitè sciant si nulla jam mala proximis irrogant, si irrogata à proximis æquanimiter portant, si abjectis temporalibus bonis nequaquam mens lætitià solvitur, si subtractis non nimio mœrore sauciatur ; at deinde perpendant, si cùm ad semetipsos introrsus redeunt in eo quòd spiritualia rimantur, nequaquam secum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortassè tractas manu discretionis abigunt. » Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quòd quietat interiores passiones, ex quibus phantasmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

De là résulte clairement la réponse aux objections. Toutes ces objections portent, en effet, sur les actes extérieurs eux-mêmes, et non point sur leur effet, qui est de modérer les passions.

ARTICLE IV.

La vie active est-elle antérieure à la vie contemplative?

Il paroît que la vie active n'est pas antérieure à la vie contemplative. 1° La vie contemplative a directement rapport à l'amour de Dieu, et la vie active à l'amour du prochain. Or l'amour de Dieu précède celui du prochain, puisque c'est à cause de Dieu que le prochain doit être aimé. Donc il paroît que la vie contemplative précède également la vie active.

2° Saint Grégoire dit, *Super Ezech.*, homil. XIV : « Il faut savoir que si nous devons aller, suivant l'ordre ordinaire des choses, de la vie active à la vie contemplative, le bien exige le plus souvent qu'on revienne de la seconde à la première. » Donc la vie active n'est pas, absolument parlant, antérieure à la vie contemplative.

3° Des choses qui conviennent à différents sujets ne semblent pas avoir entre elles un ordre nécessaire. Or la vie active et la vie contemplative conviennent à différents sujets; car saint Grégoire dit, *Moral.*, VI, 17 : « Souvent des hommes qui eussent pu se livrer en paix à la contempla-

seulement elles se trouvent unies, dans des proportions inégales, soit par les règles des différents ordres religieux, par les tendances diverses et la mystérieuse activité de l'ame humaine ; mais il existe de plus entre elles de profonds et nécessaires rapports d'influence et de subordination. La vie contemplative, en se mêlant, jusqu'à un certain point, aux exercices multiples et aux rudes labeurs de la vie active, y fait circuler la vie, la lumière et la suavité; la vie active, de son côté, interrompt heureusement, dans la plupart des cas, la contention d'esprit que la vie contemplative entraîne ordinairement avec elle, dans les conditions de notre triste mortalité. Elle lui sert toujours de préparation, et de préparation indispensable, comme le saint docteur va nous le rappeler dans la thèse suivante, corollaire et complément de celle-ci.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipsam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui est moderatio passionum.

ARTICULUS IV.

Utrùm vita activa sit prior quàm contemplativa.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd vita activa non sit prior quàm contemplativa. Vita enim contemplativa directè pertinet ad dilectionem Dei (1), vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, in quantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quòd etiam vita contemplativa sit prior quàm activa.

2. Præterea, Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. IV) : « Sciendum est quòd sicut bonus ordo vivendi est, ut ab activa in contemplativam tendatur, ita plerumque utiliter à contemplativa animus ad activam reflectitur. » Non ergo simpliciter vita activa est prior quàm contemplativa.

3. Præterea, ea quæ diversis competunt, non videntur ex necessitate ordinem habere. Sed vita activa et contemplativa diversis competunt; dicit enim Gregorius in VI. *Moral.* (cap. 27 vel 17) : « Sæpè qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus pressi cecide-

(1) Quod sufficit ad institutum præsens, quantumvis ad proximi dilectionem indirectè reflecti possit; quia nempe activa vita ordinatur directè ad hanc ipsam dilectionem, et sic habet unde contemplativæ vitæ opponatur per id quod ad utramque principaliter ac directè pertinet.

tion de Dieu, sont tombés sous le poids des occupations extérieures; souvent aussi des hommes qui eussent été heureusement employés dans les devoirs de la vie commune, ont trouvé dans le repos une cause de ruine. » Donc la vie active n'est pas antérieure à la vie contemplative.

Mais saint Grégoire dit le contraire, *Super Ezech.*, homil. III : « La vie active est, dans l'ordre du temps, antérieure à la vie contemplative; car on part des bonnes œuvres pour arriver à la contemplation. »

(Conclusion. — Dans l'ordre de génération et par rapport à nous, la vie active est antérieure à la vie contemplative, puisqu'elle nous y dispose; mais, dans l'ordre de perfection ou de nature, la seconde doit être placée avant la première.)

Une chose peut être dite antérieure à une autre sous un double rapport : sous le rapport de sa nature, en premier lieu; et de la sorte, la vie contemplative est antérieure à la vie active, puisqu'elle s'applique à des choses meilleures et plus élevées; d'où vient qu'elle meut et dirige la vie active. En effet, la raison supérieure, qui a la contemplation en partage, est par rapport à la raison inférieure, qui s'applique à l'action, ce que l'homme est à l'égard de la femme, celle-ci devant toujours être dirigée par celui-là, comme le dit saint Augustin, *De Trinit.*, XII, 14. En second lieu, une chose peut être antérieure à une autre par rapport à nous, c'est-à-dire dans l'ordre de génération; et dans ce sens la vie active est antérieure à la vie contemplative, puisqu'elle y dispose notre ame, ainsi que cela résulte clairement de ce qui a été dit, quest. CLXXXI, art. 1. Dans l'ordre de génération, en effet, la disposition précède la forme, quoique celle-ci soit, en elle-même et d'une manière absolue, antérieure à celle-là.

Je réponds aux arguments : 1° La vie contemplative ne repose pas sur un amour de Dieu quelconque, mais seulement sur l'amour parfait; tandis que la vie active répond à un amour quelconque du prochain.

---

runt; et sæpè qui occupati benè humanis usibus viverent, gladio suæ quietis extincti sunt. » Non ergo vita activa prior est quàm contemplativa.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in III. Homil. *super Ezech.* : « Activa vita prior est tempore quàm contemplativa, quia ex bono opere tenditur ad contemplationem. »

(Conclusio. — Quamvis vià generationis et quantum ad nos, vita activa prior sit contemplativâ, ut illius dispositio, secundùm naturam tamen posterior est contemplativâ.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur esse prius dupliciter : uno modo, secundùm suam naturam; et hoc modo vita contemplativa est prior quàm activa, in quantum prioribus et melioribus insistit. Unde et activam vitam movet et dirigit. Ratio enim superior quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem quæ deputatur actioni, sicut vir ad mulierem, quæ est per virum regenda, ut Augustinus dicit XII. *De Trin.* (cap. 14). Alio modo est aliquid prius quoad nos, quod scilicet est prius in via generationis; et hoc modo vita activa est prior quàm contemplativa, quia disponit ad contemplativam, ut ex suprà dictis patet (qu. 181, art. 1, ad 3). Dispositio enim vià generationis præcedit formam, quæ simpliciter et secundùm suam naturam est prior.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, sed ad perfectam; sed vita activa est necessaria ad dilectionem proximi qualemcumque. Unde Gregorius dicit in III. Hom.

Saint Grégoire dit, *Super Ezech.*, homil. III : « On peut entrer dans la céleste patrie sans posséder la vie contemplative quand on ne néglige pas le bien qu'on est capable de faire; mais on ne sauroit y entrer sans la vie active quand on néglige le bien qu'on peut faire. » Il suit donc également de là que la vie active est antérieure à la vie contemplative, comme ce qui est commun à tout le monde précède ce qui est particulier aux hommes parfaits (1).

2° De la vie active on va à la vie contemplative, en considérant l'ordre de génération; mais par voie de direction on revient de la vie contemplative à la vie active, puisqué celle-ci doit être dirigée par celle-là. C'est ainsi que par les opérations répétées on acquiert l'habitude, et par l'habitude acquise on accomplit les opérations d'une manière plus parfaite, comme le remarque Aristote, *Ethic.*, II (2).

3° Ceux qui sont enclins aux passions sont par là même et par l'impetuosité de ces mêmes passions plus aptes, toutes choses égales d'ailleurs, à la vie active, ce qui tient à l'agitation de leur esprit. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire, *ibid.* : « Il y a des hommes tellement inquiets que l'absence du travail leur est le plus rude de tous les travaux; ils sont en proie à des agitations de cœur d'autant plus funestes qu'ils ont plus de loisir et de liberté pour s'abandonner à leurs pensées. » D'autres au con-

(1) Il y a des ames qui, par ignorance ou par présomption, veulent s'élancer tout d'un coup au sommet de la vie contemplative, sans s'être auparavant épurées et fortifiées par l'exercice des vertus, et, comme s'exprime saint Grégoire, « avant de s'être suffisamment exercées dans le champ de la vie active. » Ces ames expient d'ordinaire leur témérité par une chute plus rapide encore que leur élévation. Elles tombent du reste d'autant plus bas qu'elles ont prétendu monter plus haut, confirmant ainsi par leur funeste expérience la sagesse des principes établis ici par notre saint auteur, à la suite des maîtres les plus accrédités dans la science de la vie religieuse et mystique.

(2) Ce que saint Thomas, à l'exemple d'Aristote, appelle ordre de génération, n'est autre chose, comme nous l'avons déjà vu plusieurs fois dans la *Somme*, que l'ordre de succession ou de temps. La philosophie moderne le nommeroit ordre de filiation. A cet ordre est opposé, dans la langue du stagyrite, l'ordre de perfection ou de nature. La nature, comme le dit encore le même philosophe, vise toujours à la perfection. L'idée du parfait est conçue la première, dans l'ordre naturel, et tout lui est subordonné dans les opérations successives; mais dans la réalité, c'est l'imparfait qui précède le parfait.

---

super Ezech. : « Sine contemplativa vita intrare possunt ad cœlestem patriam, qui bona quæ possunt operari, non negligunt; sine activa autem intrare non possunt, si negligunt bona operari quæ possunt. » Ex quo etiam patet quòd vita activa præcedit contemplativam, sicut id quod est commune omnium, præcedit in via generationis id quod est proprium perfectorum.

Ad secundum dicendum, quòd à vita activa proceditur ad vitam contemplativam secundùm ordinem generationis; à vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis, ut scilicet vita activa per contemplationem dirigatur : sicut etiam per operationes acquiritur habitus, et per habitum acquisitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in II. *Ethic.*

Ad tertium dicendum, quòd illi qui sunt proni ad passiones, propter earum impetum ad agendum, sunt simpliciter magis apti ad vitam activam, propter spiritûs inquietudinem. Unde dicit Gregorius in VI. *Moral.* (ut suprà), quòd « nonnulli ita inquieti sunt, ut si vacationem laboris habuerint, graviùs laborent, quia tantò deteriores cordis tumultus tolerant, quantò eis licentiùs ad cogitationes vacat. » Quidam verò habent naturaliter animi puritatem et

traire possèdent naturellement ce calme et cette pureté d'esprit qui nous rend propres à la contemplation; qu'on applique de tels hommes aux actions extérieures, ils en souffriront un préjudice réel. C'est ce que dit encore saint Grégoire au même endroit : « Il est des hommes dont l'ame est tellement portée au repos que s'ils tombent dans les tracas des occupations extérieures, ils y succomberont dès le début. » On peut conclure ultérieurement de là que ceux même qui sont d'abord plus aptes à la vie active peuvent par l'exercice de cette vie se disposer à la contemplation, et que ceux qui sont plus aptes à la vie contemplative peuvent néanmoins subir les exercices de la vie active et se trouver par là mieux disposés à goûter le bonheur de la contemplation.

QUESTION CLXXXIII.

Des offices et des divers états des hommes en général.

La diversité des états et des offices des hommes devient maintenant le sujet de notre étude : considérons d'abord ces offices et ces états en géral; puis nous les considérerons d'une manière spéciale dans les hommes qui suivent la voie de la perfection.

Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° D'où vient la différence des états parmi les hommes (1)? 2° Faut-il qu'il y ait parmi les hommes des offices et des états divers? 3° En quoi consiste la différence des offices? 4° Celle des états?

(1) Cette première question diffère beaucoup, quant à la manière dont elle est énoncée, de celle qui se trouve en tête du premier article, ce qui ne laisse pas d'étonner, vu l'habitude

---

quietem, per quam ad contemplationem sunt apti; qui si totaliter actionibus deputentur, detrimentum sustinebunt. Unde Gregorius dicit in VI. *Moral.* (ut suprà), quòd « quorumdam hominum ita otiosæ mentes sunt, ut si eos labor occupationis excipiat, in ipsa operis inchoatione succumbant. » Sed sicut ipse postea subdit (c. 26 vel 17) : « Sæpè et pigras mentes amor ad opus excitat, et inquietas in contemplatione timor refrænat. » Unde et illi qui sunt magis apti ad activam vitam, possunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari; et illi nihilominus qui sunt magis ad contemplativam apti, possunt exercitia vitæ activæ subire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUÆSTIO CLXXXIII.

De officiis et variis hominum statibus in generali, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de diversitate statuum et officiorum humanorum. Et primò considerandum est de officiis et statibus hominum in generali; secundò, specialiter de statu perfectorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Quid faciat in hominibus statum. 2° Utrùm in hominibus debeant esse diversi status sive diversa officia. 3° De differentia officiorum. 4° De differentia statuum.

ARTICLE I.

Un état emporte-t-il de soi liberté ou servitude?

Il paroît qu'un état n'emporte pas de soi une condition particulière de liberté ou de servitude. 1° Etat, *status*, dérive du verbe latin *stare, statum*, se tenir debout. Or cela désigne une certaine rectitude (1); ce qui fait dire au Prophète, *Ezech.*, II, 1 : « Fils de l'homme, tenez-vous sur vos pieds ; » et à saint Grégoire, *Moral.*, VII, 17 : « Ceux-là abandonnent entièrement la rectitude de leur état, qui se répandent en paroles nuisibles. » Or l'homme acquiert la rectitude spirituelle en soumettant sa volonté à celle de Dieu; aussi, sur cette parole, *Psalm.* XXXII : « C'est aux hommes droits qu'il appartient de louer Dieu, » la Glose tirée de saint Augustin dit : « Ceux-là sont droits qui dirigent leur cœur selon la volonté de Dieu. » Donc il paroît que la seule obéissance aux commandements de Dieu suffit pour constituer un homme dans la droiture et les conditions d'un état.

2° Le mot état paroît impliquer l'idée d'immobilité, selon cette parole, I *Corinth.*, XV, 58 : « Soyez stables et immobiles. » Ce qui fait dire à saint Grégoire, *Super Ezech.*, homil. XXI : « Il s'agit là d'une pierre carrée, et pouvant dès-lors demeurer stable sur chaque face, et qui n'est pas sujette à tomber en changeant de position. » Or c'est la vertu qui nous fait opérer d'une manière immuable, *Ethic.*, II, 3. Donc il paroît que de toute opération vertueuse résulte pour l'homme un état.

où l'on est de voir reparoître les questions dans les mêmes termes. Mais en les examinant de près l'une et l'autre, on s'aperçoit bientôt qu'elles vont au même but et que leur objet est identique. Au fond, c'est donc la même question. Seulement, elle est d'abord posée d'une manière plus générale, puis d'une manière plus précise et plus explicite.

(1) On voit au premier abord dans quel sens le mot *rectitude* est ici employé. Nous avouons que ce sens est tout-à-fait insolite. Mais du moment où le mot est juste en lui-même et assez:

ARTICULUS I.

Utrùm status in sui ratione importet conditionem libertatis vel servitutis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd status in sui ratione non importet conditionem libertatis vel servitutis. Status enim à stando dicitur. Sed stare dicitur aliquis ratione rectitudinis; unde dicitur *Ezech.*, II : « Fili hominis, sta super pedes tuos. » Et Gregorius dicit in VII. *Moral.* (cap. 25 vel 17) : « Ab omni statu rectitudinis dispereunt, qui per noxia verba dilabuntur. » Sed rectitudinem spiritualem acquirit homo per hoc quòd subjicit suam voluntatem Deo; unde super illud *Psal.* XXXII : « Rectos decet collaudatio, » dicit Glossa (ex Augustino sumpta) : Recti sunt qui dirigunt cor suum secundùm voluntatem Dei. » Ergo videtur quòd sola obedientia divinorum mandatorum sufficiat ad rationem statûs.

2. Præterea, nomen statûs videtur importare immobilitatem, secundùm illud I. *ad Cor.*, XV : « Stabiles estote et immobiles; » unde Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XXI) : « Lapis quadrus est, et quasi ex omni latere statum habens, qui casum in aliqua permutatione non habet. » Sed virtus est quæ immobiliter facit operari, ut dicitur in II. *Ethic.* Ergo videtur quòd ex omni operatione virtuosa aliquis statum adipiscatur.

(1) De his etiam infrà, in ista quæst., art. 4; et qu. 184, art. etiam 4; et qu. 186, art. 6; et *Quodlib.*, II, art. 17.

3° Ce même mot a trait à une certaine élévation; car, par là même que l'homme est debout, *stat*, il s'élève. Or la diversité des offices fait qu'un homme est plus élevé que l'autre; et de même, suivant les degrés ou les rangs qu'ils occupent, les hommes sont constitués dans une certaine élévation. Donc la seule diversité des rangs, des degrés ou des offices suffit pour diversifier les états.

Mais le contraire résulte de ce que nous lisons, *Decret.*, *Causa.* II. quæst. VI : « Quand on est interpellé dans une cause capitale ou dans une cause d'état, on ne peut pas agir par procureur, on doit agir par soi-même; » et l'on appelle ici cause d'état celle qui touche à la liberté ou à la servitude. C'est donc uniquement par ce qui regarde la liberté ou la servitude que l'état de l'homme est modifié.

(Conclusion. — L'état, à proprement parler, regarde la liberté ou la servitude, soit dans l'ordre spirituel, soit dans l'ordre civil, suivant la condition des personnes.)

Rigoureusement parlant, le mot *état* désigne une position spéciale, qui fait qu'un homme se trouve dans des conditions conformes à sa nature, et qu'il est constitué là dans une sorte d'immobilité. Or la nature de l'homme veut que sa tête soit la partie supérieure et dominante, que ses pieds soient affermis sur la terre, et que les autres membres occupent les points intermédiaires suivant le rang qui leur appartient. C'est ce qui n'a pas lieu quand l'homme est couché, assis ou incliné; il faut pour cela qu'il se tienne debout. Il n'est pas non plus en état quand il est en mouvement, mais seulement quand il est immobile. De là vient que dans les actions humaines elles-mêmes, on dit qu'une affaire est en état, quand, selon les conditions propres à sa nature, elle possède une sorte de repos

clair dans sa signification, nous n'hésitons pas à l'employer pour éviter une longue et pénible circonlocution, tout en regrettant néanmoins que notre langue ne nous offre pas un substantif propre à désigner l'état d'un homme droit ou qui se tient debout.

---

3. Præterea, nomen statûs videtur ad quamdam altitudinem pertinere; nam ex hoc aliquis stat, quòd in altum erigitur. Sed per diversa officia aliquis fit altior altero : similiter etiam per gradus vel ordines diversos diversimodè homines in quadam altitudine constituuntur. Ergo sola diversitas graduum, vel ordinum, vel officiorum sufficit ad diversificandum statum.

Sed contra est, quod in *Decretis*, Causâ II, qu. 6, dicitur : « Si quando in causa capitali vel causa statûs interpellatum fuerit, non per procuratores, sed per seipsos est agendum; » ubi *causa statûs* appellatur pertinens ad libertatem vel servitutem. Ergo videtur quòd non variet statum hominis, nisi id quod pertinet ad libertatem vel servitutem.

(Conclusio. — Status propriè pertinet ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus, sive in civilibus, secundùm personæ conditionem.)

Respondeo dicendum, quòd *status*, propriè loquendo, significat quamdam positionis differentiam, secundùm quam aliquid disponitur secundùm modum suæ naturæ, quasi in quadam immobilitate. Est enim naturale homini, ut caput ejus in superiora tendat, et pedes in terra firmentur, et cætera membra media convenienti ordine disponantur. Quod quidem non accidit, si homo jaceat, vel sedeat, vel accumbat, sed solùm quando erectus stat. Nec rursus stare dicitur si moveatur, sed quando quiescit. Et inde est quòd etiam in ipsis actionibus humanis dicitur negotium aliquem statum habere, secundùm ordinem propriæ dispositionis, cum

et d'immobilité. Il suit encore de là que pour l'homme les choses extrinsèques et sujettes à de nombreuses variations, ne constituent pas son état; ainsi, qu'un homme soit riche ou pauvre, noble ou plébéien, etc., peu importe sous ce rapport. Voilà pourquoi il est dit dans le droit, *Digest.*, II, 9 : « Quand un homme est renvoyé du sénat, il perd sa dignité, plutôt qu'il n'est dépouillé de son état. » Ce qui intéresse l'état d'un homme, c'est uniquement ce qui touche aux obligations inhérentes à sa personne, à savoir, qu'il soit ou ne soit pas maître de lui-même; et encore faut-il que cela ne provienne pas d'une cause légère et sujette à de faciles variations, mais que cela tienne plutôt à quelque chose de permanent; et c'est justement là ce qui touche à la liberté ou à la servitude. A proprement parler, c'est donc la condition de la liberté ou celle de la servitude qui constitue l'état, soit dans l'ordre spirituel, soit dans l'ordre civil (1).

Je réponds aux arguments : 1° La rectitude, prise en elle-même, n'appartient pas à l'essence de l'état, si ce n'est parce qu'elle est naturelle à l'homme, et quand d'ailleurs on y joint l'idée de repos. Aussi lorsqu'il s'agit des autres animaux, cette rectitude n'est nullement requise pour qu'ils soient dits se tenir dans leur état; et l'homme lui-même n'est pas regardé comme se tenant debout, *stare*, bien qu'il soit droit, à moins qu'il ne se tienne au repos.

3° L'immobilité toute seule ne suffit pas non plus pour constituer l'état; car l'homme assis ou couché est immobile, et l'on ne peut pas dire cependant qu'il soit en état, dans le sens que nous l'entendons.

(1) Le mot *état* peut être entendu dans un double sens : dans un sens vague et général, d'abord; et alors il désigne une condition de vie quelconque, soit qu'on y demeure pour un temps, soit qu'on y demeure pour toujours. C'est ainsi qu'on dit l'état ecclésiastique, l'état séculier, l'état des veuves, des vierges, l'état de la vie présente, celui de la vie future. Puis, dans un sens stricte et rigoureux, celui que prend ici notre saint auteur, ce nom exprime une condition de vie immuable, qui rattache pour toujours un être à un autre; il implique alors deux choses essentielles, la rectitude et l'immobilité. Ainsi, comme nous venons de le voir dans ce corps d'article, un homme debout et immobile est en état; ce qu'on ne peut pas dire de lui s'il marche ou s'il est couché. Suivant cette signification, on distingue trois états

---

quadam immobilitate seu quiete. Unde et circa homines ea quæ de facili circa eos variantur et extrinseca sunt, non constituunt statum, putà quòd aliquis sit dives vel pauper, in dignitate constitutus vel plebeius, vel si quid aliud est hujusmodi. Unde et in Jure civili dicitur, quòd « ei qui à senatu amovetur magis dignitas, quàm status aufertur (1). » Sed solùm id videtur ad statum hominis pertinere quod respicit obligationem personæ hominis, prout scilicet aliquis est sui juris vel alieni; et hoc non ex aliqua causa levi vel de facili mutabili, sed ex aliquo permanente : et hoc est quod pertinet ad rationem libertatis vel servitutis. Unde status pertinet propriè ad libertatem vel servitutem, sive in spiritualibus, sive in civilibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd rectitudo, in quantum hujusmodi, non pertinet ad rationem statûs, sed solùm in quantum est connaturalis homini, simul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo ad hoc quòd stare dicantur; nec etiam homines stare dicuntur quantumcumque sint recti, nisi quiescant.

Ad secundum dicendum, quòd immobilitas non sufficit ad rationem statûs; nam etiam sedens vel jacens quiescit, qui tamen non dicitur stare.

(1) Sic in ff. (hoc est *Digestis*), lib. II, tit. 9, qui *de Senatoribus* inscribitur, leg. *Cassius*.

3° L'office a rapport à l'acte, et le rang marque supériorité ou infériorité. Mais l'état requiert une immobilité dans ce qui tient à la condition de la personne elle-même.

ARTICLE II.

Doit-il y avoir dans l'Eglise diversité d'offices ou d'états?

Il paroît qu'il ne doit pas y avoir dans l'Eglise diversité d'offices ou d'états. 1° La diversité détruit l'unité. Mais les fidèles du Christ sont appelés à l'unité, comme le dit le Sauveur lui-même, *Joan.*, XVII, 21 : « Qu'ils soient un en nous, comme nous sommes un. » Il ne faut donc pas qu'il y ait dans l'Eglise diversité d'offices ou d'états.

2° Suivant un axiôme connu, « la nature n'emploie pas plusieurs moyens lorsqu'un seul lui suffit. » Mais l'opération de la grace suit un ordre beaucoup plus parfait encore que celui de la nature. Il conviendroit donc que ce qui touche aux opérations de la grace fût administré par les mêmes hommes, et qu'il n'y eût pas ainsi dans l'Eglise diversité d'offices ou d'états.

3° Le bien de l'Eglise paroît surtout consister dans la paix, selon cette parole, *Psalm.* CXLVII, 3 : « C'est lui qui fait régner la paix sur vos frontières; » et cette autre, II *Corinth.*, ult. 2 : « Ayez la paix, et le Dieu de paix sera avec vous. » Or la diversité est un obstacle à la paix, tandis que la ressemblance la produit, puisqu'il est dit, *Eccli.*, XIII, 19 : « Tout animal aime son semblable; » et le Philosophe dit aussi, *Polit.*, VII, 4 : « Une légère différence cause des dissentions dans la cité. » Donc il paroît qu'il ne faudroit pas dans l'Eglise des offices ou des états divers.

dans la société chrétienne, celui des évêques, celui des religieux et celui des personnes mariées. Il y a, en effet, un lien perpétuel qui rattache l'évêque au service de son église, le religieux au culte divin, les personnes mariées à des devoirs réciproques. Plus tard nous verrons que les deux premiers sont non-seulement des états spirituels, mais encore des états de perfection.

Ad tertium dicendum, quòd *officium* dicitur per comparationem ad actum; *gradus* autem dicitur secundùm ordinem superioritatis et inferioritatis. Sed ad *statum* requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem personæ.

ARTICULUS II.

Utrùm in Ecclesia debeat esse diversitas officiorum seu statuum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in Ecclesia non debeat esse diversitas officiorum vel statuum. Diversitas enim unitati repugnat. Sed fideles Christi ad unitatem vocantur, secundùm illud *Joan.*, XVII : « Ut sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus. » Ergo in Ecclesia non debet esse diversitas officiorum sive statuum.

2. Præterea, « natura non facit per multa quod potest facere per unum. » Sed operatio gratiæ est multò ordinatior quàm operatio naturæ. Ergo convenientius esset quòd ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eosdem homines administrarentur, ita ut non esset in Ecclesia diversitas officiorum et statuum.

3. Præterea, bonum Ecclesiæ maximè videtur in pace consistere, secundùm illud *Psalm.* CXLVII : « Qui posuit fines tuos pacem; » et II. *ad Cor.*, ult., dicitur : « Pacem habete, et Deus pacis erit vobiscum. » Sed diversitas est impeditiva pacis, quam similitudo causare videtur, secundùm illud *Eccles.*, XIII : « Omne animal diligit simile sibi; » et Philosophus dicit in VII. *Polit.*, quòd « modica differentia facit in civitate dissidium. » Ergo videtur quòd non oporteat in Ecclesia esse diversitatem statuum et officiorum.

Mais, au contraire, il est dit à la louange de l'Eglise, *Psal.* XLIV, 11 : « Elle est entourée d'ornements variés; » sur quoi la Glose ajoute : « La doctrine des apôtres, la constance des martyrs, la pureté des vierges, les pleurs des pénitents, sont les divers ornements de cette reine (1). »

(CONCLUSION. — Pour la perfection et la beauté de l'Eglise, il convenoit qu'il y eût en elle des offices et des états divers, dont les devoirs fussent confiés à diverses personnes, à cause des actions ou des œuvres nombreuses et diverses qu'elle doit accomplir.)

La diversité des offices et des états dans l'Eglise tient à trois choses : d'abord à la perfection même de l'Eglise; car de même que, dans l'ordre des choses naturelles, la perfection, qui réside en Dieu d'une manière uniforme et absolue, ne se trouve dans les créatures que sous des formes diverses et multiples; de même, dans l'ordre spirituel, la plénitude de la grace, qui se trouve réunie dans le Christ comme dans sa source, rejaillit sur ses membres avec une admirable diversité, afin que le corps de l'Eglise soit parfait. Et c'est ce qu'exprime le grand Apôtre quand il dit, *Ephes.*, IV, 11 : « C'est lui qui a fait les uns apôtres, les autres prophètes, d'autres encore évangélistes, et d'autres enfin pasteurs et docteurs, pour qu'ils travaillent tous à la consommation des saints. » Cette diversité tient, en second lieu, aux actions multiples et diverses qui sont nécessaires dans l'Eglise; car, pour de telles actions, il faut divers ministres, afin qu'elles s'accomplissent avec promptitude et sans confusion. C'est ce que dit encore l'Apôtre, *Rom.*, XII, 4 : « De même que dans un seul corps il y a plusieurs membres, et que les divers membres n'ont pas les mêmes fonctions; de même nous formons tous un seul et même

(1) Saint Grégoire présente sa pensée sous une forme gracieuse et imagée. Il explique ces divers ornements de l'Eglise en faisant allusion aux courtines du tabernacle, sur lesquelles brilloient, parmi les couleurs les plus variées, l'or, l'argent et les pierreries. Mais notre saint auteur ne prend que la substance de cette pensée, c'est-à-dire ce qui va directement à l'appui de sa thèse. Pour lui, l'extérieur de la pensée n'est rien, le fond c'est tout.

Sed contra est, quod in *Psalm.* XLIV ad laudem Ecclesiæ dicitur, quòd est « circumamicta varietate; » ubi Glossa dicit, quòd « doctrinâ Apostolorum, et confessione martyrum, et puritate virginum, et lamento pœnitentium ornatur Regina, » id est Ecclesia.

(CONCLUSIO. — Ad Ecclesiæ Dei perfectionem et decorem, decuit in ea diversorum officiorum et statuum munera diversis personis distributa inveniri, pro necessitate multarum actionum quæ in illa necessariæ sunt.)

Respondeo dicendum, quòd diversitas statuum et officiorum in Ecclesia ad tria pertinet : primò quidem, ad perfectionem ipsius Ecclesiæ; sicut enim in rerum naturalium ordine, perfectio, quæ in Deo simpliciter et uniformiter invenitur, in universitate creaturarum inveniri non potest nisi difformiter et multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Christo sicut in capite adunatur, ad membra ejus redundat, ad hoc quòd corpus Ecclesiæ sit perfectum. Et hoc est quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, IV : « Ipse dedit quosdam quidem *Apostolos*, quosdam autem *Prophetas*, alios verò *Evangelistas*, alios autem *Pastores* et *Doctores*, ad consummationem Sanctorum. » Secundò autem pertinet ad necessitatem actionum quæ sunt in Ecclesia necessariæ. Oportet enim ad diversas actiones diversos homines deputari, ad hoc quòd expeditiùs et sine confusione omnia peragantur. Et hoc est quod Apostolus dicit, *ad Rom.*, XII : « Sicut in uno copore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo. »

corps dans le Christ. » Cette diversité tient enfin à la noblesse et à la beauté de l'Eglise, beauté qui consiste dans l'ordre. Voilà pourquoi il est dit, III *Reg.*, X, 5 : « La reine de Saba voyant toute la sagesse de Salomon, les appartements de ses officiers, les divers rangs de ses serviteurs, étoit hors d'elle-même. » C'est encore là ce qui fait dire à l'Apôtre, II *Tim.*, II, 20 : « Dans une grande maison, il y a non-seulement des vases d'or et d'argent, mais encore de bois et d'argile (1). »

Je réponds aux arguments : 1° La diversité des offices et des états ne met nullement obstacle à l'unité de l'Eglise, unité que produit celle de la foi, de la charité et de la hiérarchie, selon cette autre parole de saint Paul, *Ephes.*, IV, 16 : « C'est par lui que tout le corps, dont toutes les parties sont jointes (par la foi) et unies ensemble (par la charité) avec une si juste proportion.....; » ce que procure dans l'Eglise la subordination de ses diverses parties.

2° S'il est vrai que la nature ne fait pas par plusieurs moyens ce qu'elle peut faire par un seul, il l'est également qu'elle ne concentre pas dans un seul ce qui doit être exécuté par plusieurs; et c'est encore ce que dit l'Apôtre, I *Corinth.*, XII, 17 : « Si tout le corps étoit œil, où seroit l'ouïe ? » Il a donc fallu dans l'Eglise, qui est le corps mystique du Christ, des membres divers à raison de la diversité des offices, des états et des rangs.

(1) Que nous élevions nos regards vers le ciel ou que nous les abaissions sur la terre, que nous les dirigions vers le monde des corps ou que nous les ramenions sur celui des intelligences, dont nous portons dans notre ame l'image frappante et l'admirable résumé, partout nous rencontrons la variété dans l'unité. Non seulement l'une ne nuit pas à l'autre, comme on l'a souvent remarqué; mais nous croyons encore pouvoir dire qu'elle la constitue. L'unité du principe, l'unité de la loi, l'unité de la vie ne se concevroient pas sans la diversité des objets qu'elles embrassent. L'unité absolue seroit l'immobilité complète, la stérilité, la mort ! Elle n'existe pas dans la nature angélique, celle qui est néanmoins la plus rapprochée de l'unité divine, puisque cette nature admet la diversité des hiérarchies, des ordres, des espèces. Elle n'existe pas même en Dieu, le plus un, s'il est permis de parler ainsi, comme le plus parfait de tous les êtres; car l'unité de l'essence divine se concilie parfaitement avec la plu-

---

Tertiò, hoc pertinet ad dignitatem et pulchritudinem Ecclesiæ, quæ in quodam ordine consistit. Unde dicitur III. *Reg.*, X, quòd « videns regina Saba omnem sapientiam Salomonis, et habitacula servorum, et ordines ministrantium, non habebat ultra spiritum. » Unde et Apostolus dicit, II. *ad Timoth.*, II, quòd « in magna domo non solùm sunt vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd diversitas statuum et officiorum non impedit Ecclesiæ unitatem; quæ perficitur per unitatem fidei et charitatis, et mutuæ subministrationis, secundùm illud Apostoli, *ad Ephes.*, IV : « Ex quo totum corpus est compactum (scilicet per fidem) et connexum (scilicet per charitatem), per omnem juncturam subministrationis, » dum scilicet unus alii servit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut natura non facit per multa quod potest facere per unum, ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, secundùm illud Apostoli, I. *ad Cor.*, XII : « Si totum corpus oculus, ubi auditus ? » Unde et in Ecclesia, quæ est corpus Christi, oportuit membra diversificari secundùm diversa officia, status et gradus (1).

(1) Et verò Axioma in argumento propositum sic intelligi solet, quòd *natura non facit per multa id quod potest per unum*, quando *æquè convenienter potest*.

3° Tout comme dans un corps naturel les divers membres sont ramenés à l'unité par la vertu de l'esprit qui les vivifie, et qui laisse le corps en proie à la division quand il se retire; ainsi, dans le corps de l'Eglise, l'union des divers membres est conservée par la vertu de l'Esprit saint, qui vivifie ce corps, comme nous le voyons dans l'Evangile, *Joan.*, VI. D'où vient que l'Apôtre dit, *Ephes.*, IV, 3 : « Ayez grand soin de conserver l'unité de l'Esprit par le lien de la paix. » Or un homme se sépare de cette unité de l'Esprit quand il cherche son bien propre; et dans la cité terrestre également, la paix n'est-elle pas détruite parce que chacun de ceux qui la composent n'obéit qu'à ses propres intérêts? Mais par la divisiou des offices et des états, la paix est mieux conservée, soit dans la cité spirituelle, soit dans la cité temporelle, en ce que un plus grand nombre de leurs membres prennent part aux actes publics. De là ces paroles de saint Paul, I *Corinth.*, XII, 24 et 25 : « Dieu a mis un tel ordre en nous qu'il n'y ait pas de division dans le corps, et que les membres soient en sollicitude les uns pour les autres. »

ARTICLE III.

Les offices se distinguent-ils par les actes?

Il paroît que les offices ne se distinguent pas par les actes. 1° Il y a une diversité comme infinie d'actes humains, tant dans l'ordre spirituel que dans l'ordre temporel. Or il n'est pas possible d'établir une distinction dans ce qui est infini. Donc ce n'est pas au moyen des divers actes qu'on pourra distinguer d'une manière certaine les offices humains.

ralité des personnes, celle des attributs, des pensées et des opérations. Faut-il donc s'étonner que l'unité de l'Eglise comporte, exige même la variété des états et des offices! C'est là le secret de sa beauté et celui de sa puissance. C'est à la vue de cette merveilleuse harmonie qui règne entre toutes les parties dont ce grand tout est composé, à la vue de toutes ses forces si profondément reliées dans un même faisceau, que le plus beau génie des temps modernes lui appliquoit ces magnifiques paroles du Livre saint : « Quam pulchra tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel! »

Ad tertium dicendum, quòd sicut in corpore naturali membra diversa continentur in unitate per virtutem spiritûs vivificantis, quo absente, membra corporis separantur; ita etiam in corpore Ecclesiæ conservatur pax diversorum membrorum virtute Spiritus sancti, qui corpus Ecclesiæ vivificat, ut habetur *Joan.*, VI. Unde Apostolus dicit, *ad Ephes.*, IV : « Solliciti servare unitatem Spiritûs in vinculo pacis. » Discedit autem aliquis ab hac unitate spiritûs, dum quærit quæ sibi sunt propria ; sicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quòd cives singuli quæ sua sunt quærunt. Alioquin, per officiorum et statuum distinctionem, tam mentis quàm civitatis terrena pax magis conservatur, in quantum per hæc plures sunt qui communicant actibus publicis. Unde et Apostolus dicit, I. *ad Cor.*, XII, quòd « Deus temperavit nos, ut non sit schisma in corpore, sed pro invicem sollicita sint membra. »

ARTICULUS III.

Utrùm officia distinguantur per actus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd officia non distinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diversitates humanorum actuum, tam in spiritualibus quàm in temporalibus. Sed infinitorum non potest esse certa distinctio Ergo per diversitates actuum non potest esse humanorum officiorum certa distinctio.

2° La vie active et la vie contemplative se distinguent d'après les actes, comme il a été dit, quest. CLXXIV, art. 1. Mais la distinction des offices semble différer de celle des vies. Donc les offices ne se distinguent pas d'après les actes.

3° Les ordres ecclésiastiques eux-mêmes, les états et les rangs que l'on voit dans l'Eglise semblent se distinguer d'après les actes. Si donc les offices se distinguent aussi par les actes, il s'ensuivra que la distinction entre les offices, les rangs et les états est la même. Or cela est faux; car ces diverses choses admettent des divisions diverses. Donc il ne paroît pas que les offices se distinguent d'après les actes.

Mais saint Isidore dit ainsi le contraire, *Etym.*, VI, 19 : « Office dérive du verbe *efficere*, faire, accomplir; c'est comme si l'on disoit *efficium*, on change seulement une lettre pour l'euphonie. » Rien ne sauroit plus directement impliquer l'action. Donc les offices se distinguent par les actes.

(Conclusion. — La diversité des offices s'établit d'après la diversité des actions.)

Comme nous venons de le dire dans l'article précédent, la diversité des membres de l'Eglise se rapporte à trois choses, à la perfection, à l'action et à la beauté. Et sous ce triple rapport, il y a une distinction à faire entre les fidèles : sous le rapport de la perfection dabord, c'est ce qui donne lieu à la différence des états, les fidèles étant les uns plus parfaits que les autres; par rapport à l'action, ensuite, et de là la différence des offices, puisque selon les actions auxquelles on est appliqué, on est censé accomplir un office différent; sous le rapport, enfin, de la beauté de l'Eglise, d'où vient la différence des rangs, parce que dans le même état et dans le même office, l'un est supérieur à l'autre. Voilà

---

2. Præterea, vita activa et contemplativa secundùm actus distinguuntur, ut dictum est (qu. 174, art. 1). Sed alia videtur esse distinctio officiorum à distinctione vitarum. Non ergo officia distinguuntur per actus.

3. Præterea, ordines etiam ecclesiastici, et status et gradus per actus distingui videntur. Si ergo officia distinguuntur per actus, videtur sequi quòd eadem sit distinctio officiorum, graduum et statuum. Hoc autem est falsum, quia diversimodè in suas partes dividuntur. Non ergo videtur quòd officia distinguantur per actus.

Sed contra est, quod Isidorus in lib. *Etymolog.* (1) (cap. 4) dicit, quòd « officium ab efficiendo est dictum quasi efficium, propter decorem sermonis, unâ mutatâ litterâ. » Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus distinguuntur.

(Conclusio. — Officiorum diversitas secundùm actionum diversitatem variatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), diversitas in membris Ecclesiæ ad tria ordinatur, scilicet ad perfectionem, actionem et decorem. Et secundùm hæc tria duplex distinctio diversitatis fidelium accipi potest : una quidem, per respectum ad perfectionem; et secundùm hoc accipitur *differentia statuum*, prout quidam sunt aliis perfectiores. Alia verò distinctio accipitur per respectum ad actionem; et hæc est *distinctio officiorum;* dicuntur enim in diversis officiis esse, qui sunt ad diversas actiones deputati. Alia autem per respectum ad ordinem pulchritudinis ecclesiasticæ; et secundùm hoc accipitur *differentia graduum*, prout scilicet etiam in eodem statu vel officio unus est alio superior. Unde et in *Psal.* XLVII

(1) Seu *Origin.* lib. VI, cap. 19, vel tit. *De officiis* ab initio; sed hoc ipsum ex Ambrosio mutuatus est.

pourquoi le Psalmiste dit selon la version grecque, *Psalm.* XLVII, 3 : « Dieu sera connu dans les rangs de Sion (1). »

Je réponds aux arguments : 1° La diversité matérielle des actes humains est infinie, sans doute; aussi n'est-ce pas d'après celle-là que les offices sont distingués, mais bien d'après la diversité formelle, qui se prend des diverses espèces d'actes; et l'on ne sauroit dire que les actes humains sont infinis sous ce rapport.

2° C'est en elle-même et d'une manière absolue que l'on considère la vie; d'où vient que la diversité des vies se détermine d'après ceux des actes humains qui regardent l'homme lui-même. Mais cette efficacité d'action, d'où dérive le mot même d'office, comme nous l'avons d'abord expliqué, se considère dans les influences de l'homme au dehors, *Metaph.*, IX, 16. Les offices se distinguent donc, à proprement parler, d'après les actes qui ont le prochain pour objet; ainsi l'homme qui enseigne a un office à remplir, et il en est de même du juge et de tous ceux qui exercent des fonctions analogues. Ce qui fait dire à saint Isidore, dans l'endroit cité plus haut : « L'office consiste à faire ce qui ne nuit à personne et fait au contraire du bien à tous; » ce que nous lisons également dans saint Ambroise.

3° La diversité des états, celle des offices et celle des rangs proviennent de différentes causes, comme nous l'avons dit. Il arrive néanmoins que ces trois choses se trouvent réunies; ainsi lorsqu'un homme est appelé à accomplir des actes éminents, il obtient par-là même un office et un rang élevés, et ultérieurement un certain état de perfection, résultant de la

(1) Il ne faut pas confondre l'état avec l'office; saint Thomas nous a dit plus haut, dans le premier article de cette question, les caractères qui les distinguent. Et maintenant, dans ce troisième article, il nous montre, d'abord, comment les offices se distinguent entre eux; puis, dans l'article suivant, il nous montrera en vertu de quel principe la même distinction doit être établie entre les états. Telle est la marche de sa théorie.

---

dicitur secundùm aliam litteram (1) : « Deus in gradibus ejus cognoscetur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd materialis diversitas humanorum actuum est infinita, et secundùm hanc non distinguuntur officia, sed secundùm formalem diversitatem, quæ accipitur secundùm diversas species actuum; secundùm quam actus hominis non sunt infiniti.

Ad secundum dicendum, quòd vita dicitur absolutè; et ideo diversitas vitarum accipitur secundùm diversos actus qui conveniunt homini secundùm seipsum. Sed efficientia, à qua sumitur nomen officii, ut dictum est, importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 16). Et ideo officia distinguuntur propriè secundùm actus qui referuntur ad alios; sicut dicitur doctor habere officium, vel judex, et sic de aliis. Et ideo Isidorus dicit (ibidem) quòd « officium est ut quisque illa agat quæ nulli officiant (id est noceant), sed prosint omnibus » (ex Ambrosio quoque ubi suprà).

Ad tertium dicendum, quòd diversitas statuum, officiorum et graduum secundùm diversa sumitur, ut dictum est (art. 1, ad 3). Contingit tamen quòd ista tria in eodem concurrant, putà cùm aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, simul ex hoc habet et officium, et gradum, et ulteriùs quemdam perfectionis sta-

(1) Nempe 70 Interpretum editionem juxta græcum βάρεσιν, vers. 4, ubi Vulgata, vers. 3, legit *in domibus*. Et Hieronymus quidem in *Osee*, VIII, βάρεις interpretatur *magnas ac in modum turrium ædificatas domos*, ut et in Epist. CXL., *Ps.* XLIV, explicando ubi perperàm βάρεις; perinde tamen ac si *gradibus* quibus turres prædictæ constant.

sublimité de son acte, comme on le voit dans les évêques. Les ordres ecclésiastiques se distinguent spécialement d'après les offices : « Il y a bien des genres d'offices, dit saint Isidore, *ibid.*; mais le principal de tous est celui qui a pour objet les choses sacrées et divines. »

ARTICLE IV.

La différence des états se détermine-t-elle d'après celle qui existe entre ceux qui commencent, ceux qui progressent et ceux qui sont parfaits?

Il paroît que la différence des états ne doit pas être ainsi déterminée. 1° « La diversité des genres exige une pareille diversité dans les différences spécifiques. » Or ce sont les différents degrés de la charité que nous distinguons par commencement, progrès et perfection, ainsi que nous l'avons établi en traitant de cette vertu, quest. XXIV, art. 2. Il ne semble donc pas qu'il faille distinguer les états de la même manière.

2° L'état, comme nous l'avons dit, art. 1, touche à la différence de la servitude et de la liberté, ce que ne fait point la différence qui existe entre ceux qui commencent, ceux qui progressent et ceux qui sont parfaits. Donc c'est à tort qu'on distingue les états d'après cette dernière différence.

3° Le commencement, le progrès et la perfection ne présentent que des différences du plus au moins; ce qui sembleroit devoir plutôt rentrer dans la diversité des rangs. Autre néanmoins est la diversité des rangs, autre celle des états, d'après ce que nous venons de dire. Ce n'est donc pas par le commencement, le progrès et la perfection qu'on peut distinguer les états.

Mais saint Grégoire dit au contraire, *Moral.*, XXIV, 7 : « La vie des convertis présente un triple aspect, le commencement, un terme moyen et la perfection; » et dans son explication d'Ezéchiel, *Homil.*, XV :

---

tum propter actûs sublimitatem, sicut patet de episcopo. Ordines autem ecclesiastici specialiter distinguuntur secundùm diversa officia. Dicit enim Isidorus in lib. *Etymolog.* (ut suprà) : « Officiorum plurima genera sunt, sed præcipuum illud est quod in sacris divinisque rebus habetur. »

ARTICULUS IV.

Utrùm differentia statuum attendatur secundùm incipientes, proficientes et perfectos.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd differentia statuum non attendatur secundùm incipientes, proficientes et perfectos. « Diversorum enim generum diversæ sunt et specie differentiæ. » Sed secundùm hanc differentiam inchoationis, profectûs et perfectionis, dividuntur gradus charitatis, ut suprà habitum est, cùm de charitate ageretur (qu. 24, art. 9). Ergo videtur quòd secundùm hoc non sit accipienda differentia statuum.

2. Præterea, status, sicut dictum est (art. 1), respicit conditionem servitutis vel libertatis, ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium et perfectorum. Ergo inconvenienter status per ista dividuntur.

3. Præterea, incipientes, proficientes et perfecti distingui videntur secundùm *magis* et *minus*; quod videtur magis pertinere ad rationem gradûs. Sed alia est divisio graduum et statuum, ut suprà dictum est (art. 2 et 3). Non ergo convenienter dividitur status secundùm incipientes, proficientes et perfectos.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in *Moral.* (lib. XXIV, cap. 7 vel 13) : « Tres sunt modi conversorum, inchoatio, medietas atque perfectio; » et *super Ezech.* (Homil. XV), dicit

« Autre est le commencement, autre le progrès, autre la perfection de la vertu. »

(CONCLUSION. — Les états de servitude ou de liberté spirituelle se distinguent d'après le commencement, le progrès et la perfection.)

L'état, comme nous l'avons dit, regarde la servitude ou la liberté. Or, dans les choses spirituelles il y a une double servitude et une double liberté : il y a d'abord la servitude du péché et la servitude de la justice, puis il y a de même la liberté vis-à-vis du péché, et la liberté vis-à-vis de la justice, ainsi que nous le voyons clairement dans l'Apôtre, *Rom.*, VI, 20 : « Lorsque vous étiez esclaves du péché, vous étiez libres à l'égard de la justice; mais, affranchis maintenant du péché, vous êtes devenus les serviteurs de Dieu. » Or il y a servitude à l'égard du péché ou de la justice, quand, par l'habitude du péché, on est incliné vers le mal, ou quand, par l'habitude de la justice, on est incliné vers le bien. Pareillement, il y a liberté vis-à-vis du péché, quand on ne se laisse pas dominer par les inclinations mauvaises; et il y a liberté vis-à-vis de la justice, quand l'amour de la justice n'éloigne pas un homme du mal. Mais l'homme étant incliné vers la justice par sa raison naturelle, et le péché étant contraire à cette même raison, il s'ensuit que la liberté vis-à-vis du péché est la véritabble liberté, laquelle est unie à la servitude vis-à-vis de la justice; car c'est par ce double moyen que l'homme tend vers un but conforme à sa nature. Et de même la véritable servitude est celle du péché, à laquelle se joint la liberté vis-à-vis de la justice; car c'est par là que l'homme est éloigné du bien qui lui est propre. Or, que l'homme devienne le serviteur de la justice ou l'esclave du péché, c'est ce qui a lieu par son propre choix, puisque l'Apôtre dit au même endroit : « Quel que soit le maître que vous choisissez pour lui obéir, vous devenez les

---

quòd « aliud sunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio (1). »

(CONCLUSIO. — Status spiritualis servitutis vel libertatis distinguitur secundùm incipientes, proficientes et perfectos.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), status libertatem respicit vel servitutem. Invenitur autem in rebus spiritualibus duplex servitus et duplex libertas : una quidem est servitus peccati, altera verò est servitus justitiæ; similiter etiam est duplex libertas, una quidem à peccato, alia verò à justitia, ut patet per Apostolum, qui dicit *ad Rom.*, VI : « Cùm servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ; nunc verò liberati à peccato, servi estis facti Deo. » Est autem servitus peccati vel justitiæ, cùm aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu justitiæ inclinatur ad bonum. Similiter etiam libertas à peccato est, cùm aliquis ab inclinatione peccati non superatur; libertas autem à justitia est, cùm aliquis propter amorem justitiæ non retardatur à malo. Verumtamen, quia homo secundùm naturalem rationem ad justitiam inclinatur, peccatum autem est contra naturalem rationem, consequens est quòd libertas à peccato sit vera libertas, quæ conjungitur servituti justitiæ, quia per utrumque tendit homo in id quod est conveniens sibi. Et similiter vera servitus est servitus peccati, cui conjungitur libertas à justitia, quia scilicet per hoc homo impeditur ab eo quod est proprium sibi. Hoc autem quòd homo efficiatur servus justitiæ vel peccati, contingit per humanum studium, sicut Apostolus dicit ibidem : « Cui exhibetis vos servos ad obediendum, servi ejus estis cui obe-

(1) Explicans enim illud *Ezech.*, XL : *Venit ad portam quæ respicit viam orientalem, et ascendit per gradus ejus*, per gradus *merita virtutum* intelligit.

esclaves de celui à qui vous obéissez, ou du péché qui vous donne la mort, ou de la loi qui vous conduit à la justice. » Or, dans toute habitude humaine il y a un commencement, un milieu et une fin. D'où il suit que l'état de servitude ou de liberté spirituelle se présente sous ce triple aspect : dans son début, ce à quoi revient l'état des commençants; dans son milieu, et cela comprend l'état de ceux qui progressent; dans sa fin, ce qui désigne l'état des parfaits (1).

Je réponds aux arguments : « 1° Nous sommes affranchis du péché par la charité, laquelle « est répandue dans nos cœurs par l'Esprit saint, qui nous a été donné, » comme le dit l'Apôtre, *Rom.*, V. Et voilà pourquoi il ajoute, II *Cor.*, III, 17 : « Où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » Il ne faut donc pas s'étonner si la même division s'applique à la charité et à l'état de liberté spirituelle.

2° Quand nous divisons les hommes en trois catégories, comprenant ceux qui commencent, ceux qui progressent et ceux qui sont parfaits, comme formant trois états différents, ce n'est pas eu égard à une occupation quelconque, mais bien par rapport à leur amour pour ce qui tient à l'état de liberté ou de servitude spirituelle.

3° Rien n'empêche, comme nous l'avons dit à la fin du dernier article, que le rang et l'état concourent au même but; car, dans l'ordre même des choses humaines, les hommes libres non-seulement appartiennent à un autre état que les esclaves, mais se trouvent encore dans un rang plus élevé.

(1) « Il est différents degrés, ajoute saint Grégoire, à l'endroit cité plus haut, par lesquels nous avançons de plus en plus dans la voie qui mène à Dieu.... Si ces degrés n'existoient pas, le Psalmiste auroit-il dit : *Les justes iront de vertu en vertu, jusqu'à ce qu'ils voient Dieu dans Sion?* Il ne faut pas s'étonner si l'on peut ainsi s'élever de vertu en vertu, puisque chaque vertu est capable de recevoir, dans tout le cours de notre existence, des accroissements successifs et de nous conduire par là vers le sommet de la perfection. » Puis le saint pontife va jusqu'à déterminer, par une gracieuse comparaison, suivant son usage, quels sont ces degrés dont il parle; et ici nous voyons se dessiner la doctrine même de notre maître. « C'est, d'abord, une plante encore tendre et fragile, qui s'élève de la terre et se montre à nos yeux; c'est ensuite, l'épi qui se forme, image de cette vertu qui, s'enracinant de plus en plus dans

---

distis, sive peccati ad mortem, sive obeditionis ad justitiam. » In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum. Et ideo consequens est quòd status spiritualis servitutis et libertatis secundùm tria distinguantur : scilicet secundùm principium, ad quod pertinet *status incipientium*; et medium, ad quod pertinet *status proficientium*; et terminum, ad quem pertinet *status perfectorum*.

Ad primum ergo dicendum, quòd libertas à peccato fit per charitatem, quæ « diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis, » ut dicitur *ad Rom.*, V. Et inde est quod dicitur II. *ad Cor.*, III : « Ubi Spiritus Domini, ibi libertas. » Et ideo eadem est divisio charitatis et statuum pertinentium ad spiritualem libertatem.

Ad secundum dicendum, quòd incipientes, proficientes et perfecti, secundùm quòd per hæc status diversi distinguuntur, dicuntur homines non secundùm quodcumque studium, sed secundùm studium eorum quæ pertinent ad spiritualem libertatem vel servitutem, ut dictum est (art. 1).

Ad tertium dicendum, quòd sicut priùs dictum est (art. 3, ad 3), nihil prohibet in idem concurrere gradum et statum; nam et in rebus mundanis illi qui sunt liberi, non solùm sunt alterius status quàm servi, sed etiam sunt altioris gradûs.

QUESTION CLXXXIV.

De ce qui regarde l'état de perfection en général.

Nous avons maintenant à étudier ce qui regarde l'état de perfection, auquel du reste se rapportent les autres états. L'étude des autres offices, eu égard aux actes civils, regarde spécialement les législateurs (1); et, en ce qui touche au saints mystères, c'est une étude qui rentre dans celle des ordres sacrés, dont nous aurons à parler dans la troisième partie (2).

Concernant l'état de perfection, il y a trois considérations à faire : la première, sur cet état en général; la seconde, sur ce qui regarde spécialement la perfection des évêques; la troisième, sur ce qui regarde la perfection des religieux.

Sur le premier objet huit questions se présentent : 1° La perfection se juge-t-elle d'après la charité? 2° Peut-il y avoir quelqu'un de parfait dans cette vie? 3° La perfection de cette vie consiste-t-elle principalement dans les conseils ou dans les préceptes? 4° Tout homme parfait est-il dans l'état de perfection? 5° Les prélats et les religieux sont-ils spécialement dans cet état? 6° Tous les prélats sont-ils dans l'état de perfection? 7° Quel est l'état le plus parfait, celui des religieux ou celui des évêques? 8° L'état des religieux est-il plus parfait que celui des curés et des archidiacres?

le cœur, marche à l'accomplissement des bonnes œuvres; c'est, enfin, le froment qu'on recueille dans toute sa maturité, ce qui nous montre la force et l'abondance des mérites que la vertu parfaite doit acquérir. »

(1) Notre maître a du reste parlé des principaux offices qu'on peut être appelé à remplir dans la société; nous avons vu, dans le traité de la justice, ce qui est particulier pour les juges, les avocats, les marchands, etc...

(2) Ajoutons à cela que les prêtres peuvent aisément s'appliquer la plupart des choses qui seront dites concernant les évêques et les religieux.

QUÆSTIO CLXXXIV.

De pertinentibus ad statum perfectionis in communi, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum perfectionis, ad quem alii status ordinantur. Nam consideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legispositores; quantum autem ad sacra mysteria, pertinet ad considerationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

Circa statum autem perfectorum triplex consideratio occurrit : primò quidem, de statu perfectionis in communi; secundò, de his quæ pertinent ad perfectionem episcoporum; tertiò, de his quæ pertinent ad perfectionem religiosorum.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm perfectio attendatur secundùm charitatem. 2° Utrùm aliquis possit esse perfectus in hac vita. 3° Utrùm perfectio hujus vitæ consistat principaliter in consiliis vel in præceptis. 4° Utrùm quicumque est perfectus sit in statu perfectionis. 5° Utrùm prælati et religiosi specialiter sint in statu perfectionis. 6° Utrùm omnes prælati sint in statu perfectionis. 7° Quis status sit perfectior, utrùm religiosorum vel episcoporum. 8° De comparatione religiosorum ad plebanos et archidiaconos.

ARTICLE I.

La perfection de la vie chrétienne est-elle surtout appréciée d'après la charité?

Il paroît que ce n'est pas d'après la charité spécialement qu'il faut apprécier la perfection de la vie chrétienne. 1° L'Apôtre dit, I *Corinth.*, XIV, 20 : « Soyez de petits enfants pour la malice, et des hommes parfaits pour la sagesse. » Or la charité n'est pas dans la partie intellective de l'ame, comme la sagesse, mais dans la partie affective. Donc il paroît que la perfection de la vie chrétienne ne consiste pas principalement dans la charité.

2° Le même Apôtre dit, *Ephés.*, ult., 13 : « Prenez toutes les armes divines, pour que vous puissiez vous tenir fermes au jour du danger, et demeurer parfaits en toutes choses; » puis, décrivant en quelque sorte cette divine armure, il ajoute : « Que la vérité soit la ceinture qui ceigne vos reins, que la justice vous soit une cuirasse, et couvrez-vous toujours du bouclier de la foi. » Donc la perfection de la vie chrétienne ne consiste pas seulement dans la charité, mais encore dans les autres vertus.

3° Les vertus se spécifient par les actes, tout comme les autres habitudes. Or il est dit, *Jac.*, I, 4 : « L'œuvre parfaite vient de la patience. » C'est donc dans la patience que consiste plus spécialement l'état de perfection.

Mais le contraire est formellement dit, *Coloss.*, III, 14 : « Par-dessus tout ayez la charité, qui est le lien de la perfection; » car c'est elle qui rattache en quelque sorte les autres vertus dans l'unité parfaite.

(Conclusion. — Toute la perfection de la vie chrétienne doit être appréciée d'après la charité.)

ARTICULUS I.

Utrùm perfectio christianæ vitæ attendatur specialiter secundùm charitatem.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd perfectio christianæ vitæ non attendatur specialiter secundùm charitatem. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XIV : « Malitiâ parvuli estote, sensibus autem perfecti. » Sed charitas non pertinet ad sensum, sed magis ad affectum. Ergo videtur quòd perfectio christianæ vitæ non consistit principaliter in charitate.

2. Præterea, *ad Ephes.*, ult., dicitur : « Accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die malo, et in omnibus perfecti stare. » De armatura autem Dei subjungit dicens : « State succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam justitiæ, in omnibus sumentes scutum fidei. » Ergo perfectio christianæ vitæ non solùm attenditur secundùm charitatem, sed etiam secundùm alias virtutes.

3. Præterea, virtutes specificantur per actus, sicut et alii habitus. Sed *Jac.*, I, dicitur quòd « patientia opus perfectum habet. » Ergo videtur quòd status perfectionis attendatur magis secundùm patientiam.

Sed contra est, quod dicitur *ad Colos.*, III : « Super omnia charitatem habete, quæ est vinculum perfectionis; » quia scilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

(Conclusio. — Omnis christianæ vitæ perfectio secundùm charitatem attendenda est.)

(1) De his etiam III. part., qu. 46, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 135, col. 1; et *Quodlib.*, III, art. 17; et *Opusc.*, XVII, cap. 6; et *Opusc.*, XVIII, cap. 2 et 3; et *ad Philip.*, III, lect. 2, col. 3.

La perfection d'une chose consiste en ce que cette chose atteigne sa fin propre, qui est sa dernière perfection. Or la charité est la vertu qui nous unit à Dieu, fin dernière de l'ame humaine; car « qui demeure dans la charité demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui, » I *Joan.*, IV, 16. C'est donc surtout dans la charité que consiste la perfection de la vie chrétienne (1).

Je réponds aux arguments : 1° La perfection du sentiment humain consiste surtout à se rencontrer dans l'unité de la vérité, selon cette parole de saint Paul, I *Corinth.*, I, 10 : « Soyez parfaits dans le même esprit et le même sentiment. » Or c'est par la charité que cela s'accomplit, c'est elle qui fait régner l'unité de sentiment parmi les hommes. C'est donc en elle aussi, comme dans sa racine, que consiste la perfection des sentiments.

2° Quand on dit qu'un être est parfait, cela peut s'entendre de deux manières : d'une manière absolue, d'abord; et cette perfection se considère dans ce qui constitue la nature même de l'être; ainsi l'on dira qu'un animal est parfait, quand rien ne lui manque pour l'état normal de ses membres et les autres éléments constitutifs de sa vie. Une chose peut, en second lieu, être appelée parfaite sous un rapport seulement; et cette perfection se considère dans quelque chose d'extérieur et d'accidentel, comme dans la couleur blanche ou noire d'un objet, et autres choses du même genre. Or la vie chrétienne consiste surtout dans la charité, puisque cette vertu unit notre ame à Dieu; et de là cette parole, I *Joan.*, III, 14 : « Celui qui n'aime point demeure dans la mort. » Voilà pourquoi la perfection de la vie chrétienne s'apprécie d'une manière absolue d'après la charité; et d'après les autres vertus, d'une manière seulement relative. Or ce qui est d'une manière absolue l'emporte sur tout le

(1) On s'expliquera sans peine la brièveté de cet article, si l'on se souvient de ce qui a été

Respondeo dicendum, quòd unumquodque dicitur esse perfectum, in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Charitas autem est quæ unit nos Deo, qui est ultimus finis humanæ mentis; quia « qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo, » ut dicitur I. *Joan.*, IV. Et ideo secundùm charitatem specialiter attenditur perfectio christianæ vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio humanorum sensuum præcipuè in hoc videtur consistere, ut in unitatem veritatis conveniant, secundùm illud I. *ad Cor.*, I : « Sitis perfecti in eodem sensu et in eadem sententia. » Hoc autem fit per charitatem, quæ consensum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio sensuum radicaliter in perfectione charitatis consistit.

Ad secundum dicendum, quòd dupliciter potest dici aliquis *perfectus* : uno modo, simpliciter; quæ quidem perfectio attenditur secundùm id quod pertinet ad ipsam rei naturam, putà si dicatur animal *perfectum* quando nihil ei deficit ex dispositione membrorum, et aliis hujusmodi quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid *perfectum* secundùm quid; quæ quidem perfectio attenditur secundùm aliquid exterius adjacens, putà in albedine vel nigredine, vel aliquo hujusmodi. Vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo conjungitur. Unde dicitur I. *Joan.*, III : « Qui non diligit, manet in morte. » Et ideo secundùm charitatem attenditur simpliciter perfectio christianæ vitæ; sed secundùm alias virtutes, secundùm quid. Et quia id quod est simpliciter, est principalissi-

reste, comme étant ce qu'il y a de principal et d'éminent; d'où il suit que la perfection de la charité est toujours ce qu'il y a de principal à l'égard même de la perfection considérée dans les autres vertus.

3° L'œuvre parfaite est attribuée à la patience, mais en subordonnant cette vertu à la charité, en ce que la charité, venant à se répandre dans une ame avec abondance, lui donne la force de souffrir patiemment les adversités; et c'est là ce qui faisoit dire à saint Paul, *Rom.*, VIII, 35 : « Qui nous séparera de la charité de Dieu? Seroit-ce les tribulations, les angoisses....? »

ARTICLE II.

Peut-il y avoir quelqu'un de parfait dans cette vie?

Il paroît que nul ne peut dans cette vie être parfait. 1° L'Apôtre dit, I *Corinth.*, XIII, 10 : « Quand ce qui est parfait sera venu, ce qui n'existe qu'en partie s'évanouira. » Or ce qui n'existe qu'en partie ne s'évanouit pas durant le cours de la vie présente, puisque la foi et l'espérance, vertus temporelles et partielles, subsistent dans cette vie. Donc nul ne peut y être parfait.

2° « L'être parfait est celui à qui rien ne manque, » *Physic.*, III, 6. Or il n'est personne dans la vie qui ne manque de quelque chose, puisqu'il est dit, *Jac.*, III, 2 : « Nous commettons tous bien des fautes; » et *Psalm.* CXXXVIII, 16 : « Vos yeux ont vu tout ce qu'il y a d'imparfait en moi. » Donc nul n'est parfait dans cette vie.

3° La perfection de la vie chrétienne se prend, comme il vient d'être

dit à ce sujet dans le traité de la charité. La thèse actuelle a été démontrée là d'une manière aussi solide que complète. La même vérité devoit reparoître ici, pour ne point laisser de lacune dans l'ordre des matières; mais il suffisoit de rappeler succinctement le principe général sur lequel elle repose; au lecteur de revenir, en cas de besoin, à la démonstration déjà faite.

---

mum et maximum respectu aliorum, inde est quòd perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis quæ attenditur secundùm alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quòd patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad charitatem, in quantum scilicet ex abundantia charitatis provenit quòd aliquis patienter toleret adversa, secundùm illud *ad Rom.*, VIII : « Quis nos separabit à charitate Dei? tribulatio, an angustia, etc. »

ARTICULUS II.

Utrùm aliquis in hoc vita possit esse perfectus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd nullus in hac vita possit esse perfectus. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XIII : « Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est. » Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte est; manent enim in hac vita fides et spes, quæ sunt ex parte. Ergo nullus in hac vita est perfectus.

2. Præterea, « perfectum est cui nihil deest, » ut dicitur in III. *Physic.* (text. 6). Sed nullus est in hac vita, cui non desit aliquid; dicitur enim *Jac.*, III : « In multis offendimus omnes; » et in *Psalm.* CXXXVIII dicitur : « Imperfectum meum viderunt oculi tui. » Ergo nullus est in hac vita perfectus.

3. Præterea, perfectio vitæ christianæ, sicut dictum est (art. 1), attenditur secundùm chari-

(1) De his etiam suprà, qu. 24, art. 8; et III, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 8, quæstiunc. 2; et qu. 2, de verit., art. 11; et *ad Ephes.*, VI, lect. 4, col. 1; et *ad Philip.*, III, lect. 2, col. 3, et lect. 3.

dit, d'après la charité; et la charité embrasse l'amour de Dieu et celui du prochain. Or, en ce qui regarde Dieu, nul ne peut dans cette vie avoir une charité parfaite; car, comme le dit saint Grégoire, *super Ezech. Homil.* XIV, « Ce feu de l'amour qui commence à brûler ici-bas prend un grand accroissement, quand une fois on a vu celui qu'on aime. » La charité ne sauroit non plus être parfaite en ce qui regarde le prochain; car nous ne pouvons pas en cette vie aimer d'une manière actuelle tous ceux qui ont ce titre à notre égard; nous les aimons d'une manière habituelle, c'est-à-dire d'une manière imparfaite. Il paroît donc que nul ne sauroit être parfait en cette vie.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La loi divine, en effet, ne nous induit à rien d'impossible. Or elle nous induit à la perfection, selon cette parole, *Matth.*, V, 48 : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait. » Donc il paroît bien qu'on peut dès cette vie atteindre à la perfection (1).

(CONCLUSION. — Quoique nul ne puisse en cette vie arriver à la perfection absolue de l'amour divin, un homme peut néanmoins acquérir une charité si parfaite qu'il repousse et déteste tout ce qui est contraire à cette vertu.)

C'est dans la charité, comme nous venons de le dire, que consiste la perfection de la vie chrétienne. Or la perfection emporte une certaine

(1) Rien de plus décisif, en effet, que ce texte de l'Evangile pour rendre évidente la possibilité de la perfection. C'est ainsi que l'ont entendu les Pères de l'Eglise. Saint Jérôme, ce grand commentateur des Livres saints, s'exprime en ces termes : « Sachons bien que le Christ ne nous commande pas des choses impossibles, mais seulement des choses parfaites. Il s'agit là surtout de l'amour des ennemis; eh bien, David en avoit déjà donné l'exemple par sa conduite envers Saül et Absalon. » Saint Thomas, dans sa *Chaîne d'or*, rapporte cette réflexion de saint Remi : « Comme la perfection de la charité ne peut pas aller au-delà de l'amour des ennemis, le Christ, après nous avoir ordonné d'aimer nos ennemis, ajoute : *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait.* Dieu est parfait comme il convient au Tout-Puissant de l'être; et l'homme est parfait comme peut l'être une créature aidée par le Tout-Puissant. »

Dans son traité *de la Patience*, saint Cyprien dit : « Quand le divin Maître veut conduire ses disciples jusqu'à la perfection, il leur ordonne d'aimer même leurs ennemis. » L'illustre évêque de Lyon, saint Irénée, développe la même doctrine à propos de ce texte de saint Paul, I *Thessal.*, ult. : « Que le Dieu de paix vous sanctifie en toutes choses, afin que votre esprit,

---

tatem, quæ sub se comprehendit dilectionem Dei et proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei non potest aliquis perfectam charitatem in hac vita habere; quia, ut Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XIV), « amoris ignis qui hic ardere inchoat, cùm ipsum quem amat, viderit, in amore ipsius ampliùs ignescit; » neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non possumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etsi habitualiter eos diligamus. Dilectio autem habitualis imperfecta est. Ergo videtur quòd nullus in hac vita possit esse perfectus.

Sed contra est, quia lex divina non inducit ad impossibile. Inducit autem ad perfectionem, secundùm illud *Matth.*, V : « Estote perfecti, sicut et Pater vester cœlestis perfectus est. » Ergo videtur quòd aliquis in hac vita possit esse perfectus.

(CONCLUSIO. — Quanquam nullus in hac vita ad divinæ dilectionis absolutam perfectionem pervenire possit, potest tamen homo ad tantam charitatis perfectionem pervenire, ut omnia quæ charitati sunt contraria, repudiet atque detestetur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), perfectio vitæ christianæ in charitate consistit. Importat autem perfectio quamdam

universalité, puisque « cet être seul est parfait à qui rien ne manque, ». comme nous venons également de le dire d'après le Philosophe. Or on peut considérer trois sortes de perfections dans la charité : l'une absolue, et celle-là implique totalité, non-seulement de la part du sujet qui aime, mais encore de la part de l'objet aimé, de telle sorte que Dieu, objet de la charité, soit aimé autant qu'il est aimable. Une telle perfection n'est possible à aucune créature; elle convient uniquement à Dieu, en qui le bien se trouve d'une manière essentielle et intégrale. La seconde espèce de perfection implique seulement la totalité absolue de la part de celui qui aime, dans ce sens que son affection se porte toujours vers Dieu d'une manière actuelle et selon toute l'étendue de son pouvoir. Une telle perfection n'est pas non plus possible dans le cours de notre pèlerinage, elle n'existera que dans la patrie. Il est une troisième sorte de perfection qui n'implique totalité ni de la part de l'objet aimé, ni de la part du sujet aimant, de telle sorte qu'il doive toujours se porter actuellement vers Dieu; mais elle exclut tout ce qui répugne au mouvement de l'amour divin, conformément à cette pensée de saint Augustin, quest. LXXXIII, 36 : « La cupidité est le poison de la charité; et la perfection, c'est l'absence de toute cupidité. » Telle est la perfection qui peut exister dans la vie présente; et cela de deux manières : d'abord en tant que l'affection de l'homme exclut tout ce qui est contraire à la charité, comme le péché mortel, perfection, du reste, sans laquelle la charité ne sauroit même exister, et qui dès-lors est de nécessité de salut; puis, en tant que cette

votre ame et votre corps se conservent dans toute leur intégrité pour l'avènement de Jésus-Christ notre Seigneur ; » car il entend par là : « Que Dieu vous rende parfaits, ὁλοτελεῖς. » L'immortel évêque d'Hippone, dans son traité contre Maximin, II, 12, fait cette remarque, « Quand Jésus-Christ dit à ses disciples : *soyez parfaits*,... il ne veut certes pas confondre la nature humaine avec la nature divine; il veut dire seulement que l'homme doit être parfait dans sa nature, comme Dieu l'est dans la sienne. » Dans une lettre à Boniface, le même saint docteur dit encore : « Que signifie ce mot de l'Apôtre, *la vertu se perfectionne dans l'infirmité*, si ce n'est que dans ce séjour même de notre infirmité, il est une perfection à laquelle la vertu peut atteindre ? » La même pensée reparoît souvent dans les œuvres de saint Augustin et des autres Pères.

---

universalitatem, quia, ut dicitur in III. *Physic.* (text. 64), « perfectum est cui nihil deest. » Potest ergo triplex perfectio considerari. Una quidem absoluta, quæ attenditur non solùm secundùm totalitatem ex parte diligentis, sed etiam ex parte diligibilis, prout scilicet Deus tantum diligitur quantum diligibilis est. Et talis perfectio non est possibilis alicui creaturæ, sed competit soli Deo, in quo bonum integraliter et essentialiter invenitur. Alia autem est perfectio, quæ attenditur secundùm totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundùm totum suum *posse* semper actualiter tendit in Deum ; et talis perfectio non est possibilis in via, sed erit in patria. Tertia autem est perfectio, quæ neque attenditur secundùm totalitatem ex parte diligibilis, neque secundùm totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quòd semper actu feratur in Deum ; sed quantum ad hoc quòd excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum, sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 36), quòd « venenum charitatis est cupiditas, perfectio nulla cupiditas. » Et talis perfectio potest in hac vita haberi, et hoc dupliciter : uno modo, in quantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur charitati, sicut est peccatum mortale ; et sine tali perfectione charitas esse non potest, unde est de necessitate salutis. Alio modo, in quantum ab affectu hominis ex-

même affection exclut non-seulement ce qui est contraire à la charité, mais encore tout ce qui empêcheroit l'ame de se porter entièrement vers Dieu, perfection sans laquelle la charité peut exister, comme cela a lieu dans ceux qui commencent et dans ceux qui progressent.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre parle de la perfection spéciale à la patrie et qui n'est pas possible dans la voie.

2° Ceux qui sont parfaits ici-bas commettent encore bien des fautes, comme l'Apôtre le dit; mais ce ne sont là que des fautes vénielles et qui tiennent aux infirmités de la vie présente. Sous ce rapport, nous comprenons l'imperfection par comparaison avec la perfection de la patrie.

3° De même que l'état de la vie présente ne permet pas à l'homme de se porter toujours vers Dieu d'une manière actuelle, il ne lui permet pas non plus de se porter de la même manière vers chacun des individus qu'il doit aimer. Il nous suffit donc d'aimer en général tout le monde, et de nous porter vers chaque individu d'une manière seulement habituelle et par la préparation de notre cœur. Touchant l'amour du prochain, on peut au reste distinguer, tout comme par rapport à l'amour de Dieu, deux sortes de perfection : l'une sans laquelle la charité ne sauroit exister, et qui consiste à n'avoir rien dans son cœur de contraire à l'amour du prochain; l'autre qui n'est pas essentielle à la charité, et sans laquelle cette vertu peut dès-lors exister. Cette perfection se présente sous un triple aspect : d'abord, sous celui de l'extension donnée à l'amour, et qui fait que non-seulement on aime ses amis et ses proches, mais encore les étrangers, et ultérieurement même les ennemis, ce qui n'appartient, dit saint Augustin, *Enchirid.*, cap. LXXIII, qu'aux parfaits enfants de Dieu; puis, sous le rapport de l'intensité, de telle sorte qu'on méprise pour le prochain non-seulement la perte des biens extérieurs, mais encore les souf-

---

cluditur non solùm illud quod est charitati contrarium, sed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum, sine qua perfectione charitas esse potest, putà in incipientibus et proficientibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non est in via possibilis.

Ad secundum dicendum, quòd illi qui sunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere, secundùm peccata venialia, quæ consequuntur ex infirmitate præsentis vitæ; et quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut status præsentis vitæ non patitur ut homo semper actu feratur in Deum, ita etiam non patitur quòd actu feratur in omnes proximos sigillatim. Sed sufficit quòd feratur communiter in omnes in universali, et in singulos habitualiter et secundùm animi præparationem. Potest autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, sicut et circa dilectionem Dei : una quidem, sine qua charitas esse non potest, ut scilicet homo nihil habeat in affectu quod sit contrarium dilectioni proximi; alia autem, sine qua charitas inveniri potest, quæ quidem attenditur tripliciter : primò quidem, secundùm extensionem dilectionis, ut scilicet aliquis non solùm diligat amicos et notos, sed etiam extraneos et ulteriùs inimicos; hoc enim, ut dicit Augustinus in *Enchirid.* (cap. 73), est « perfectorum filiorum Dei. » Secundò, secundùm intentionem, quæ ostenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, ut scilicet homo contemnat non solùm exteriora bona propter

frances corporelles et la mort elle-même ; selon cette parole du Sauveur, *Joan.*, XV, 13 : « Nul ne peut donner une plus grande preuve d'amour qu'en donnant sa vie pour ses amis. » Cette perfection nous apparoît enfin dans les effets de l'amour, quand, par exemple, un homme répand sur ses frères des bienfaits non-seulement temporels, mais encore spirituels, et se donne en outre lui-même, conformément au vœu qu'en exprime l'Apôtre, II *Corinth.*, XII, 15 : « Je sacrifierois volontiers tout ce que j'ai, et je me sacrifierois en outre moi-même pour le bien de vos ames. »

ARTICLE III.

La perfection consiste-t-elle dans les préceptes, ou bien dans les conseils ?

Il paroît que la perfection de cette vie ne consiste pas dans les préceptes, mais bien dans les conseils : 1° Le Seigneur dit, *Matth.*, XIX, 21 : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres ; puis venez et suivez-moi. » Or c'est là un conseil. Donc c'est dans les conseils, et non dans les préceptes, que la perfection consiste.

2° Tout le monde est tenu à observer les préceptes, puisqu'ils sont de nécessité de salut. Si donc la perfection de la vie chrétienne consiste dans les préceptes, il s'ensuit que la perfection est de nécessité de salut, et qu'elle est une obligation pour tout le monde, ce qui est évidemment faux.

3° La perfection de la vie chrétienne consiste principalement dans la charité, comme il vient d'être dit dans les deux précédents articles. Or la perfection de la charité ne paroît pas consister elle-même dans l'observation des préceptes ; car enfin la perfection de cette vertu doit nécessairement être précédée de ses accroissements et de ses commencements, comme l'explique du reste saint Augustin dans son traité sur l'Epître canonique de saint Jean. Mais la charité ne peut pas commencer sans

---

proximum, sed etiam afflictiones corporales, et ulteriùs mortem, secundùm illud *Joan.*, XV : « Majorem dilectionem nemo habet, quàm ut animam suam ponat quis pro amicis suis. » Tertiò, quantum ad effectum dilectionis, ut scilicet homo pro proximis impendat non solùm temporalia beneficia, sed etiam spiritualia, et ulteriùs seipsum, secundùm illud Apostoli, II. *ad Cor.*, XII : « Ego autem libentissimè impendam, et superimpendar ipse pro animabus vestris. »

ARTICULUS III.

Utrùm perfectio consistat in præceptis, an in consiliis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd perfectio vitæ non consistat in præceptis, sed in consiliis. Dicit enim Dominus, *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. » Sed istud est consilium. Ergo perfectio attenditur secundùm consilia, et non secundùm præcepta.

2. Præterea, ad observantiam præceptorum omnes tenentur, cùm sint de necessitate salutis. Si ergo perfectio christianæ vitæ consistat in præceptis, sequitur quòd perfectio sit de necessitate salutis, et quòd omnes ad eam teneantur ; quod patet esse falsum.

3. Præterea, perfectio christianæ vitæ attenditur secundùm charitatem, ut dictum est (art. 1 et 2). Sed perfectio charitatis non videtur consistere in observantia præceptorum, quia perfectionem charitatis præcedit et augmentum et inchoatio ipsius, ut patet per Augustinum *super Canon. Joan.* (Tract. IX). Non autem potest

l'observation des préceptes, puisque le Sauveur dit, *Joan.*, XIV, 23 : « Si quelqu'un m'aime, il observera mes paroles. » Donc la perfection de la vie ne repose pas sur les préceptes, mais bien sur les conseils.

Mais voici comment le contraire nous est enseigné dans l'Ecriture, *Deut.*, VI, 5 : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur; » et *Levit.*, XIX, 18 : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Tels sont les deux préceptes dont le Seigneur dit, *Matth.*, XXII, 40 : « C'est à ces deux préceptes que se réduisent toute la loi et tous les prophètes. » Or la perfection de la charité, sur laquelle repose la perfection elle-même de la vie chrétienne, consiste en ce que nous aimions Dieu de tout notre cœur et notre prochain comme nous-mêmes. Donc il paroît bien que la perfection consiste dans l'observation des préceptes.

(CONCLUSION. — La perfection de la charité consiste principalement et essentiellement dans les préceptes; elle consiste dans les conseils d'une manière seulement secondaire et instrumentale.)

La perfection peut être regardée comme résidant dans une chose de deux manières : de soi, d'abord, et d'une manière essentielle; puis, par accident et d'une manière secondaire. De soi et essentiellement la perfection de la vie chrétienne consiste dans la charité, dans l'amour de Dieu avant tout, dans l'amour du prochain ensuite; et c'est sur ce double amour que portent les deux principaux préceptes de la divine loi, comme nous l'avons dit, quest. XLIV, art. 2 et 3. Or l'amour de Dieu et du prochain ne tombe pas sous le précepte, dans une certaine mesure seulement, si bien que l'excédant appartienne au conseil; nous le voyons par la forme même du précepte, laquelle emporte l'idée de perfection; ainsi, quand il est dit : « Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur; » car totalité et perfection se confondent, dit le Philosophe, *Phys.*, III, 64; et de même quand il est dit : « Vous aimerez le prochain comme

charitas inchoari ante observationem præceptorum, quia, ut dicitur *Joan.*, XIV : « Si quis diligit me, sermonem meum servabit. » Ergo perfectio vitæ non attenditur secundùm præcepta, sed secundùm consilia.

Sed contra est, quod dicitur *Deuter.*, VI : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; » et *Levit.*, XIX, dicitur : « Diliges proximum tuum sicut teipsum. » Hæc autem sunt duo præcepta de quibus Dominus dicit, *Matth.*, XXII : « In his duobus præceptis universa lex pendet et prophetæ. » Perfectio autem charitatis, secundùm quam dicitur vita christiana esse perfecta, attenditur secundùm hoc quòd Deum ex toto corde diligamus, et proximum sicut nosipsos. Ergo videtur quòd perfectio consistat in observantia præceptorum.

(CONCLUSIO. — Charitatis perfectio principaliter et essentialiter consistit in præceptis; secundariò autem et instrumentaliter in consiliis.)

Respondeo dicendum, quòd perfectio dicitur in aliquo consistere dupliciter : uno modo per se et essentialiter, alio modo secundariò et accidentaliter. Per se quidem et essentialiter consistit perfectio christianæ vitæ in charitate, principaliter quidem secundùm dilectionem Dei, secundariò autem secundùm dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum est (qu. 44, art. 2 et 3). Non autem dilectio Dei et proximi cadit sub præcepto secundùm aliquam mensuram, ita quòd id quod est plus sub consilio remaneat, ut patet ex ipsa forma præcepti, quæ perfectionem demonstrat, ut cùm dicitur : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo; » totum enim et perfectum idem sunt, secundùm Philosophum in III. *Physic.* (text. 64); et cùm dicitur : « Diliges proximum tuum sicut teip-

vous-même, » puisque chacun s'aime autant qu'il est possible de s'aimer. Voilà pourquoi l'Apôtre dit, I *Tim.*, I, 5 : « La fin du précepte, c'est la charité. » La fin n'admet pas de mesure, la mesure ne s'emploie que dans les moyens, *Polit.*, I. Le médecin ne mesure pas jusqu'à quel point il guérira; mais il mesure les remèdes et le régime à prescrire pour arriver à la guérison. Il résulte donc clairement de tout cela que la perfection consiste essentiellement dans les préceptes; ce qui fait dire à saint Augustin, *De perfec. Just.*, cap. 8 : « Pourquoi donc cette perfection ne seroit-elle pas commandée à l'homme, quoique nul ne la possède dans cette vie ? » D'une manière secondaire et pour ainsi dire instrumentale, la perfection consiste dans les conseils, lesquels se rapportent tous à la charité, aussi bien que les préceptes, mais d'une manière différente. Les préceptes autres que ceux de la charité ont pour but d'écarter tout ce qui est contraire à cette vertu, tout ce qui est incompatible avec elle; tandis que les conseils ont pour but d'écarter simplement ce qui fait obstacle à l'acte même de la charité, sans être précisément contraire à cette vertu; ainsi, par exemple, l'état de mariage, le soin des affaires temporelles, et autres choses du même genre. C'est là ce qui fait dire à saint Augustin, *Enchirid.*, cap. CXXI : « Tous les préceptes divins, comme celui-ci, *Vous ne commettrez pas la fornication;* et tout ce qui, sans être de précepte, nous est néanmoins conseillé d'une manière spéciale, comme quand il est dit : *Il est bon à l'homme de n'avoir point de femme*, tous ces préceptes et ces conseils, nous les observons avec rectitude, quand nous les rapportons à l'amour de Dieu et du prochain à cause de Dieu, soit dans ce siècle, soit dans le siècle futur. » C'est encore là ce qui faisoit dire au saint abbé Moyse, *Collat. Patrum*, I, 7 : « Les jeûnes, les veilles, la méditation des Ecritures, la nudité et le renoncement à toutes ses aises, ce n'est pas la perfection, c'est le moyen de l'acquérir. » Ce n'est pas, en effet, dans ces pratiques mêmes que consiste la fin où tend la discipline dont elles

---

sum ; » unusquisque enim seipsum maximè diligit. Et hoc ideo est, quia « finis præcepti charitas est, » ut Apostolus dicit I. *ad Tim.*, I. In fine autem non adhibetur aliqua mensura, sed solùm in his quæ sunt ad finem, ut Philosophus dicit in I. *Polit.*, sicut medicus non adhibet mensuram quantum sanet, sed quantâ medicinâ vel dietâ utatur ad sanandum. Et sic patet quòd perfectio essentialiter consistit in præceptis. Unde Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ* (ratiocinat. 17) : « Cur ergo non præciperetur homini ista perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat ? » Secundariò autem et instrumentaliter perfectio consistit in consiliis; quæ omnia sicut et præcepta ordinantur ad charitatem, sed aliter et aliter. Nam præcepta alia à præceptis charitatis ordinantur ad removendum ea quæ sunt charitati contraria, cum quibus scilicet charitas esse non potest; consilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actûs charitatis, quæ tamen charitati non contrariantur sæcularium, et alia hujusmodi. Unde Augustinus dicit in *Enchirid.* (cap. 121): « Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum est: *Non mœchaberis;* et quæcumque non jubentur, sed speciali consilio monentur, ex quibus unum est: *Bonum est homini mulierem non tangere,* tunc rectè fiunt cùm referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum, et in hoc sæculo et in futuro. » Et inde est quod in *Collationibus Patrum* dicit abbas Moyses (collat. I, cap. 7) : « Jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium fa-

font partie, elles ne sont que des moyens pour arriver à cette fin. Le même pieux cénobite avoit dit auparavant que nous devons monter par ces degrés pour arriver à la perfection de la charité (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles du Sauveur nous tracent, d'une part, la voie de la perfection, quand il dit : « Allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres; » et, d'autre part, nous montrent en quoi la perfection consiste, quand il ajoute : Et suivez-moi. » C'est là également la pensée de saint Jérôme, *Super Matth.* : « Comme il ne suffit pas d'abandonner les choses du siècle, Pierre ajoute, *et nous vous avons suivi*, ce qui indique la perfection. » Sur cette parole du Sauveur : « Suivez-moi, » saint Ambroise dit : « Il lui ordonne de le suivre, non d'une manière physique, mais par les sentiments de l'ame; » ce qui n'a lieu que par la charité. Ainsi donc la forme toute seule des paroles évangéliques nous montre que les conseils sont comme des instruments pour acquérir la perfection; car, en disant : « Si vous voulez être parfaits, allez, vendez tous vos biens.... » C'est comme s'il disoit : en faisant ces choses, vous parviendrez à cette fin.

2° Saint Augustin, dans son livre déjà cité, *De perfect. Just.*, s'exprime encore ainsi : « La perfection de la charité est commandée à l'homme, ici-bas, par la raison qu'on ne sauroit courir dans le droit chemin, quand on ignore où il faut courir. Et comment le sauroit-on, si cela ne nous étoit indiqué par aucun précepte? Mais, comme ce qui tombe sous un précepte peut être accompli de diverses manières, on ne prévarique pas

(1) A cette question, dont nous avons maintenant la vraie solution théologique : « La perfection réside-t-elle dans les préceptes, ou dans les conseils, » beaucoup de lecteurs, parmi ceux-là même qui ne sont pas étrangers à la science religieuse, auroient répondu, nous croyons pouvoir l'affirmer sans crainte, que la perfection réside essentiellement dans les conseils. La démonstration que nous venons de lire et qui se corrobore par la réponse aux arguments, nous montre que c'est là une erreur. Et, si notre observation est fondée, comme on ne sauroit guère le révoquer en doute, cette erreur subsiste encore dans un grand nombre d'esprits, sinon d'une manière théorique et doctrinale, du moins d'une manière assez enracinée dans la conviction et la pratique. Or, cette erreur n'est pas sans danger, tout inoffensive qu'elle paroisse au premier abord; elle peut jeter les ames dans de funestes illusions, en leur faisant

cultatum, non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt; » quia non in ipsis consistit disciplinæ illius finis, sed per illa pervenitur ad finem. Et suprà præmisit quòd ad perfectionem charitatis istis gradibus ascendere nitimur.

Ad primum ergo dicendum, quòd in illis verbis Domini aliquid ponitur quasi via ad perfectionem, hoc scilicet quod dicitur : « Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus; » aliud autem subditur in quo perfectio consistit, scilicet quod dicit : « Et sequere me. » Unde Hieronymus dicit *super Matth.*, quòd « quia non sufficit tantùm relinquere, Petrus adjungit quod perfectum est : Et secuti sumus te. » Ambrosius autem super illud *Luc.*, V : « Sequere me, » dicit : « Sequi jubet, non corporis gressu, sed mentis affectu, » quod fit per charitatem. Et ideo ex ipso modo loquendi apparet, quòd consilia sunt quædam instrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur : « Si vis perfectus esse, vade, vende, etc., » quasi dicat : « Hoc faciendo ad hunc finem pervenies. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De perfectione justitiæ* (ut suprà), « perfectio charitatis homini in hac vita præcipitur, quia non rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? Cùm autem id quod cadit sub præcepto, diversimodè possit impleri, non efficitur transgressor præ

contre ce précepte par cela seul qu'on ne le remplit pas de la manière la plus parfaite; il suffit à la rigueur qu'on le remplisse d'une manière quelconque. » La perfection de l'amour divin tombe donc en général sous un précepte, de telle sorte, comme le dit saint Augustin, qu'on n'en exclut pas même la perfection de la patrie; mais on ne transgresse pas le précepte, quand d'une certaine manière on s'efforce d'atteindre à la perfection de l'amour. Or le plus bas degré dans l'amour divin, c'est qu'on n'aime rien plus que Dieu, ni contre Dieu, ni autant que Dieu. Celui qui n'atteint pas ce degré n'accomplit nullement le précepte. Il est un autre degré dans la perfection de l'amour auquel on ne peut s'élever durant le cours de cette vie, comme nous l'avons dit dans le précédent article; et il est évident qu'on ne transgresse pas le précepte parce qu'on n'atteint pas précisément ce degré; on ne le transgresse pas non plus quand on n'atteint pas les degrés intermédiaires, pourvu qu'on ait atteint le plus bas.

3° De même que l'homme possède la perfection de sa nature aussitôt qu'il est né, du moins en ce qui regarde l'espèce, et s'élève cependant à une autre sorte de perfection par les développements successifs que l'âge amène; de même il est dans la charité une perfection qui constitue seulement l'espèce de cette vertu, et qui consiste à aimer Dieu par-dessus toutes choses et à ne rien aimer qui lui soit contraire; et de plus il y a une autre sorte de perfection que la charité peut avoir même dans cette vie, et à laquelle on s'élève par une sorte d'accroissement spirituel, comme, par exemple, quand un homme renonce à des choses permises pour se consacrer avec plus de liberté au service de Dieu.

négliger ou même abandonner les devoirs sérieux de la vie, pour les pousser dans des voies extraordinaires. On ne sauroit trop être persuadé que les vertus solides sont le vrai fondement de la perfection, et que bien des chrétiens, dans les états les plus ordinaires, dépassent en perfection plusieurs de ceux qui ont embrassé les conseils évangéliques.

---

cepti aliquis ex hoc quòd non optimo modo implet, sed sufficit quòd quocumque modo impleat illud. » Perfectio autem divinæ dilectionis universaliter quidem cadit sub præcepto, ita quòd etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit Augustinus; sed transgressionem præcepti evadit, qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit (1). Est autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil supra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur. A quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Est autem alius gradus perfectæ dilectionis qui non potest impleri in via, ut dictum est (art. 2), à quo qui deficit, manifestum est quòd non est transgressor præcepti; et similiter non est transgressor præcepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut homo habet quamdam perfectionem suæ naturæ statim cùm nascitur, quæ pertinet ad rationem speciei, est autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur; ita etiam est quædam perfectio charitatis pertinens ad ipsam speciem charitatis, ut scilicet Deus super omnia diligatur, et nihil contra eum ametur; est autem alia perfectio charitatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod spirituale augmentum pervenit, putà cùm homo etiam à rebus licitis abstinet, ut liberiùs divinis obsequiis vacet.

(1) Colligitur tum ex prædicto libro *De perfectione justitiæ*, super eamdem ratiocinationem actaram; tum expressiùs *De spiritu et littera*, cap. ult.

ARTICLE IV.

Par cela même qu'on est parfait est-on dans un état de perfection?

Il paroît que quiconque est parfait se trouve par là même dans un état de perfection. 1° Tout comme on parvient à la perfection corporelle par les développements successifs que le corps a pris; on doit par un accroissement spirituel s'élever à une perfection analogue, comme il vient d'être dit à la fin du dernier article. Mais quand le corps a fini de grandir, on dit qu'un homme est dans l'état de l'âge parfait. Il semble donc également qu'après l'accroissement spirituel et quand on est devenu parfait, on soit par là même dans un état de perfection.

2° C'est en vertu du même principe qu'une chose se meut d'un contraire à l'autre, et, du moins au plus, *Physic.*, V, 19. Mais quand un homme passe du péché à la grace, on dit avec raison qu'il change d'état, puisque l'état de péché se distingue de l'état de grace. Donc il paroît également que lorsqu'un homme va d'une grace inférieure à une grace plus élevée, tant qu'enfin il arrive à être parfait, cet homme doit se trouver dans un état de perfection.

3° On acquiert un état par cela même qu'on est délivré de la servitude. Or par la charité on est délivré de la servitude du péché; car « la charité couvre tous les péchés, » comme il est dit, *Prov.*, X. Mais c'est sur la charité que la perfection repose, d'après ce qui a été démontré art. 1. Donc il paroît bien que du moment où l'on est parfait, on possède par là même un état de perfection.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est qu'il y a des hommes qui sont dans un état de perfection et qui toutefois sont entièrement dénués de grace et de charité; ainsi, les mauvais évêques ou les mauvais religieux. Donc, par la raison des contraires, il doit y avoir des hommes

---

ARTICULUS IV.

Utrùm quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd quicumque est perfectus, sit in statu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum spirituale pervenitur ad perfectionem spiritualem, ut dictum est (art. 8, ad 3). Sed post augmentum corporale aliquis dicitur esse in statu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quòd post augmentum spirituale, cùm quis jam adeptus est perfectionem, sit in statu perfectionis.

2. Præterea, eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad majus, ut dicitur in V. *Physic.* (text. 19). Sed quando aliquis transmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare statum, prout distinguitur status culpæ à statu gratiæ. Ergo videtur quòd pari ratione cùm aliquis proficit de minori gratia ad majorem, quousque perveniat ad perfectum, quòd adipiscatur perfectionis statum.

3. Præterea, statum adipiscitur aliquis ex hoc quòd à servitute liberatur. Sed per charitatem aliquis liberatur à servitute peccati, quia « universa delicta operit charitas, » ut dicitur *Prov.*, X. Sed perfectus dicitur aliquis secundùm charitatem, ut dictum est (art. 1). Ergo videtur quòd quicumque habet perfectionem, ex hoc ipso habeat perfectionis statum.

Sed contra est, quòd aliqui sunt in statu perfectionis qui omnino charitate et gratiâ carent, sicut mali episcopi aut mali religiosi. Ergo videtur quòd è contrario aliqui habent perfectio-

qui possèdent la perfection de la vie sans être dans un état de perfection.

(CONCLUSION. — Rien n'empêche qu'il y ait des hommes parfaits, qui ne sont pas néanmoins dans un état de perfection, et des hommes très-imparfaits, quoique se trouvant dans un état de perfection.)

L'état, comme nous l'avons dit plus haut, quest. CLXXXIII, art. 1, implique une condition de servitude ou de liberté. Or la servitude et la liberté spirituelles peuvent être considérées dans un homme sous un double aspect : dans ce qui se passe au dedans, et dans ce qui se passe au dehors. Et comme, d'après ce qui est dit, I *Reg.*, XVI, 7, « Les hommes voient seulement ce qui paroît au dehors, tandis que Dieu regarde le fond du cœur, » il s'ensuit que dans la disposition intérieure de l'homme, la condition de son état spirituel n'est déterminée que par le jugement de Dieu; et que dans ce qui touche à l'extérieur, cet état est déterminé par rapport à l'Eglise. C'est sous ce rapport seulement que nous parlons ici des états; ce que nous avons en vue, c'est la beauté qui revient à l'Eglise de la diversité des états qu'elle comprend. Il est à remarquer qu'aux yeux des hommes, pour que quelqu'un entre dans un état de liberté ou de servitude, il faut avant tout qu'un lien soit formé ou brisé. En effet, de ce qu'un homme en sert un autre, il ne s'ensuit pas qu'il soit esclave, puisque les hommes libres peuvent eux-mêmes servir, selon cette parole de l'Apôtre, *Galat.*, V, 13 : « Servez-vous réciproquement en esprit de charité. » Pareillement, de ce qu'un homme ne sert plus, il ne s'ensuit pas qu'il soit libre, comme on le voit par les esclaves qui s'enfuient. Celui-là est esclave à proprement parler qui est lié à la servitude; et celui-là est libre, qui ne subit pas un semblable lien. Il faut, en second lieu, que les obligations qui nous lient soient contractées avec une certaine solennité, comme les hommes en mettent toujours à ce qui doit avoir parmi eux une perpétuelle durée. Ainsi donc, on est proprement

---

nem vitæ, qui tamen non habent perfectionis statum.

(CONCLUSIO. — Nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui in statu perfectionis minimè sunt; et aliquos esse in statu perfectionis, qui perfecti nequaquam sunt)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 183, art. 1), status propriè pertinet ad conditionem libertatis vel servitutis. Spiritualis autem libertas vel servitus potest in homine attendi dupliciter : uno modo secundùm id quod interiùs agitur; alio modo secundùm id quod agitur exteriùs. Et quia, ut dicitur I. *Reg.*, XVI, « homines vident ea quæ parent, sed Deus intuetur cor, » inde est quòd secundùm interiorem hominis dispositionem accipitur conditio spiritualis statûs in homine per comparationem ad judicium divinum; secundùm autem ea quæ exteriùs aguntur, accipitur spiritualis status in homine per comparationem ad Ecclesiam. Et sic nunc de statibus loquimur, prout scilicet ex diversitate statuum quædam Ecclesiæ pulchritudo consurgit. Est autem considerandum quòd quantum ad homines, ad hoc quòd aliquis adipiscatur statum libertatis vel servitutis, requiritur primò quidem obligatio aliqua vel absolutio. Non enim ex hoc quòd aliquis servit alicui, efficitur servus, quia etiam liberi serviunt, secundùm illud *ad Galat.*, V : « Per charitatem spiritûs servite invicem. » Neque etiam ex hoc quòd aliquis desinit servire, efficitur liber, sicut patet de servis fugitivis. Sed ille propriè est servus, qui obligatur ad serviendum, et ille est liber qui à servitute absolvitur. Secundò requiritur quòd obligatio prædicta cum aliqua solemnitate fiat, sicut et cæteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam solemnitas adhibetur. Sic

dans un état de perfection, non parce qu'on possède actuellement la charité parfaite, mais parce qu'on s'est obligé d'une manière perpétuelle et avec une certaine solennité, aux choses qui sont de perfection. Or il arrive que des hommes s'obligent à des choses qu'ils n'observent pas plus tard, et que d'autres pratiquent ce à quoi ils ne se sont pas obligés, comme on le voit, *Matth.*, XXI, par l'exemple de ces deux fils qui, lorsque leur père leur a dit: « allez travailler à la vigne, répondent, l'un : je ne veux pas, puis y va néanmoins; et l'autre : j'y vais, et n'y va pas. » Rien n'empêche donc que certains individus non engagés dans un état de perfection, ne soient parfaits, et que d'autres qui y sont engagés ne soient plus oumoins imparfaits (1).

Je réponds aux arguments : 1° Par l'accroissement corporel un homme acquiert la perfection qui tient à la nature; il parvient donc par là à un état naturel, si l'on considère surtout, que « ce qui est selon la nature est en quelque sorte immuable, » *Ethic.*, V, 10, par la raison que la nature a un mode d'être déterminé. Et, de même, par l'accroissement spirituel, un homme acquiert intérieurement et selon le jugement de Dieu, un état de perfection réelle. Mais pour ce qui regarde les distinctions établies dans l'Eglise, on n'acquiert un état de perfection que par un accroissement qui se manifeste dans les choses extérieures.

2° Cette raison ne s'applique également qu'à l'état intérieur. Et cependant, quand un homme passe du péché à la grace, il passe de la servi-

(1) Il faut distinguer l'état de perfection de la perfection elle-même. L'état, tel qu'on doit l'entendre ici et qu'il a été expliqué plus haut, est une profession extérieure, qui a sans doute pour objet de consacrer la perfection acquise ou de nous faire acquérir la perfection, mais qui n'emporte pas nécessairement cette possession actuelle ou ce progrès réel. La perfection considérée dans son essence ne dépend d'aucune forme déterminée, n'est le privilége exclusif d'aucune position officielle dans la société religieuse; elle consiste dans le degré de charité où une ame est parvenue; c'est la manière d'être intrinsèque de cette ame, non vis-à-vis de l'Eglise, « qui ne juge pas du dedans, » mais vis-à-vis de Dieu, « qui voit à découvert le fond même de notre cœur. »

---

ergo et in statu perfectionis propriè dicitur aliquis esse, non ex hoc quòd habet actum dilectionis perfectæ, sed ex hoc quòd obligat se perpetuò cum aliqua solemnitate ad ea quæ sunt perfectionis. Contingit etiam quòd aliqui se obligant ad id quod non servant, et aliqui implent ad quod se non obligaverunt, ut patet *Matth.*, XXI (1), de duobus filiis, quorum unus patri dicenti : « Operare in vinea, » respondit : « Nolo; » et postea abiit, alter autem respondens ait : « Eo, » et non ivit. Et ideo nihil prohibet aliquos esse perfectos, qui non sunt in statu perfectionis, et aliquos esse in statu perfectionis, qui tamen non sunt perfecti.

Ad primum ergo dicendum, quòd per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam; et ideo adipiscitur naturæ statum, præsertim quia « quod est secundùm naturam quodammodo immutabile est; » in quantum natura determinatur ad unum. Et similiter per augmentum spirituale, interiùs aliquis adipiscitur statum perfectionis quantum ad divinum judicium. Sed quantum ad distinctiones ecclesiasticorum statuum, non adipiscitur aliquis statum perfectionis, nisi per augmentum in his quæ exteriùs aguntur.

Ad secundum dicendum, quòd illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen cum aliquis transit de peccato in gratiam, transit de servitute ad libertatem, quod

(1) Parabolicè, non historicè; nam *parabolam* vocant Patres, etsi Evangelium non exprimat, ut vers. 28 videre est, contra Judæos legis observantiam promittentes, nec tamen facientes

tude à la liberté ; ce qui n'a pas lieu quand il fait simplement un progrès dans la grace, à moins qu'il ne s'oblige à cela d'une manière extérieure.

3° Voilà encore une raison qui ne s'applique qu'à l'état intérieur. Et, encore pouvons-nous dire que, si la charité diversifie l'état de servitude et de liberté spirituelles, un simple accroissement de charité ne produit pas le même effet.

ARTICLE V.

Les religieux et les prélats sont-ils dans un état de perfection ?

Il paroît que les religieux et les prélats ne sont pas dans un état de perfection. 1° L'état de perfection se distingue de l'état caractérisé par le commencement et par le progrès. Or certains hommes ne sont pas spécialement consacrés à ces deux dernières sortes d'états. Donc il ne doit pas y en avoir non plus qui soient consacrés à l'état de perfection.

2° L'état extérieur doit répondre à l'état intérieur; car sans cela il y auroit mensonge, le mensonge ne se commettant pas seulement par de fausses paroles, mais aussi par des œuvres feintes, comme le dit saint Ambroise dans l'un de ses sermons. Or il y a des prélats ou des religieux qui n'ont pas intérieurement la perfection de la charité. Si donc les religieux et les prélats se trouvent tous dans un état de perfection, il s'ensuit que ceux d'entre eux qui ne sont pas réellement parfaits, se trouvent en état de péché mortel, comme des hommes de dissimulation et de mensonge.

3° La perfection, comme il a été dit plusieurs fois, consiste dans la charité. Or la charité la plus parfaite se trouve sans doute dans les martyrs, selon cette parole du Sauveur, *Joan.*, XV, 13 : « Nul ne peut témoi-

---

non contingit per semplicem profectum gratiæ, nisi cum aliquis obligat se ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quòd illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem statum. Et tamen, licet charitas variet conditionem spiritualis servitutis et libertatis, hoc tamen non facit charitatis augmentum.

ARTICULUS V.

Utrùm religiosi et prælati sint in statu perfectionis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd prælati et religiosi non sint in statu perfectionis. Status enim perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed non sunt aliqua genera hominum deputata specialiter statui proficientium vel etiam incipientium. Ergo videtur quòd nec etiam debeant esse aliqua genera hominum deputata statui perfectionis.

2. Præterea, status exterior debet interiori statui respondere; alioquin incurritur mendacium, quod non solum est in falsis verbis, sed etiam in simulatis operibus, ut Ambrosius dicit in quodam sermone (1). Sed multi sunt prælati vel religiosi, qui non habent interiorem perfectionem charitatis. Si ergo omnes religiosi et prælati sint in statu perfectionis, sequitur quòd quicumque eorum non sunt perfecti, sint in peccato mortali, tanquam simulatores et mendaces.

3. Præterea, perfectio secundum charitatem attenditur; ut suprà habitum est (art. 1). Sed perfectissima charitas videtur esse in martyribus, secundùm illud *Joan.*, XV : « Majorem dilectionem nemo habet quam ut animam

(1) Refertur in *Decretis*, Causâ XXII, qu. 5, cap. *Cavete*, ut ex Sermone de Abraham. Est autem Sermo pro Dominica in Passione, cujus initium est : *Scitote fratres*, explicando quomodo se Abrahæ filios falsò dicant Judæi, qui Abrahæ opera non faciant.

gner un plus grand amour à ses amis qu'en donnant sa vie pour eux; » et sur cette parole de saint Paul, *Hebr.*, XII : « Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang, » la Glose dit : « Nul amour sur la terre n'est plus parfait que celui auquel les saints martyrs sont parvenus, eux qui ont versé leur sang en luttant contre le péché. » Donc il paroît que la perfection de l'état doit plutôt être attribuée aux martyrs, qu'aux religieux et aux évêques.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Denis, *Eccles. Hierarch.*, cap. 5 et 6; car il attribue d'abord la perfection aux évêques comme devant la posséder à un plus haut degré; puis aux religieux, qu'il appelle moines ou thérapeutes, mot qui signifie serviteurs par excellence ou serviteurs de Dieu (1).

(Conclusion. — Les religieux et les prélats sont dans un état de perfection; non certes qu'ils doivent se donner comme étant actuellement parfaits, mais parce qu'ils doivent faire profession de tendre à la perfection.)

Pour constituer un état de perfection, avons-nous dit dans le dernier article, il faut une obligation perpétuelle et solennellement contractée d'embrasser les choses de perfection. Or ces deux conditions se trouvent dans les religieux et dans les évêques. Les religieux, en effet, s'engagent par vœu à s'abstenir des choses temporelles, dont ils eussent pu licitement user sans cela, et ils pratiquent ce renoncement dans le but de mieux servir Dieu, ce qui constitue bien la perfection de la vie présente. C'est ce qui fait dire à saint Denis, dans le dernier chapitre du livre cité plus haut : « Les uns se nomment thérapeutes, à raison de leur consécration pure et entière au service de Dieu; les autres se nomment moines, à raison de cette vie indivisible et solitaire qui, par la contemplation des

(1) L'institution monastique, dans ses éléments constitutifs, dans ses principaux caractères, dans ses tendances élevées, remonte à l'origine du christianisme. Depuis que la loi d'amour a été donnée à la terre, il y a eu des hommes qui, poussés par le désir de la pratiquer dans

---

suam ponat quis pro amicis suis; » et super illud *ad Hebr.*, XII : « Nondum enim usque ad sanguinem, » etc. dicit Glossa : « Perfectior in hac vita nulla dilectio est ea, ad quam sancti Martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certaverunt. » Ergo videtur quod magis debeat perfectionis status attribui martyribus, quam religiosis et Episcopis.

Sed contra est, quod Dionysius in cap. V. *Eccles. hierarch.*, attribuit perfectionem Episcopis tanquam *perfectioribus*. Et in IV cap. ejusdem libri attribuit perfectionem religiosis, quos vocat *monachos* vel *therapeutas*, id est, *Deo famulantes* tanquam *perfectis*.

(Conclusio. — Religiosi et prælati sunt in statu perfectionis, non quasi seipsos profitentes perfectos, sed se ad perfectionem tendere.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, (art. 1), ad statum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ sunt perfectionis cum aliqua solemnitate. Utrumque autem horum competit et religiosis et Episcopis. Religiosi enim se voto astringunt ad hoc quod à rebus secularibus se abstineant, quibus licitè uti poterant, ad hoc quòd liberius Deo vacent, in quo consistit perfectio præsentis vitæ. Unde Dionysius dicit cap. VI. *Eccles. Hierarch.*, de religiosis loquens : « Alii quidem *therapeutas* (id est, Dei famulos) ex puro Dei servitio et famulatu; alii vero monachos ipsos nominant, ex indivisibili et singulari vita uniente ipsos ex indivisibilium sanctis convolutionibus (id est

choses indivisibles, les rapproche de l'unité divine et de l'aimable perfection de Dieu. » De plus, ils contractent cette obligation avec une certaine solennité marquée par leur profession et les bénédictions de l'Eglise; ce qui fait ajouter à saint Denis : « Voilà pourquoi la société sainte, en les enrichissant de cette grace de perfection, les accompagne de ses invocations et de ses pieuses cérémonies. » Pareillement, les évêques, de leur côté, s'obligent à embrasser les choses de perfection, en prenant sur eux le devoir pastoral, puisqu'il appartient au pasteur de donner sa vie pour son troupeau, comme il est dit, *Joan.*, X. C'est dans ce sens qu'il faut entendre cette parole de saint Paul, I *Tim.*, *ult.*, 12 : « Ayant fait une bonne confession devant un grand nombre de témoins;.... » c'est de l'ordination qu'il s'agit ici, comme le dit la Glose. A cette profession se joint une consécration accompagnée d'une certaine solennité, comme on le voit par ces autres paroles de l'Apôtre, II *Tim.*, I, 6 : « Ressuscitez en vous la grace de Dieu, qui vous a été donnée par l'imposition de nos mains; » ce que la Glose entend encore de la grace de l'épiscopat. Et voici ce que dit saint Denis, dans le livre et le passage que nous avons déjà indiqués : « Celui qui arrive au suprême degré du sacerdoce, c'est-à-dire l'évêque, reçoit sur la tête pendant son ordination le livre qui renferme la très-sainte parole de Dieu, ce qui signifie qu'il participe dès-lors à la vertu totale de la sainte hiérarchie, et que non-seulement il doit éclairer les autres par ses discours et ses actions, mais qu'il pourra transmettre le même pouvoir (1). »

toute sa perfection, ou fatigués par les désordres de la société et craignant les embûches du monde, se sont ensevelis dans la solitude et le recueillement. L'Aréopagyte les nomme θεραπευτὰς, ce qui veut dire simplement *serviteurs*. C'est la tradition et l'usage des auteurs chrétiens qui en ont fait le nom exclusif de serviteur de Dieu qui avoit embrassé un état de vie spécialement et publiquement voué à la perfection évangélique. Le nom de *moine*, μοναχὸς, qui leur est donné par le même Père, n'exprime pas seulement la solitude où ils vivoient, comme le mot semble le dire, mais encore leur séparation du monde et leur union avec Dieu.

(1) Il y a donc quelque chose de commun entre les évêques et les moines, c'est que les uns et les autres sont liés au culte de la perfection par des engagements indissolubles et solen-

contemplationibus) ad Deiformem unitatem et amabilem Deo perfectionem. » Horum etiam obligatio fit cum quadam solemnitate professionis et benedictionis. Unde et ibidem subdit Dionysius : « Propter quod perfectissimam ipsis donans gratiam sancta legislatio, quadam ipsos dignata est sanctificativa invocatione. » Similiter etiam episcopi obligant se ad ea quæ sunt perfectionis, pastorale assumentes officium, ad quod pertinet ut animam suam ponat pastor pro ovibus suis ; sicut dicitur *Joan.*, X. Unde Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, ult. : « Confessus bonam confessionem coram multis testibus, » id est, « in sua ordinatione, » ut Glossa ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam solemnitas, consecrationis simul cum professione prædicta, secundum illud II. *ad Timoth.*, I : « Resuscites gratiam Dei quæ est in te per impositionem manuum mearum ; » quod Glossa exponit de gratia episcopali. Et Dionysius dicit V. cap. *Eccles. hierarch.*, quòd « summus sacerdos, » id est, episcopus, « in sua ordinatione habet eloquiorum super caput sanctissimam superpositionem, ut significetur quòd ipse est participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, et quòd ipse non solum sit illuminativus omnium, quod pertinet ad sanctas locutiones et actiones, sed quod etiam hoc aliis tradat. »

Je réponds aux arguments : 1° Le commencement et le progrès ne sont jamais recherchés pour eux-mêmes, mais bien pour l'état parfait. C'est donc uniquement à ce dernier état que certains hommes sont consacrés par une obligation spirituelle et une certaine solennité.

2° Quand on embrasse un état de perfection on ne fait pas profession par là d'être actuellement parfait, mais seulement d'aspirer à la perfection. On peut expliquer dans ce sens ce que dit l'Apôtre, *Philip.*, III, 12 : « Ce n'est pas que j'aie saisi ma récompense ou que je sois déjà parfait; je poursuis ma course pour arriver enfin à ce but. » Puis il ajoute : « Qui que nous soyons ayant embrassé un état de perfection, tels doivent être nos sentiments. » On ne se rend donc coupable ni de dissimulation ni de mensonge parce qu'on ne sera pas encore parfait après avoir embrassé un état de perfection; on n'encourroit ce reproche qu'en renonçant formellement au désir de la perfection.

3° Le martyre consiste dans l'acte de charité le plus parfait; mais un acte de perfection ne suffit pas pour constituer un état parfait, comme nous l'avons dit dans le précédent article.

ARTICLE VI.

Tous les prélats ecclésiastiques sont-ils dans l'état de perfection ?

Il paroît que tous les prélats ecclésiastiques sont dans l'état de perfection. 1° Saint Jérôme expliquant l'épître à Tite, dit ceci : « Autrefois le prêtre étoit la même chose que l'évêque; » puis il ajoute : « De même donc que les prêtres savent que, selon la coutume de l'Eglise, ils doivent être soumis à celui qui leur est préposé; de même les évêques doivent savoir que c'est cette coutume, plutôt que la disposition réelle du Sei-

nellement contractées. Nous verrons plus tard ce qui les distingue les uns des autres, même par rapport à cet état parfait auquel ils sont également voués.

Ad primum ergo dicendum, quòd inchoatio et augmentum non quæritur propter se, sed propter perfectionem. Et ideo ad solum perfectionis statum aliqui homines cum quadam obligatione et solemnitate assumuntur.

Ad secundum dicendum, quòd homines statum perfectionis assumunt non quasi profitentes seipsos perfectos esse, sed profitentes se ad perfectionem tendere. Unde et Apostolus dicit *ad Philip.*, III : « Non quòd jam comprehenderim, aut jam perfectus sim ; sequor autem si quo modo comprehendam. » Et postea subdit : « Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. » Unde non committit aliquis mendacium vel simulationem ex hoc quòd aliquis non est perfectus qui statum perfectionis assumit, sed ex eo quòd ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad tertium dicendum, quòd martyrium in actu perfectissimo charitatis consistit ; actus autem perfectionis non sufficit ad statum faciendum, ut dictum est (art. 4).

ARTICULUS VI.

Utrùm omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd omnes prælati ecclesiastici sint in statu perfectionis. Dicit enim Hieronymus *super Epistolam ad Titum :* « Olim idem presbyter qui et episcopus ; » et postea subdit : « Sicut ergo presbyteri sciunt se, Ecclesiæ consuetudine, ei qui sibi præpositus fuerit, esse subditos ; ita Episcopi noverint se, magis consuetudine quàm dispositionis Dominicæ veritate, presbyteris

gneur, qui les a rendus supérieurs aux prêtres; ils doivent donc gouverner l'Eglise de concert avec eux. » Or les évêques sont dans l'état de perfection. Donc les prêtres ayant charge d'ames, y sont aussi.

2° De même que les évêques sont investis du soin des ames dans leur consécration, les curés et les archidiacres le sont également, eux dont il est dit, *Act.*, VI : « Voyez parmi vous, mes frères, sept hommes d'une sagesse reconnue.... » Ce à quoi la Glose ajoute : « Les Apôtres annonçoient par là que l'Eglise alloit établir sept diacres, appelés à un grade supérieur, et qui seroient comme des colonnes autour de l'autel. » Donc il paroît que ces diacres sont aussi dans l'état de perfection.

3° Comme les évêques sont obligés à donner leur vie pour leur troupeau, les prêtres ayant charge d'ames et les archidiacres y sont obligés aussi. Or cela rentre dans la perfection de la charité, comme nous venons de le dire, art. 2. Donc il paroît que les curés et les archidiacres sont dans un état de perfection.

Mais voici comment saint Denis exprime le contraire, *De Hierarch. Eccl.*, cap. 5 : « L'ordre des pontifes amène la consommation et la perfection; celui des prêtres donne et répand la lumière; celui des autres ministres purifie et sépare. » On voit par là que la perfection est uniquement attribuée aux évêques.

(Conclusion. — Ce ne sont pas tous les prélats ecclésiastiques, mais les évêques seuls, qui se trouvent dans l'état de perfection.)

Dans les prêtres et les diacres qui ont charge d'ames il y a deux choses à considérer, l'ordre et la charge. L'ordre a nécessairement pour but un devoir à remplir dans les fonctions sacrées; d'où vient ce que nous avons dit plus haut que la distinction des ordres dépendoit de celle des offices. Du moment donc où l'on reçoit un ordre sacré, on reçoit également le pouvoir d'exercer quelques fonctions saintes. Mais on ne contracte pas

---

esse majores, et in communi debere Ecclesiam regere. » Sed Episcopi sunt in statu perfectionis. Ergo et presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea, sicut episcopi suscipiunt curam animarum cum consecratione, ita etiam presbyteri curati et archidiaconi, de quibus super illud *Act.*, VI : « Considerate, fratres, viros boni testimonii septem, » etc. dicit Glossa : « Hic decernebant Apostoli per Ecclesiam constitui septem diaconos qui essent sublimioris gradus, et quasi columnæ, proximi circa aram. » Ergo videtur quòd ipsi etiam sint in statu perfectionis.

3. Præterea, sicut episcopi obligantur ad hoc quòd animam suam ponant pro ovibus suis, ita et presbyteri curati et archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem charitatis, ut supra dictum est (art. 2). Ergo videtur quòd etiam presbyteri curati et archidiaconi sint in statu perfectionis.

Sed contra est, quod Dionysius dicit in quinto capite *Eccles. hierarch.* : « Pontificum quidem ordo consummativus et perfectivus; Sacerdotum autem illuminativus et lucidativus; Ministrantium vero purgativus et discretivus. » Ex quo patet quòd perfectio solis episcopis attribuitur.

(Conclusio. — Non omnes prælati, sed soli episcopi in statu perfectionis sunt.)

Respondeo dicendum, quòd in presbyteris et in diaconis curam habentibus animarum, duo possunt considerari, scilicet ordo et cura. Ordo autem ipse ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis; unde suprà dictum est (qu. 183, art. 3, ad 3), quòd distinctio ordinum sub distinctione officiorum continetur. Unde per hoc quòd aliqui suscipiunt sacrum ordinem, acci-

pour cela l'obligation d'embrasser un état parfait, si ce n'est en tant que, selon la discipline de l'Eglise occidentale, on fait vœu de continence en recevant un ordre sacré, ce qui est une des choses qui rentrent dans la perfection, comme nous le verrons quest. CLXXXVI, art. 4. Il est donc évident que par là même qu'on a reçu un ordre sacré, on n'est pas absolument placé dans un état de perfection, quoique la perfection intérieure soit requise pour en exercer dignement les fonctions. Pareillement, la charge dont on est investi ne fait pas non plus que l'on soit dans un état de perfection; car on ne contracte pas en l'acceptant l'obligation d'un vœu perpétuel par rapport au soin des ames, on peut y renoncer, soit en embrassant un état religieux, ce que l'on peut faire même sans la permission de son évêque, comme on le voit, *Decret. causa,* XIX, quæst. II; soit en renonçant simplement à sa paroisse pour recevoir une prébende qui n'emporte pas charge d'ames; mais le changement exige alors la permission de l'évêque, permission qui ne pourroit jamais être donnée si la charge impliquoit un état de perfection, d'après cette parole de l'Evangile, *Luc.*, IX : « Celui qui ayant mis la main à la charrue regarde en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu. » Voilà pourquoi les évêques ne peuvent, comme étant dans l'état de perfection, abandonner la charge épiscopale sans l'autorisation du souverain Pontife, auquel seul il appartient aussi de dispenser des vœux perpétuels; et cette autorisation ne peut encore être accordée que pour certaines causes dont il sera parlé plus tard. Il résulte donc clairement de là que tous les prélats ecclésiastiques ne sont pas dans l'état de perfection, et que les évêques seuls s'y trouvent (1).

(1) Si l'on veut examiner de près l'énoncé de la question, la manière dont elle est résolue, les arguments sur lesquels la solution est appuyée, on verra que l'objet immédiat et direct de l'auteur n'étoit pas de démontrer la supériorité d'ordre, d'office et de juridiction que les évêques ont sur les simples prêtres, sur ceux-là même qui ont charge d'ames. La thèse va directement à prouver que les uns sont dans un état de perfection, et non les autres. Il est vrai néanmoins que cette différence ou cette inégalité renferme implicitement la supériorité dont il s'agit, ou bien en la supposant comme principe, ou bien en l'établissant par voie de con-

---

piunt potestatem quosdam sacros actus perficiendi. Non autem obligantur ex hoc ipso ad ea quæ sunt perfectionis, nisi quatenus apud Occidentalem Ecclesiam in susceptione sacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod est unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur (qu. 186, art. 4). Unde patet quòd ex hoc quòd aliquis accipit sacrum ordinem, non ponitur simpliciter in statu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quòd aliquis digne hujusmodi actus exerceat. Similiter etiam nec ex parte curæ quam suscipiunt, ponuntur in statu perfectionis; non enim obligantur ex hoc ipso vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant, sed possunt eam deserere, vel transeundo ad religionem, etiam absque licentia episcopi, ut habetur in *Decretis*, XIX. Causâ, qu. 2; vel etiam cum licentia episcopi potest aliquis archidiaconus archidiaconatum vel parochiam dimittere, et simplicem præbendam accipere sine cura, quod nullo modo liceret, si esset in statu perfectionis. « Nemo enim mittens manum ad aratrum et respiciens retro, aptus est regno Dei, » ut dicitur *Luc.*, IX. Episcopi autem quia sunt in statu perfectionis, non nisi auctoritate summi Pontificis (ad quem etiam solum pertinet in votis perpetuis dispensare) possunt episcopalem curam deserere, et ex certis causis, ut infra dicetur. Unde manifestum est, quòd non omnes prælati sunt in statu perfectionis, sed soli episcopi.

Je réponds aux arguments : 1° Quand il s'agit des prêtres et des évêques il faut savoir distinguer le nom et la chose. Sous le rapport du nom, autrefois on confondoit assez souvent les prêtres et les évêques. On les nommoit évêques à cause de leur surveillance, comme le remarque saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 19, et prêtres, ce qui en grec veut dire anciens ou vieillards. C'est ainsi que l'Apôtre applique indistinctement ce nom aux uns et aux autres quand il dit, I *Tim.*, 5 : « Que les prêtres qui président avec sagesse reçoivent un double honneur. » Il en fait de même du nom d'évêque; ainsi quand il dit aux anciens de l'église d'Ephèse, *Act.*, XX, 28 : « Veillez sur vous-mêmes et sur tout le troupeau, au milieu duquel l'Esprit saint vous a placés comme évêques pour diriger l'Eglise de Dieu. » Mais dans la réalité il y eut toujours une distinction entre eux, même du temps des apôtres, comme on le voit dans saint Denis, *De Hierarch. Eccl.*, cap. 5; et de plus, sur ce texte de l'Evangile, *Luc.*, X : « Après cela le Seigneur désigna soixante-dix de ses disciples, » la Glose dit : « De même que l'ordre des évêques se trouve dans les Apôtres, de même celui des Prêtres, qui vient ensuite, nous est montré dans les soixante-douze disciples. » Dans la suite des temps, afin d'éviter les schismes, il devint nécessaire de désigner ces deux ordres par des noms différents; ceux qui composent le premier furent nommés évêques, et ceux qui composent le second, prêtres. Affirmer que les prêtres ne diffèrent pas des évêques, c'est une chose que saint Augustin range au nombre des hérésies, *De hæres.*, LIII; les Aériens prétendoient, au témoignage de ce Père, qu'il n'existe aucune différence entre les prêtres et les évêques (1).

séquence, suivant le point de vue où l'on se trouve placé. Le premier argument que l'auteur se propose, montre evidemment qu'il en est ainsi; et la réponse à cet argument mérite, à raison de cela, une attention particulière.

(1) Quelques éditeurs et commentateurs de la *Somme* avoient lu *Ariens*, au lieu d'*Aériens*. C'est là une grave erreur, qu'on eût aisément évitée, en se conformant au manuscrit original

---

Ad primum ergo dicendum, quòd de presbytero et episcopo dupliciter loqui possumus : uno modo, quantum ad nomen; et sic olim non distinguebantur episcopi et presbyteri. Nam *episcopi* dicuntur ex eo quòd superintendunt, sicut dicit Augustinus XIX. *De Civit.* (cap. 19); *Presbyteri* autem in Græco dicuntur quasi *seniores*. Unde et Apostolus communiter utitur nomine *Presbyterorum*, quantum ad utrosque, cum dicit I. *ad Timoth.*, V : « Qui benè præsunt presbyteri duplici honore digni habeantur; » et similiter etiam nomine *Episcoporum*; unde dicit *Act.*, XX. presbyteris Ephesinæ Ecclesiæ loquens : « Attendite vobis et universo gregi, in quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam Dei. » Sed secundum rem semper inter eos fuit distinctio, etiam tempore Apostolorum, ut patet per Dionysium V. cap. *Eccles. hierarch.*; et *Luc.*, X. super illud : « Post hæc autem designavit Dominus, » etc. dicit Glossa (1) : « Sicut in Apostolis forma est episcoporum, sic in septuaginta duobus discipulis forma est presbyterorum secundi ordinis. » Postmodum tamen ad schisma vitandum, necessarium fuit ut etiam nomina distinguerentur, ut scilicet majores dicerentur *Episcopi*, minores autem *presbyteri*. Dicere autem presbyteros non differre ab episcopis inter dogmata hæretica numerat Augustinus in lib. *De hæresib.* (hæres. LIII), ubi dicit quòd Aeriani dicebant « presbyterum ab episcopo nulla differentia discerni. »

(1) Bedæ nomine prænotata, qui sic juxta præsentem sensum subdit quòd *primis Ecclesiæ temporibus, ut apostolica scriptura testis est, utrique* Presbyteri *ac* Episcopi *vocabantur.*

2° Le soin du troupeau qui forme chaque diocèse incombe principalement à l'évêque; puis les curés et les archidiacres en administrent les diverses parties sous son autorité. De là vient que sur ces paroles de l'Apôtre, I *Cor.*, XII : « Les uns s'occupent des secours à donner, les autres du gouvernement,.... » la Glose dit : « Ces secours sont donnés aux chefs par d'autres ministres; ainsi Tite aidoit l'Apôtre, les archidiacres aident les évêques. Le gouvernement dont il s'agit ici est celui des plus humbles personnes; ainsi les prêtres sont chargés d'instruire le peuple. » Saint Denis dit, en outre, à l'endroit que nous venons de citer : « Comme la hiérarchie tout entière se résume en Jésus-Christ, chaque fonction se résume dans le chef particulier de cette divine hiérarchie, c'est-à-dire dans la personne de l'évêque. » Il est dit en outre dans le Droit, *Causa* XVI, quæst. 1 : « Tous les prêtres et tous les diacres doivent veiller attentivement à ne rien faire en dehors de l'autorité de l'évêque. » D'où il résulte clairement qu'ils sont par rapport à l'évêque comme les baillis et les chefs inférieurs par rapport au roi. Aussi, de même que parmi les

de l'ouvrage. L'hérésie que saint Thomas combat dans cette réponse, n'est point d'Arius, le célèbre hérésiarque d'Alexandrie, mais bien d'un de ses sectateurs nommé Aérius. « Celui-ci étoit prêtre, comme le rapporte saint Augustin, et il avoit brigué l'épiscopat; mais ayant été repoussé de cette dignité, il embrassa l'arianisme. Aux erreurs connues des Ariens, il ajouta ses erreurs personnelles, qui formèrent dans la grande secte, une secte nouvelle, à laquelle il donna son nom. Aérius enseignoit entr'autres choses, qu'il ne falloit ni prier ni offrir le saint sacrifice pour les morts, que des jeûnes solennellement établis ne devoient pas être observés, mais que chacun peut jeûner quand il le juge convenable, pour que les chrétiens n'aient pas l'air d'être encore sous la loi, et enfin que les prêtres ne différoient pas des évêques. » Ce n'étoit pas comme Arien, quoiqu'il le fût, d'après ce que nous venons de dire, qu'Aérius soutenoit ces funestes doctrines; elles étoient de son invention, à moins toutefois qu'il ne les eût empruntées à des hérésiarques antérieurs, autres qu'Arius, ce qui est bien dans le génie de l'hérésie à toutes les époques.

Un fait certain, c'est qu'elles ont été toutes renouvelées par le protestantisme. La dernière erreur en particulier, celle qui est l'objet de la réponse actuelle, a donné naissance à la secte des Presbytériens, si puissante encore en Angleterre, malgré la prépondérance de ce qu'on appelle là l'Eglise établie. Elle est également professée par plusieurs des autres sectes qui fractionnent à l'infini le parti protestant. La vérité catholique opposée à cette erreur est devenue, par cela même, comme il arrive toujours, l'objet des investigations les plus savantes et de démonstrations que rien ne sauroit désormais ébranler. Dans l'impossibilité de les reproduire ici, d'une manière même succincte, disons seulement qu'on peut les trouver dans la plupart des théologiens, au sujet du sacrement de l'ordre, et surtout dans les plus célèbres disciples de saint Thomas, tels que Suarez, Billuart, etc.... Ajoutons enfin que l'Eglise a consacré la doctrine traditonnelle et l'a définie dans le concile de Trente.

Ad secundum dicendum, quòd episcopi principaliter habent curam ovium suæ diœcesis; presbyteri autem curati et archidiaconi habent aliquas subministrationes sub episcopis. Unde super illud I. *ad Corinth.*, XII : « Alii opitulationes, alii gubernationes, » dicit Glossa : « opitulationes, id est, eos qui majoribus ferunt opem, ut Titus Apostolo, vel Archidiaconi episcopis; Gubernationes, scilicet minorum personarum prælationes, ut presbyteri sunt qui plebi documento sunt. » Et Dionysius dicit V. cap. *Eccles. hierarch.*, quòd « sicut universam hierarchiam videmus in Jesu terminatam, ita unamquamque functionem in proprio divino hierarcha, id est, episcopo. » Et 16, qu. 1, dicitur : « Omnibus presbyteris et diaconis attendendum est, ut nihil absque proprii episcopi licentia agant. » Ex quo patet quòd ita se habent ad episcopum, sicut Balivi vel præpositi ad Regem. Et propter hoc, sicut in mundanis

puissances terrestres, le roi seul est institué par une bénédiction solennelle, tandis que les autres sont simplement délégués; de même dans l'Eglise la charge épiscopale est inaugurée par une consécration solennelle, tandis que celle de l'archidiacre ou du curé est le résultat d'une simple commission; et si ces derniers sont consacrés solennellement c'est dans la réception même des saints ordres, avant de recevoir une charge quelconque.

3° Les curés et les archidiacres n'ayant pas, comme nous l'avons dit, la charge principale du troupeau, mais seulement une administration partielle qui leur est confié par l'évêque, ce n'est pas à eux qu'appartient principalement le devoir pastoral, ni par suite, l'obligation de donner leur vie pour leurs brebis, mais seulement en tant qu'ils ont une part de la charge pastorale. Ils remplissent donc un office qui tient de l'état de perfection, sans être eux-mêmes placés dans cet état

ARTICLE VII.

L'état des religieux est-il plus parfait que celui des prélats?

Il paroît que l'état des religieux est plus parfait que celui des prélats. Voici ce que le Seigneur a dit, *Matth.*, XIX, 21 : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres; » c'est ce que les religieux font. Or les évêques ne sont pas tenus à suivre ce conseil; car il est dit, *Causa*, XII, quæst. 1 : « Les évêques peuvent, s'ils le jugent à propos, laisser à leurs héritiers leurs biens propres ou acquis. » Donc les religieux sont dans un état plus parfait que les évêques.

2° La perfection consiste plutôt dans l'amour de Dieu que dans celui du prochain. Or l'état religieux a directement l'amour de Dieu pour objet;

---

potestatibus solus Rex benedictionem solemnem accipit, alii vero per simplicem commissionem instituuntur; ita etiam in Ecclesia, cura episcopalis cum solemnitate consecrationis committitur, cura autem archidiaconatus vel plebanatus cum simplici injunctione; consecrantur tamen in susceptione ordinis, etiam antequam curam habeant.

Ad tertium dicendum, quòd sicut plebani et archidiaconi non habent principaliter curam, sed administrationem quamdam secundum quòd eis ab episcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter pastorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, sed in quantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis statum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd status religiosorum sit perfectior quam status prælatorum. Dominus enim dicit *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus; » quod faciunt religiosi. Non autem ad hoc tenentur episcopi; dicitur enim XII, qu. 1 : « Episcopi de rebus propriis vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, hæredibus suis si voluerint derelinquant. » Ergo religiosi sunt in perfectiori statu quam episcopi.

2. Præterea, perfectio principalius consistit in dilectione Dei quàm in dilectione proximi. Sed status religiosorum directè ordinatur ad di-

(1) De his etiam infrà, qu. 85, art. 8; et *Quodlib.*, III, art. 17; et *Opusc.*, XVIII, cap. 17, et 19; et in *Matth.*, XIX, col. 12.

c'est même du service de Dieu et de ses rapports avec lui qu'il tire son nom, comme le remarque saint Denis, *De Hierarch. Eccl.*, cap. 6; tandis que l'état des évêques paroît surtout avoir pour objet l'amour du prochain; ils veillent à sa garde comme leur nom même l'indique, selon la remarque de saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 19. Il paroît donc que l'état des religieux est plus parfait que celui des évêques.

3° L'état des religieux se rapporte à la vie contemplative, laquelle a la prééminence sur la vie active. Et c'est à celle-ci que se rapporte l'état des évêques; car saint Grégoire dit, *Pastor.*, I, 7 : « Voulant se rendre utile au prochain dans la vie active, le prophète Isaïe recherche le ministère de la prédication; aspirant au contraire à demeurer étroitement uni à son Créateur par la vie contemplative, Jérémie cherche à décliner un semblable ministère. » Donc l'état des religieux paroît plus parfait que celui des évêques.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Nul ne peut, en effet, passer d'un état plus élevé à un état inférieur, puisque ce seroit là regarder en arrière. Or on peut passer de l'état religieux à l'épiscopat; car il est dit, *Causa*, dist. XVIII, quæstione 1 : « L'ordination sainte fait d'un moine un évêque. » Donc l'état des évêques est plus parfait que celui des religieux.

(Conclusion. — L'état de perfection déterminé par la dignité des prélats et des évêques est plus élevé et plus parfait que celui de la profession religieuse.)

Selon la parole de saint Augustin, *Genes. ad lit.*, XII, 16 : « L'être actif est toujours plus noble que l'être passif. » Or dans l'ordre de perfection, d'après l'Aréopagite, il faut d'abord placer les évêques, puis

---

lectionem Dei; unde et ex Dei servitio et famulatu nominantur, ut Dionysius dicit, VI. cap. *Eccles. hierarch.* Status autem episcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi; cujus curæ superintendunt; unde et nominantur, ut patet per Augustinum XIX. *De Civ. Dei* (cap. 19). Ergo videtur quòd status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

3. Præterea, status religiosorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior est quam vita activa, ad quam ordinatur status episcoporum; dicit enim Gregorius in *Pastor.* (art. 6, 1, cap. 7), quòd « per vitam activam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Hieremias, amori Conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat contradicit. » Ergo videtur quòd status religiosorum sit perfectior quam status episcoporum.

Sed contra, nulli licet à majori statu ad minorem transire; hoc enim esset retro aspicere. Sed potest aliquis à statu religionis transire ad statum episcopalem; dicitur enim Causâ XVIII. qu. 1, *Statutum est*, quòd « sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Ergo status episcoporum est perfectior quam status religiosorum.

(Conclusio. — Potior et perfectior est status perfectionis in prælatis et episcopis quam in religiosis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 16). « Semper agens præstantius est patiente (1). » In genere autem perfectionis, secundum Dionysium, episcopi se habent *ut perfectiores*, religiosi autem *ut perfecti*; quorum unum per-

(1) Non sic expressè tamen, sed sic æquivalenter tantùm, quòd semper *agens est præstantius eo de quo aliquid agit.*

viennent les religieux; et cela parce que l'état des premiers est caractérisé par un principe actif, et que celui des seconds l'est par un principe passif (1). D'où il résulte évidemment que l'état est plus parfait dans les évêques que dans les religieux.

Je réponds aux arguments : 1° Le renoncement à ses biens peut être considéré sous un double rapport : dans l'acte même, d'abord, et ce n'est pas de la sorte que la perfection peut essentiellement consister dans un tel renoncement; ce n'est là qu'un instrument de perfection, comme nous l'avons dit plus haut, art. 3. Rien n'empêche donc qu'on ne soit dans un état de perfection sans s'être dépouillé de ses biens, ce qu'il faut dire aussi des autres observances extérieures. En second lieu, on peut considérer ce renoncement dans la préparation du cœur, de telle sorte que l'on soit toujours prêt à tout abandonner et distribuer aux pauvres dans un cas de nécessité. C'est là ce qui tient directement à la perfection; et de là ces paroles de saint Augustin, *De quæst. Evang.*, II, 11 : « Le Seigneur nous montre que les enfants de la sagesse ne placent leur justice ni dans l'abstinence ni dans le manger, mais bien dans l'égalité d'ame avec laquelle on supporte la pénurie ; » ce qui faisoit dire à l'Apôtre, *Philip.*, IV, 12 : « Je sais être dans l'abondance et souffrir le besoin. » Les évêques sont surtout tenus à regarder comme peu de chose tous leurs biens relativement à l'honneur de Dieu et au salut de leur troupeau, de telle sorte qu'ils soient prêts à les donner aux pauvres, s'il le faut, ou bien à supporter avec joie qu'ils leur soient injustement ravis.

2° Si les évêques portent leur attention et leurs soins sur ce qui regarde l'amour du prochain, cela doit provenir de la force même de leur amour pour Dieu; d'où vient que le Seigneur demanda d'adord à Pierre s'il l'ai-

(1) Cela revient à dire que les évêques sont constitués par Dieu pour être dans l'Eglise une source de perfection; ils doivent la procurer et la produire dans les autres; tandis que les religieux ont seulement l'obligation de travailler à devenir eux-mêmes parfaits.

---

tinet ad actionem, alterum autem ad passionem. Unde manifestum est quòd status perfectionis potior est in episcopis quam in religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quòd abrenuntiatio propriarum facultatum dupliciter considerari potest : uno modo secundum quod est in actu ; et sic in ea non consistit essentialiter perfectio ; sed est quoddam perfectionis instrumentum, sicut suprà dictum est (art. 3). Et ideo nihil prohibet statum perfectionis esse sine abrenuntiatione propriorum, sicut etiam dicendum est de aliis exterioribus observantiis. Alio modo potest considerari secundum præparationem; ut scilicet homo sit paratus, si fuerit opus, omnia dimittere vel distribuere. Et hoc pertinet directè ad perfectionem; unde Augustinus dicit in lib. *De quæstion. evang.* (lib. 2, cap. 11) : « Ostendit Dominus, filios sapientiæ intelligere non in abstinendo nec in manducando esse justitiam, sed in æquanimitate tolerandi inopiam ; » unde et Apostolus dicit *ad Philip.*, IV : « Scio et abundare, et penuriam pati. » Ad hoc autem maxime tenentur episcopi, quòd omnia sua pro honore Dei et salute sui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus sui gregis largiendo, vel rapinam bonorum suorum cum gaudio sustinendo.

Ad secundum dicendum, quòd hoc ipsum quod episcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ ; unde Dominus primo à Petro quæsivit an eum diligeret, et postea

moit, pour lui confier ensuite le soin de son troupeau; ce qui fait dire à saint Grégoire, *Pastor.*, I, 3 : « Si la charge pastorale est un témoignage d'amour, celui qui possédant les vertus nécessaires refuse néanmoins la charge du troupeau, demeure par lui-même convaincu de ne pas aimer le divin Pasteur. » En effet, c'est une plus grande preuve d'amour, de servir non-seulement l'ami, mais encore les autres en son nom, que de servir simplement l'ami lui-même.

3° Voici ce que dit encore saint Grégoire, *ibid.*, II, 1 : « Sans doute, le prélat doit agir avant tout, mais il doit aussi plus que tous s'attacher à la contemplation; » car il lui appartient non-seulement de prier pour lui-même, mais de se livrer aussi à la contemplation pour l'instruction des autres; » ce qui fait dire au même saint Grégoire, *Super Ezech.*, homil. V, que c'est aux hommes parfaits sortant de la contemplation, que s'appliquent ces paroles du psaume XLIV : « Ils répandront sur les autres la mémoire de votre suavité. »

ARTICLE VIII.

Les prêtres ayant charge d'ames et les archidiacres sont-ils dans un plus haut état de perfection que les religieux?

Il paroît que les prêtres ayant charge d'ames et les archidiacres sont dans un plus haut état de perfection que les religieux. 1° Saint Chrysostôme dit dans son *Dialogue* (1), VI, 4 : « Donnez-moi un religieux tel, je veux bien le supposer, que fut le prophète Elie, nous ne pourrons pas encore le comparer à celui dont la vie est tout entière consacrée au peuple et

(1) C'est sous ce titre qu'on a longtemps désigné le traité de saint Jean Chrysostôme sur le *Sacerdoce*. L'usage a maintenant prévalu de lui donner ce dernier titre, qui a du moins l'avantage d'en faire connoître immédiatement l'objet, et de substituer une expression distincte et caractéristique à un mot vague et indéterminé.

---

ei sui gregis curam commisit. Et Gregorius dicit *in Pastor.* (part. 1, cap. 3) : « Si dilectionis est testimonium cura pastoralis, quisquis virtutibus pollens, gregem Dei renuit pascere, Pastorem summum convincitur non amare. » Hoc autem est majoris dilectionis signum, ut homo propter amicum etiam aliis serviat, quam si soli amico velit servire.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Gregorius dicit *in Pastor.* (part. 2, cap. 1). « Sit præsul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione suspensus; » quia ad ipsos pertinet, non solum propter seipsos, sed propter instructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit *super Ezech.* (homil. V), quòd de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur *Psalm.*, XLIV : « Memoriam suavitatis tuæ eructabunt. »

ARTICULUS VIII.

Utrùm presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd etiam presbyteri curati et archidiaconi sint majoris perfectionis quam religiosi. Dicit enim Chrysostomus in suo dialogo : « Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis ut secundum exaggerationem dicam, Helias fuit, non tamen comparandus est ei qui traditus populis et multorum peccata ferre compulsus, immo-

(1) De his etiam *Quodlib.*, I, art. 14, ad 2; et *Quodlib.*, III, art. 17; et *Opusc.*, XVIII, cap. 20 et 21; et in *Matth.*, XIX, col. 12.

qui doit porter le fardeau des péchés de la multitude, quand celui-ci se maintient inébranlable dans le bien. » Puis bientôt le même docteur ajoute : « Si, pour être agréable à Dieu, je devois choisir entre l'office du prêtre et la solitude du religieux, j'opterois sans hésiter pour le premier de ces états. » Et dans le même livre il dit enfin : « Comparez les travaux du moine aux fonctions sacerdotales remplies avec exactitude, et vous trouverez entre le moine et le prêtre la même différence qui existe entre l'homme privé et un roi. » Il paroît donc que les prêtres ayant charge d'ames sont dans un état plus parfait que les religieux.

2° Saint Augustin, écrivant à Valérius, *Epist.* CXLIII, dit ceci : « Remarquez dans votre religieuse sagesse qu'il n'y a rien dans la vie, et surtout dans un temps comme le nôtre, de plus difficile, de plus laborieux, de plus périlleux que l'office de l'évêque, du prêtre ou du diacre. Mais rien de plus grand aux yeux de Dieu, pourvu qu'on milite dans ces emplois comme notre chef nous le commande. » Les religieux ne sont donc pas dans un état plus parfait que les prêtres et les diacres.

3° Dans une lettre à Aurélius, *Epist.* LXXVI, le même saint Augustin dit : « On ne sauroit trop déplorer le travers qui élève les moines d'une manière si dangereuse et fait aux clercs une si grave injure (travers qui consiste à dire qu'un mauvais moine feroit encore un bon ecclésiastique); puisque même un bon moine ne feroit pas toujours un bon ecclésiastique. » Et un peu plus haut le même Père avoit dit : « Il ne faut pas laisser la voie ouverte aux serviteurs de Dieu (c'est-à-dire aux moines), de se croire aisément en droit de monter à quelque chose de plus parfait (c'est-à-dire à la cléricature), quand d'ailleurs ils se sont détériorés ; » ce qu'ils font en quittant l'état religieux. Donc il paroît que ce dernier état est moins parfait que celui des clercs.

4° Il n'est pas permis de passer d'un état plus parfait à celui qui l'est

---

bilis perseverat et fortis. » Et paulo post dicit : « Si quis mihi proponeret optionem, ubi mallem placere in officio sacerdotali, an in solitudine monachorum, sine comparatione eligerem illud quod prius dixi. » Et in eodem libro dicit : « Si quis bene administrato sacerdotio, illius propositi (scilicet monachalis) sudores conferat, tantum eos distare reperiet, quantum inter privatum distat et regem. » Ergo videtur quòd sacerdotes habentes curam animarum sint perfectiores religiosis.

2 Præterea, Augustinus dicit *in Epist. ad Valerium* (Epist. LXXVI) : « Cogitet religiosa prudentia tua, nihil esse in hac vita (et maximè hoc tempore) difficilius, laboriosius, periculosius episcopi, aut presbyteri, aut diaconi officio. Sed apud Deum nihil beatius, si eo modo militetur quo noster imperator jubet. » Non ergo religiosi sunt perfectiores presbyteris aut diaconis.

3. Præterea, Augustinus dicit *ad Aurelium* (Epist. LXXVI) : « Nimis dolendum est, si ad tam ruinosam superbiam monachos surrigamus, et tam gravi contumelia clericos dignos putamus (ut scilicet dicatur quòd malus monachus bonus clericus est), cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat. » Et paulo ante præmittit : « Non esse viam dandam servis Dei (id est, monachis) ut se faciliùs putent eligi ad aliquid melius, (scilicet clericatum) si facti fuerint deteriores, » scilicet abjecto monachatu. Ergo videtur quòd illi qui sunt in statu clericali sint perfectiores religiosis.

4. Præterea, non licet de statu majori ad minorem transire. Sed de statu monastico trans-

moins. Or un moine peut licitement accepter une fonction sacerdotale qui entraîne charge d'ames, comme on le voit par un décret du pape Gélase, *Causa* XVI, quæst. 1 : « S'il est un moine qui par les mérites d'une vie sainte soit jugé digne du sacerdoce, et si d'ailleurs l'abbé sous lequel il a servi dans la milice du Christ demande qu'il soit ordonné prêtre, il doit être choisi par l'évêque, et on le placera dans le poste qu'on jugera convenable. » Et saint Jérôme n'écrit-il pas au moine Rusticus : « Vivez de telle sorte dans l'état religieux que vous méritiez d'être fait prêtre. » Donc les prêtres ayant charge d'ames et les archidiacres sont dans un état plus parfait que les religieux.

5° Les évêques sont dans un état plus parfait que les religieux, comme on vient de le démontrer. Or les prêtres ayant charge d'ames et les archidiacres, par cela même qu'ils ont une telle charge, ressemblent plus aux évêques que les religieux. Donc ils sont aussi dans un état plus parfait.

6° « L'objet de la vertu est un bien difficile, » *Ethic.*, II. Or il est plus difficile de bien vivre dans les fonctions du sacerdoce, quand il y a charge d'ames, ou dans celles de l'archidiaconat, que dans l'état religieux. Donc les prêtres ayant charge d'ames et les archidiacres sont appelés à une vertu plus parfaite que les religieux.

Mais un canon d'Urbain II, *Causa* XIX, quæst. II, dit, au contraire : « Si quelqu'un menant dans son église et sous l'autorité de l'évêque une vie séculière et jouissant de ses propres biens, est poussé par une inspiration du Saint-Esprit à faire son salut dans un monastère ou sous une règle canonique, conduit qu'il est par une sorte de loi personnelle, rien n'exige qu'il soit empêché par une loi publique. » Or nul n'est amené par la loi de l'Esprit saint, appelée ici loi personnelle, qu'à un état plus parfait. Donc il paroît que l'état des religieux est en réalité plus parfait que celui des prêtres ayant charge d'ames et des archidiacres.

---

ire licet ad officium presbyteri curam habentis, ut patet 16, quæst. 1, ex decreto Gelasii Papæ, qui dicit : « Si quis monachus fuerit qui venerabilis vitæ merito, sacerdotio dignus videatur, et Abbas sub cujus imperio regi Christo militat, illum fieri presbyterum petierit, ab episcopo debet eligi et in loco quo judicaverit ordinari. » Et Hieronymus dicit *ad Rusticum monachum* : « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis. » Ergo presbyteri curati et archidiaconi sunt perfectiores religiosis.

5. Præterea, episcopi sunt in statu perfectiori quàm religiosi, ut ex supra dictis patet. Sed presbyteri curati et archidiaconi ex eo quòd habent curam animarum, similiores sunt episcopis quam religiosi. Ergo sunt majoris perfectionis.

6. Præterea, « virtus consistit circa difficile et bonum, » ut dicitur in II. *Ethic.* Sed difficilius est quòd aliquis benè vivat in officio presbyteri curati, vel archidiaconi, quam in statu religionis. Ergo presbyteri curati vel archidiaconi sunt perfectioris virtutis, quam religiosi.

Sed contra est, quòd dicitur XIX. qu. II, can. *Duæ* (ex Urbano II) : « Si quis in ecclesia sua sub episcopo proprium retinet, et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto, in aliquo monasterio vel regula canonica salvare se voluerit; quia lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut lege publica constringatur. » Sed non ducitur aliquis à lege Spiritus sancti, quæ ibi dicitur *lex privata*, nisi in aliquid perfectius. Ergo videtur quòd religiosi sint perfectiores quam archidiaconi, vel presbyteri curati.

(Conclusion. — Il est vrai que l'état des religieux, qui ont consacré à Dieu leur vie tout entière, l'emporte sous le rapport de la bonté intrinsèque, sur celui des prêtres ayant charge d'ames et des archidiacres; mais, si l'on considère les difficultés qu'entraîne une telle charge, on jugera que l'état de ces derniers est beaucoup plus parfait.)

Quand on veut établir la supériorité d'un état à l'égard d'un autre, on ne doit pas évidemment prendre ce qu'ils ont de commun, mais bien ce en quoi ils diffèrent. Or dans les prêtres ayant charge d'ames et dans les archidiacres, il y a trois choses à considérer : l'état, l'ordre et l'office. Par l'état ils sont séculiers; par l'ordre, prêtres ou diacres; par l'office, c'est la charge des ames qui leur est confiée. Si donc nous supposons d'un côté un religieux ayant en outre l'ordre de diacre ou de prêtre et un office qui emporte charge d'ames, ce qui a lieu pour un grand nombre de moines et de chanoines réguliers, celui-là l'emportera par son état, mais non par les deux autres circonstances. Dans le cas où l'un diffère de l'autre par l'état et l'office, tandis qu'ils sont égaux par l'ordre, comme cela a lieu chez des religieux prêtres ou diacres, mais n'ayant pas charge d'ames, il est évident que l'un sera supérieur à l'autre par l'état, inférieur par l'office, égal par l'ordre. Reste donc à examiner ce qu'il y a de prééminent, de l'état ou de l'office. Là-dessus il y a deux choses à considérer, la bonté et la difficulté. Si donc la comparaison se fait sous le rapport de la bonté, l'état religieux devra l'emporter sur l'office du curé ou de l'archidiacre; car le religieux a consacré sa vie tout entière à l'amour de la perfection, tandis que le curé et l'archidiacre n'ont pas dévoué toute leur vie au soin des ames, comme le fait l'évêque, et de plus parce que ce soin ne repose pas principalement sur eux comme sur l'évêque, et qu'ils n'ont qu'une foible part de la sollicitude de celui-ci, ainsi que nous

---

(Conclusio. — Quanquam religiosorum status, qui totam vitam suam Deo consecraverunt, secundum bonitatem excellentior sit, quam status presbyteri curati ac archidiaconi; secundum difficultatem tamen exercendi animarum curam, longe perfectior est status presbyteri curati ac archidiaconi.)

Respondeo dicendum, quòd comparatio supereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, sed ex ea parte in qua differunt. In presbyteris autem curatis, et archidiaconis, tria est considerare, scilicet *statum*, *ordinem* et *officium*. Ad statum pertinet quòd sæculares sint; ad ordinem, quòd sint sacerdotes vel diaconi; ad officium, quòd curam animarum habeant sibi commissam. Si ergo ex alia parte ponamus statum religiosum, ordine diaconum vel sacerdotem, officio curam animarum habentem, sicut plerique monachi et canonici regulares habent, in primo quidem excellit, in aliis autem par erit. Si autem differat secundus à primo, statu et officio, conveniat autem ordine, sicut sunt religiosi sacerdotes et diaconi, curam animarum non habentes, manifestum est quòd secundus primo erit statu quidem excellentior, officio autem minor, ordine verò æqualis. Est ergo considerandum quæ præeminentia potior sit, utrum status vel officii. Circa quod duo attendenda videntur, scilicet bonitas et difficultas. Si ergo fiat comparatio secundum bonitatem, sic præfertur status religionis officio presbyteri curati vel archidiaconi; quia religiosus totam vitam suam obligat ad perfectionis studium, presbyter autem curatus, vel archidiaconus non obligat totam vitam suam ad curam animarum, sicut episcopus, nec etiam ei competit principalem curam subditorum habere, sicut episcopo, sed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur, ut ex dictis patet (art. 6, ad 2).

l'avons expliqué art. 6. Ainsi donc comparer l'état religieux à cet office, c'est comparer le général au particulier, l'holocauste au sacrifice, lequel est toujours inférieur à l'holocauste; c'est ainsi que s'en explique saint Grégoire, *Super Ezech.*, homil. XX. Voilà pourquoi un concile de Tolède, IV, 49, cité par le Droit, *Causa* XIX, quæst. 1, s'exprime ainsi : « Les ecclésiastiques qui aspirent à la profession religieuse, dès-lors qu'ils veulent entrer dans une vie plus parfaite, seront laissés libres par leurs évêques d'entrer dans un monastère. » Disons toutefois que cette comparaison ne touche qu'au genre même des œuvres; car il peut arriver qu'une œuvre inférieure par son genre devienne plus méritoire par la charité de celui qui l'accomplit. Si l'on considère maintenant les difficultés que présentent la vie religieuse, d'une part, et la charge des ames, de l'autre, cette dernière position est plus ardue, à raison des dangers qui viennent du dehors, bien qu'en elle-même et par rapport au genre spécial de l'œuvre, la vie religieuse soit plus difficile par la rigueur même de l'observance régulière. Mais si l'on parle d'un religieux qui n'est pas dans les ordres, d'un frère convers, par exemple, il est évident que le caractère sacré du prêtre lui donne par rapport à celui-là une incontestable prééminence d'honneur et de dignité. Par les saints ordres, en effet, on est investi du plus auguste ministère, du ministère même des autels, ministère qui exige une plus grande sainteté intérieure que l'état religieux lui-même; car, comme le dit saint Denis, *De hierarch. Ecclesiast.*, cap. 6, « l'ordre monastique doit marcher à la suite de l'ordre sacerdotal et monter à son exemple vers les choses divines. » D'où il suit qu'un clerc constitué dans les ordres sacrés, s'il fait une chose contraire à la sainteté, commet un péché plus grave, toutes choses égales d'ailleurs, que ne le feroit un religieux non engagé dans les ordres sacrés, quoique ce religieux soit astreint à des observances régu-

---

Et ideo comparatio status religionis ad eorum officium est sicut universalis ad particulare, et sicut holocausti ad sacrificium, quod est minus holocausto, ut patet per Gregorium *super Ezech.* (homil. XX). Unde et XIX, Causâ qu. 1, dicitur (ex consilio Toletano IV. cap. 49) : « Clerici qui monachorum propositum appetunt, quia meliorem vitam sequi cupiunt) liberos eis ab episcopis in monasteriis oportet largiri ingressus. » Sed hæc comparatio intelligenda est secundum genus operis; nam secundum charitatem operantis contingit quandoque quòd opus ex genere suo minus existens, magis sit meritorium, scilicet si ex majori charitate fiat. Si verò attendatur difficultas benè conversandi in religione et in officio habentis curam animarum, sic difficilius est bene conversari cum cura animarum propter exteriora pericula, quamvis conversatio religionis sit difficilior quantum ad ipsum genus operis, propter arctitudinem observantiæ regularis. Si verò religiosus etiam ordine careat (sicut patet de conversis religionum) sic manifestum est excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem; quia per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris, ad quòd requiritur major sanctitas interior, quam requirat etiam religionis status; quia, sicut Dionysius dicit VI. cap. *Eccles. hierarch.*, « monasticus ordo debet sequi sacerdotales ordines, et ad eorum imitationem ad divina ascendere. » Unde gravius peccat, cæteris paribus, clericus in sacris ordinibus constitutus, si aliquid contrarium sanctitati agat, quam aliquis religiosus qui non habet ordinem sacrum, quamvis laicus

lières qui n'obligent nullement ceux qui sont dans les ordres sacrés (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il est aisé de répondre brièvement à ces différents textes de saint Jean Chrysostôme, en disant que ce Père ne parle pas du simple prêtre ayant charge d'ames, mais bien de l'évêque, qu'on peut désigner sous le nom de souverain prêtre; et cette explication s'accorde avec le but même du livre, puisque l'auteur s'y propose de se consoler lui-même et de consoler Bazile de ce qu'ils ont été faits évêques. Mais, après cette observation préalable, disons que le saint docteur parle ici de la difficulté des deux états. Il avoit déjà dit : « Quand un pilote se sera trouvé au milieu des flots irrités et qu'il aura sauvé son vaisseau de la tempête, tous lui décerneront à bon droit le titre de pilote parfait. » Puis vient ce que nous avons vu dans l'argument au sujet du religieux, « qui, persévérant immobile dans son état, ne doit nullement être comparé à celui dont l'existence est livrée aux flots populaires; » il en donne aussitôt la raison : « car celui-là a su se diriger dans la tempête, aussi bien que dans le calme. » Comme on le voit, il ne résulte rien de là si ce n'est que l'état de celui qui a charge d'ames est entouré de plus de dangers que l'état religieux; et c'est le signe d'une plus haute vertu que de se maintenir hors d'atteinte dans un danger plus grand. Mais une chose qui dénote également la grandeur de la vertu, c'est qu'on se réfugie dans l'état religieux pour échapper aux dangers du monde; aussi le grand évêque ne dit-il pas simplement : « J'aimerois mieux exercer l'office sacerdotal que vivre dans la vie monastique; » mais bien : « J'aimerais mieux

(1) Il étoit impossible, nous semble-t-il, d'exposer d'une manière plus nette et plus précise ce point délicat de l'enseignement catholique. Les distinctions établies dans ce corps d'article nous montrent comment doit être entendue cette proposition admise et enseignée par tous les théologiens : Inférieur à celui des évêques, l'état religieux est supérieur à celui des prêtres. Nous voyons maintenant en quoi et pourquoi cette supériorité existe. Nous voyons qu'ainsi comprise, elle n'a rien d'injurieux pour le caractère sacerdotal ni pour les fonctions sacrées. Une semblable discussion, non-seulement a le mérite de mettre dans tout son jour une vérité complexe et difficile, sujette à de fausses interprétations et pouvant exciter d'irritantes querelles, mais elle nous paroît encore un modèle parfait de la méthode et de la lucidité qu'une doctrine sûre et une intelligence droite peuvent introduire dans les matières les plus ardues.

---

religiosus teneatur ad observantias regulares, ad quas illi qui sunt in sacris ordinibus, non teneutur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad illas auctoritates Chrysostomi breviter responderi posset, quòd non loquitur de sacerdote curato minoris ordinis, sed de episcopo, qui dicitur summus sacerdos. Et hoc convenit intentioni illius libri, in quo consolatur se et Basilium de hoc quòd erant in episcopos electi. Sed hoc prætermisso dicendum est quòd loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim : « Cùm fuerit gubernator in mediis fluctibus, et de tempestate liberare potuerit, tunc meritò testimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur. » Et post concludit quod suprà positum est de monacho, « qui non comparandus est illi qui traditus populis, immobilis perseverat; » et subdit causam : « Quia sicut in tranquillitate, ita in tempestate gubernavit seipsum. » Ex quo nihil aliud ostendi potest, nisi quòd periculosior est status habentis curam animarum, quàm monachi; in majori autem periculo innocentem se servare est majoris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet quòd aliquis vitet pericula, religionem intrando; unde non dicit quòd « mallet esse in officio sacerdotali quàm in solitudine monachorum, »

me rendre agréable à Dieu dans cet état que dans celui-ci, » par la raison que ce seroit là une plus grande preuve de vertu (1).

2° Ce texte de saint Augustin parle encore évidemment de la difficulté; car plus elle grande, plus elle fait éclater de vertu dans ceux qui gardent une vie pure, comme nous venons de le dire.

3° En cet endroit saint Augustin compare les moines et les clercs sous le rapport de l'ordre, et non sous celui des états.

4° Ceux qui sont choisis dans l'état religieux pour être investis d'un emploi qui emporte charge d'ames, étant déjà constitués dans les ordres sacrés, acquièrent une chose qu'ils ne possédoient pas encore, à savoir cette charge et cet emploi. Mais ils ne perdent pas ce qu'ils possédoient, c'est-à-dire leur état religieux; car il est dit *Decret. Causa*, XVI, quæst. 1: « Les moines qui après avoir longtemps vécu dans les monastères, sont élevés plus tard à l'ordre ecclésiastique, ne doivent nullement renoncer à leur premier état. » Or les prêtres ayant charge d'ames et les archidiacres, quand ils entrent en religion, se dépouillent de cette charge afin de s'élever à un état plus parfait. Et cela nous montre clairement l'excellence respective de l'état religieux. Mais quand de simples religieux sont promus aux ordres sacrés, ils montent évidemment à quelque chose de plus parfait, comme nous venons de le dire, et comme le montre d'ailleurs la parole de saint Jérôme : « Vivez dans le monastère de telle sorte que vous soyez jugé digne d'être prêtre. »

5° Les curés et les archidiacres, sous un rapport, ressemblent plus aux évêques que les religieux, ils ont comme eux charge d'ames, avons-

(1) Quoique « le bien difficile soit l'objet de la vertu, » et, par conséquent, celui du mérite, qui lui-même est la mesure vraie de l'honneur et de la dignité, il ne faut pas en conclure que le bien le plus difficile soit toujours le plus grand. Il suivroit de là, par exemple, que le bien opéré par celui qui a une longue habitude de la vertu, a par cela même moins de mérite et

---

sed quòd « mallet placere in hoc quàm in illo; » quia in hoc est majoris virtutis argumentum.

Ad secundum dicendum, quòd etiam illa auctoritas Augustini manifestè loquitur quantum ad difficultatem, quæ ostendit magnitudinem virtutis in his qui benè conversantur, sicut dictum est (ad 1).

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus ibi comparat monachos clericis, quantum ad distantiam ordinis, non quantum ad distantiam religionis et sæcularis vitæ.

Ad quartum dicendum, quòd illi qui à statu religionis assumuntur ad curam animarum, cùm priùs essent in sacris ordinibus constituti, assequuntur aliquid quod priùs non habebant, scilicet officium curæ. Non autem deponunt quod priùs habebant, scilicet religionis statum; dicitur enim in *Decretis*, XVI (1), qu. 1, de monachis, « qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatûs ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere. » Sed presbyteri curati vel archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiscantur perfectiorem statum. Unde ex hoc ipso excellentia ex parte religionis ostenditur. In hoc autem quòd religiosi laici assumuntur in clericatum et ad sacros ordines, manifestè promoventur ad melius, sicut suprà dictum est; et hoc ostenditur ex ipso modo loquendi, cùm Hieronymus dicit : « Sic in monasterio vive, ut clericus esse merearis. »

Ad quintum dicendum, quòd presbyteri curati et archidiaconi sunt similiores episcopis quàm religiosi, quantum ad aliquid, scilicet

(1) Supple Causâ, cap. *De Monachis*, quod ex Innocentio I, *ad Victricium* Epist. II, prænotatur; ex quo et Gratianus infert quod *Ecclesiis parochianis præficiendi non sunt.*

nous dit, quoique d'une manière seulement secondaire; mais, sous un autre rapport, sous le rapport de l'obligation perpétuelle requise pour l'état de perfection, ce sont les religieux qui ressemblent davantage aux évêques, comme cela résulte clairement de tout ce que nous venons de dire.

6° La difficulté inhérente à l'œuvre ajoute, il est vrai, à la perfection de la vertu; mais la difficulté provenant des obstacles extérieurs diminue bien souvent cette même perfection, ce qui a lieu évidemment quand un homme n'aime pas assez la vertu pour éviter les obstacles qui s'élèvent contre elle, conformément à cette parole de l'Apôtre, I *Corinth.*, IX, 25: « Quiconque doit lutter dans l'arène s'abstient de tout. » Parfois aussi c'est là le signe d'une vertu plus parfaite, ce que l'on voit quand un homme se trouve inopinément ou pour des causes légitimes aux prises avec de tels obstacles, sans se laisser détourner de la vertu. La difficulté inhérente à l'œuvre elle-même est plus grande dans l'état religieux; mais du côté des obstacles elle est plus grande pour ceux qui vivent dans le siècle, puisque les religieux se sont prudemment soustraits à tous les entraînements de ce dernier.

de valeur, puisque l'habitude nous le rend plus aisé. Non; le bien comme tel a sa valeur intrinsèque; la difficulté y ajoute souvent; mais le bien provenant de la difficulté vaincue, est par rapport au premier, accidentel et secondaire.

---

quantum ad curam animarum, quam secundariò habent; sed quantum ad perpetuam obligationem quæ requiritur ad statum perfectionis, similiores sunt episcopo religiosi, ut ex suprà dictis patet (art. 5 et 6).

Ad sextum dicendum, quòd difficultas quæ est ex arduitate operis addit ad perfectionem virtutis; difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis, quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis, putà cùm aliquis non tantùm virtutem amat ut impedimenta virtutis declinare velit, secundùm illud Apostoli, I. *ad Cor.*, IX: « Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet. » Quandoque verò est signum perfectioris virtutis, putà cùm alicui ex inopinato vel ex necessaria causa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen à virtute non declinat, in statu autem religionis est major difficultas ex arduitate operum. Sed in his qui in sæculo vivunt qualitercumque, est major difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religiosi per omnia providè vitaverunt.

QUESTION CLXXXV.

De ce qui regarde l'état des évêques.

Traitons en particulier de ce qui regarde l'état des évêques (1).

Huit questions se présentent à cet égard : 1° Est-il permis de désirer l'épiscopat? 2° Est-il permis de le refuser obstinément? 3° Faut-il choisir le plus parfait pour l'élever à l'épiscopat? 4° Un évêque peut-il se faire religieux? 5° Peut-il s'éloigner physiquement de son troupeau? 6° Peut-il avoir quelque chose en propre? 7° Pèche-t-il mortellement en ne faisant point part aux pauvres des biens ecclésiastiques? 8° Les religieux élevés à l'épiscopat sont-ils tenus à garder les observances régulières?

ARTICLE I.

Est-il permis de désirer l'épiscopat?

Il paroît qu'il est permis de désirer l'épiscopat. 1° L'Apôtre dit, I *Tim.*, III, 1 : « Celui qui désire l'épiscopat désire une œuvre bonne. » Or il est permis et même louable de désirer une œuvre bonne. Donc il est également permis et louable de désirer l'épiscopat.

2° L'état des évêques est plus parfait que celui des religieux, a-t-il été dit dans la question précédente. Or on est louable quand on désire entrer dans l'état religieux. Donc on doit l'être aussi quand on aspire à être évêque.

(1) Nulle question, dans toute la théologie, qui demande à être traitée avec plus d'élévation et de prudence. Mais nous verrons si le docteur qui a si parfaitement tracé ailleurs les devoirs des souverains temporels, sera moins habile ici à parler de la dignité et des obligations des princes de l'Eglise. Le grand théologien n'a pas cru devoir éliminer cette difficile question. Ses

---

QUÆSTIO CLXXXV.

De pertinentibus ad statum episcoporum, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum episcoporum.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm liceat episcopatum appetere. 2° Utrùm liceat episcopatum finaliter recusare. 3° Utrùm oporteat ad episcopatum eligere meliorem. 4° Utrùm episcopus possit ad religionem transire. 5° Utrùm liceat ei corporaliter subditos suos deserere. 6° Utrùm possit habere proprium. 7° Utrùm peccet mortaliter bona ecclesiastica pauperibus non erogando. 8° Utrùm religiosi qui ad episcopatum assumuntur, teneantur ad observantias regulares.

ARTICULUS I.

Utrùm liceat episcopatum appetere.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd liceat episcopatum appetere. Dicit enim Apostolus, I. *ad Timoth.*, III : « Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat. » Sed licitum est et laudabile « bonum opus desiderare. » Ergo etiam laudabile est desiderare episcopatum.

2. Præterea, status episcoporum est perfectior quàm religiosorum status, ut suprà habitum est (qu. 184, art. 7). Sed laudabile est quòd aliquis desideret ad statum religionis transire. Ergo etiam laudabile est quòd aliquis appetat ad episcopatum promoveri.

3° Il est écrit, *Prov.*, XI, 26 : « Celui qui cache son froment sera maudit au milieu des peuples; leurs bénédictions remonteront, au contraire, vers celui qui le vend. » Or celui qui par sa science et par sa vie est digne d'être élevé à l'épiscopat, semble cacher son froment spirituel quand il se soustrait à cette dignité; quand il l'accepte, au contraire, il est mis en demeure de distribuer ce même froment. Donc il paroît louable de désirer l'épiscopat, et blâmable de le fuir.

4° Les actions des saints rapportées par l'Ecriture sainte, nous sont proposées comme autant d'exemples, selon cette parole, *Rom.*, XV, 4 : « Tout ce qui a été écrit l'a été pour notre instruction. » Or il est écrit, *Isa.*, VI, que le prophète s'offrit de lui-même pour remplir le ministère de la prédication, ministère qui regarde surtout les évêques. Désirer l'épiscopat paroît donc une chose louable.

Mais saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 19, dit ainsi le contraire : « Ce poste éminent sans lequel le peuple de Dieu ne pourroit être gouverné, alors même qu'on veut l'occuper comme il convient, on ne peut décemment le désirer. »

Conclusion. — Désirer l'épiscopat peut être une chose bonne ou mauvaise : bonne, si l'on ne se propose qu'un bien spirituel; mauvaise, si c'est l'opulence ou l'éclat extérieur qu'on y recherche.)

On peut considérer trois choses dans l'épiscopat : la première, qui en est l'objet principal et la véritable fin, c'est l'œuvre même dont l'évêque est chargé, œuvre qui porte essentiellement sur l'utilité du prochain, selon cette parole du Sauveur, *Joan.*, *ult.*, 17 : « Paissez mes brebis. » La seconde chose à considérer, c'est l'élévation du rang, puisque l'évêque

principes et sa conscience, sa science et sa vertu, son génie et sa sainteté nous seront des guides sûrs dans la voie où nous allons maintenant le suivre.

---

3. Præterea, *Proverb.*, XI, dicitur : « Qui abscondit frumenta maledicetur in populis; benedictio autem super caput vendentium. » Sed ille qui est idoneus et vitâ et scientiâ ad episcopatum, videtur frumenta spiritualia abscondere (1), si se ab episcopatu subtrahat; per hoc autem quòd episcopatum accipit, ponitur in statu frumenta spiritualia dispensandi. Ergo videtur quòd laudabile sit episcopatum appetere, et vituperabile ipsum refugere.

4. Præterea, facta sanctorum, quæ in sacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, secundùm illud *ad Rom.*, XV : « Quæcumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt. » Sed legitur *Isai.*, VI, quòd Isaias se obtulit ad officium prædicationis, quod præcipuè competit episcopis. Ergo videtur quòd appetere episcopatum sit laudabile.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 19) : « Locus superior sine quo populus regi non potest, etsi ita administretur ut decet, tamen indecenter appetitur. »

(Conclusio. — Episcopatum appetere, et bonum et malum esse potest : bonum quidem, si in eo spiritualis utilitas quæratur; malum verò, si aut opulentia aut temporalis dignitas in episcopatu concupiscatur.)

Respondeo dicendum, quòd in episcopatu tria possunt considerari : quorum unum est principale et finale, scilicet episcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, secundùm illud *Joan.*, ult. : « Pasce oves meas. » Aliud

(1) De quibus locum illum *Proverb.* explicat Beda, dicens quòd *qui sanctæ prædicationis apud se verba retinet, maledicitur in populis, quia in solius culpa silentii pro multorum quos corrigere potuit pœna damnatur, etc.* Sed hoc ipsum ex Gregorio mutuatus est, lib. *De cura pastorali*, part. III, admonit. 26.

est placé au-dessus des autres, selon cette autre parole de l'Evangile, *Matth.*, XXIV, 45 : « Le serviteur prudent et fidèle sera mis par le Seigneur à la tête de la famille. » La troisième, qui n'est qu'une conséquence de celles-là, consiste dans les respects, les honneurs et les biens temporels dont on entoure l'évêque, suivant ce que dit l'Apôtre, I *Tim.*, V, 17: « Les anciens qui président avec sagesse sont jugés dignes d'un double honneur. » Par conséquent, désirer l'épiscopat à raison de ces circonstances extérieures, c'est évidemment une chose illicite, et l'on ne peut y voir que le fait de la cupidité et de l'ambition. C'est ce que le Seigneur reproche aux Pharisiens, *Matth.*, XXIII, 6 : « Ils aiment à occuper les premières places dans les repas, les siéges les plus élevés dans les synagogues, à recevoir des salutations sur la place publique, à être appelés maîtres par les hommes. » Sous le second rapport, à savoir l'élévation du rang, c'est une chose présomptueuse de désirer l'épiscopat; et de là ce reproche que le Seigneur adresse à ses disciples parce qu'ils avoient ambitionné le premier rang, *Matth.*, XX : « Vous savez que les princes des nations les dominent. » Sur quoi saint Chrysostôme dit, *Homil.* LXVI : « Il leur montre par là que c'est une chose gentile ou païenne de désirer la primauté, et il réprime ainsi leur orgueil par cette comparaison prise les mœurs de la gentilité. » Mais désirer être utile au prochain est une chose par elle-même louable et vertueuse; en tant qu'elle se lie néanmoins à la dignité épiscopale et qu'elle implique de la sorte le désir de l'élévation et des honneurs, il y a présomption à vouloir être utile aux autres en leur commandant; on ne doit céder en cela qu'à une nécessité imminente, ce qui fait dire à saint Grégoire, *Pastor.*, I, 8 : « Alors seulement il étoit louable de désirer l'épiscopat quand on savoit à n'en pas douter que c'étoit là se dévouer aux plus graves supplices. » Aussi n'étoit-il pas facile de trouver des hommes qui voulussent accepter

---

autem est altitudo gradûs, quia episcopus super alios constituitur, secundùm illud *Matth.*, XXIV : « Fidelis servus et prudens, quem constituit Dominus super familiam suam. » Tertium autem est quod consequenter se habet ad ista, scilicet reverentia et honor et sufficientia temporalium, secundùm illud I. *ad Timoth.*, V : « Qui benè præsunt presbyteri, duplici honore digni habentur. » Appetere ergo episcopatum ratione hujusmodi circumstantium bonorum, manifestum est quòd est illicitum, et pertinet ad cupiditatem vel ambitionem; unde contra Pharisæos Dominus dicit, *Matth.*, XXIII : « Amant primos recubitus in cœnis, et primas cathedras in synagogis, et salutationes in foro, et vocari ab hominibus Rabbi. » Quantum autem ad secundum, scilicet ad celsitudinem gradûs, appetere episcopatum est præsumptuosum; unde Dominus, *Matth.*, XX, arguit discipulos primatum quærentes, dicens : « Scitis quia principes gentium dominantur eorum. » Ubi Chrysostomus dicit (Homil. LXVI *in Matth.*), quòd « per hoc ostendit quòd gentile est primatus cupere; et sic gentium comparatione eorum animam æstuantem convertit. » Sed appetere proximis prodesse, est secundùm se laudabile et virtuosum; verùm quia, prout est episcopalis actus, habet annexam gradûs celsitudinem, præsumptuosum videtur quòd aliquis præesse appetat ad hoc quòd subditis prosit, nisi manifesta necessitate imminente, sicut Gregorius dicit in *Pastor.* (part. I, cap. 8), quòd « tunc laudabile erat episcopatum quærere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad supplicia graviora pervenire. » (Unde non de facili inveniebatur qui hoc onus assumeret), præsertim

ce fardeau; et encore falloit-il qu'on y fût poussé par un zèle tout divin, selon cette autre parole du même saint Grégoire, *ibid.*, I, 7 : « Le désir d'être utile au prochain fait que le prophète Isaïe aspire d'une manière louable au ministère de la prédication. » Disons toutefois qu'on peut sans présomption désirer d'accomplir de telles œuvres quand il se trouve qu'on en a déjà reçu la charge; on peut même désirer d'être digne de les remplir, de telle sorte que ce soit la bonne œuvre qui devienne l'objet du désir, et non la grandeur ou la primauté. C'est ce que dit également saint Chrysostôme ou plutôt l'auteur de l'*œuvre inachevée* : « C'est une chose bonne sans doute de désirer accomplir une bonne œuvre; mais aspirer aux honneurs de la primauté, c'est une preuve d'orgueil; la primauté appelle celui qui la fuit, elle a horreur de celui qui la désire (1). »

(1) En prenant donc en apparence le contrepied de la célèbre sentence de saint Paul, notre auteur s'est inspiré de son esprit et se trouve avoir parfaitement rendu sa pensée. Tous les commentateurs de l'Ecriture ont interprété ce texte de la même façon. On peut voir en particulier les remarquables paroles de saint Grégoire, pape, citées dans la réponse au premier argument. L'ambition qui prétendroit s'autoriser du mot de l'Apôtre, pour se justifier à ses propres yeux, supposeroit donc une bien grande ignorance ou une insigne mauvaise foi. On ne voudroit pas avouer aux autres, pas même à ses plus intimes confidents, on n'oseroit pas s'avouer à soi-même, pour peu qu'on ait conservé de conscience et de pudeur, qu'on désire precisément les distinctions et les richesses attachées à l'épiscopat. Mais quelle subtilité dans les prétextes ou les excuses de la cupidité, quelles étranges illusions dans les recherches de l'orgueil, quel mélange singulier et mystérieux dans les motifs qui font agir un homme! On se persuade complaisamment obéir à des considérations d'un ordre supérieur, à une sorte d'impulsion divine, et l'on est le triste jouet de séductions humaines et temporelles.

En laissant même de côté les avantages extérieurs, à ne voir dans l'épiscopat que la charge spirituelle, quel est le prêtre ayant les vertus de son état, possédant surtout l'humilité à un degré quelconque, ou même doué d'un sens droit et n'ignorant pas entièrement les choses de la Religion, qui ne frémiroit à la vue d'une telle responsabilité? Croire avoir les éminentes qualités et les vertus exceptionnelles demandées par l'épiscopat, n'est-ce pas prouver évidemment qu'on n'en possède aucune? Souvenons-nous des éloquentes et terribles invectives de saint Bernard contre les ambitieux de son temps. Il est impossible de mieux flétrir les rampantes inspirations de l'orgueil et de mieux dévoiler les frauduleuses manœuvres auxquelles il se livre pour arriver à ses fins. L'ambition dénote toujours un esprit étroit, une ame basse ou un cœur dépravé, souvent la réunion de ces trois vices.

On a vu constamment, dans toute la suite des âges chrétiens, les plus hautes intelligences, les hommes les plus vertueux décliner avec une humilité profonde les honneurs de l'épiscopat. Plusieurs grands saints ont opposé à ces honneurs une invincible résistance. Le pieux docteur que nous venons de nommer et saint Thomas d'Aquin lui-même ont su, pendant toute leur vie, sans blesser le devoir sacré de l'obéissance, résister aux instances réitérées des Papes, qui vouloient les élever sur les siéges les plus hauts placés dans le monde catholique. Les plus illustres évêques dont l'histoire nous ait transmis les grandes actions et les noms glorieux,

---

cùm aliquis charitatis zelo divinitus ad hoc incitatur, sicut Gregorius dicit in *Pastor.* (part. I, cap. 7), quòd « Isaias prodesse proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetiit. » Potest tamen absque præsumptione quilibet appetere talia opera facere, si eum contingeret in tali officio esse, vel etiam se esse dignum ad talia opera exequenda; ita quòd opus bonum cadat sub desiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chrysostomus dicit *super Matth.* (1) : « Opus quidem desiderare bonum, bonum est; primatum autem honoris concupiscere, vanitas est; primatus enim fugientem se desiderat, desiderantem se horret. »

(1) Non verus quidem sicut suprà, sed suppositilius auctor imperfecti operis in *Matth.*, ut Homil. XXXV videre est.

Je réponds aux arguments : 1° Disons avec saint Grégoire, *Pastor.*, I, 8 : « L'Apôtre a prononcé cette parole dans un temps où celui qui étoit placé à la tête des peuples étoit le premier conduit aux supplices et à la mort. » Et dans de telles circonstances, on ne pouvoit rien désirer dans l'épiscopat, si ce n'est la bonne œuvre qu'il implique; ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civ. Dei*, XIX, 19 : « En disant cette parole : Celui qui désire l'épiscopat désire une bonne œuvre, l'Apôtre a voulu nous expliquer ce que l'épiscopat est en réalité, une œuvre, et non précisément un honneur. Ce mot est d'origine grecque, *épi* veut dire *sur*, *scopus* désigne l'attention ou l'intention. Ainsi donc le mot grec ἐπισκοπεῖν, nous pouvons le rendre par *surveiller*; ce qui nous donne clairement à entendre que celui-là n'est pas véritablement évêque qui aime à présider, mais bien celui qui se rend utile. » Et le même saint docteur avoit dit auparavant : « Dans l'activité que nous devons déployer en cette vie, il ne faut désirer ni l'honneur ni la puissance, parce que tout est vain sous le soleil; il ne faut désirer que l'œuvre même qui s'accomplit au moyen de cette puissance et de cet honneur. » Il faut même remarquer avec saint Grégoire, dans le livre cité plus haut, que « l'Apôtre en louant le désir, mais le désir seul de la bonne œuvre, fait aussitôt peser une sorte de terreur sur l'objet même de son éloge, en ajoutant : Il faut qu'un évêque soit irréprochable. C'est comme s'il disoit : Je vous approuve dans votre recherche, mais à une condition, c'est que vous sachiez auparavant ce que vous recherchez. »

2° Il n'en est pas de l'état religieux comme de celui des évêques, et

tels qu'un saint Athanase, un saint Cyprien, un saint Ambroise, un saint Isidore et tant d'autres, avoient eu recours à la fuite, aux prières, aux larmes pour échapper à une telle dignité, et n'avoient cédé, pour ainsi dire, qu'à la violence. Quels exemples et quel enseignement! Les derniers siècles et notre époque elle-même les ont vu plus d'une fois se renouveler, comme une généreuse protestation contre les funestes tendances du présent et un noble souvenir du passé. Il faut relire, à ce sujet, l'éloge que saint Cyprien fait du pape saint Corneille sur sa modestie, son humilité, son abnégation profonde. *Epist.* IV, 52.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in *Pastor.* (part. I, cap. 8), « illo tempore hoc dixit Apostolus, quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur; » et sic nihil aliud erat quod in episcopatu appeti posset nisi bonum opus. Unde Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 19), quòd « Apostolus dicens : *Qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat,* exponere voluit quid sit episcopatus, quia nomen operis est, non honoris. Græcum est enim ; epi quippe *super*, scopus verò *intentio* est. Ergo *episcopein* græcè, si velimus, latinè *superintendere*, possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum qui præesse dilexerit, non prodesse ; » ut enim parum ante præmittit : « In actione non amandus est honor in hac vita, sive potentia, quoniam omnia vana sunt sub sole (1); sed opus ipsum quod per eumdem honorem vel potentiam fit. » Et tamen, ut Gregorius dicit in *Pastor.* (part. I, cap. 8) : « Apostolus laudans desiderium (scilicet boni operis), in pavorem vertit protinus quod laudavit (cùm subjungit) : Oportet autem episcopum irreprehensibilem esse (quasi dicat) : Laudo quod quæritis, sed priùs discite quid quæratis. »

Ad secundum dicendum, quòd non est eadem ratio de statu religionis et de statu episcopali,

(1) Alludendo ad illud Salomonis, *Eccles.*, I, vers. 14 : *Vidi cuncta quæ fiunt sub sole, et ecce universa vanitas.*

cela pour deux raisons : d'abord, parce que la perfection de la vie est préalablement exigée pour entrer dans l'épiscopat, comme cela résulte clairement de ce que le Seigneur demanda trois fois à saint Pierre s'il l'aimoit plus que les autres, avant de lui confier la charge pastorale; tandis que l'état religieux n'exige pas la perfection, étant lui-même la voie pour y parvenir; aussi le Seigneur ne dit-il pas, *Matth.*, XIX : « Si vous êtes parfait, allez, vendez tout ce que vous avez; » mais bien : « Si vous voulez être parfait... » Saint Denis, *De hierarch. eccles.*, cap. V, donne ainsi la raison de cette différence qui existe entre ces deux états : c'est comme principe actif que la perfection doit se trouver dans l'évêque, puisque c'est à lui à perfectionner; elle n'appartient au moine que d'une manière passive, comme à celui qui doit simplement être parfait. Or celui qui doit conduire les autres à la perfection doit évidemment la posséder déjà lui-même, ce qui n'est nullement nécessaire à celui qui doit seulement y être conduit. Mais il y a de la présomption à se croire déjà parfait, tandis qu'il n'y en a point à tendre vers la perfection. En second lieu, celui qui entre dans l'état de religion se met au-dessous des autres pour être guidé dans la carrière de la spiritualité; et c'est là une chose assurément permise à tout le monde. Voilà pourquoi saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIX, 19 : « Le désir de connoître la vérité n'est interdit à personne; c'est là l'objet d'un louable repos. » Celui, au contraire, qui est élevé à l'épiscopat n'est constitué en dignité que pour avoir soin des autres. Et nul ne doit s'arroger un tel honneur, ni assumer de lui-même une telle charge, selon cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, V, 4 : « Nul ne se revêt d'une dignité, si ce n'est celui qui est appelé de Dieu. » Et de là ce que dit l'auteur du commentaire inachevé sur saint Matthieu, *Homil.*, XXXV : « Désirer la primauté dans l'Eglise n'est ni une chose juste, ni une chose utile. Quel est, en effet, l'homme sage qui se jette de lui-même dans une telle servitude et s'expose au danger d'avoir à répondre

---

propter duo : primò quidem, quia ad statum episcopalem præexigitur vitæ perfectio, ut patet per hoc quod Dominus à Petro quæsivit, si plus eum cæteris diligeret, antequam ei committeret pastorale officium; sed ad statum religionis non præexigitur perfectio, sed est via in perfectionem; unde et Dominus, *Matth.*, XIX, non dixit : « Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes, » sed : « Si vis perfectus esse. » Et hujus differentiæ ratio est, quia, secundùm Dionysium (V. cap. *Eccles. hierarc.*), perfectio pertinet activè ad episcopum sicut ad perfectorem, ad monachum autem passivè, sicut ad perfectum. Requiritur autem quòd sit perfectus aliquis ad hoc quòd possit alios ad perfectionem adducere; quod non præexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Est autem præsumptuosum quòd aliquis perfectum se reputet, non autem quòd aliquis ad perfectionem tendat. Secundò, quia ille qui statum religionis assumit, se aliis subjicit ad spiritualia capienda, et hoc cuilibet licet; unde Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 19), dicit : « A studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur; quod ad laudabile otium pertinet. » Sed ille qui transit ad statum episcopalem, sublimatur ad hoc quòd aliis provideat. Et hanc sublimationem nullus debet sibi assumere, secundùm illud *ad Hebr.*, V : « Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur à Deo. » Et Chrysostomus dicit *super Matth.* : « Primatum Ecclesiæ concupiscere neque justum est, neque utile. Quis enim sapiens vult ultrò se subjicere servituti et periculo tali, ut det rationem pro omni

de toute une église? Celui-là seul peut agir ainsi qui ne craint pas les jugements de Dieu, ou ne voit que les avantages temporels d'une dignité ecclésiastique, et n'aspire qu'à la transformer en puissance séculière. »

3° La dispensation des biens spirituels, ou, comme il a été dit, du froment spirituel, ne doit précisément être faite au gré de personne, mais bien d'après la volonté et les ordres de Dieu, d'abord, et secondairement d'après le jugement des supérieurs ecclésiastiques, dans la bouche desquels l'Apôtre met cette parole, I *Cor.*, IV, 1 : « Que l'homme nous regarde comme les ministres du Christ et les dispensateurs des divins mystères. » Celui-là donc n'est pas censé cacher le froment spirituel, à qui la dispensation n'en est pas confiée par sa charge ou l'ordre de ses supérieurs, et qui dès-lors s'abstient de corriger ou de gouverner les autres. On n'est coupable d'une telle omission, on ne tient le froment spirituel caché que lorsqu'on en a reçu la dispensation et qu'on néglige ce devoir, ou bien quand on refuse obstinément d'accepter la charge à laquelle on est appelé. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, à l'endroit que nous venons d'indiquer : « L'amour de la vérité aspire à un saint repos; mais la charité accepte la nécessité d'un juste travail. Si nul ne nous impose cette charge, persistons dans l'étude et la contemplation de la vérité; et si on nous l'impose, que la charité nous fasse une nécessité de la recevoir. »

4° Nous répondrons avec saint Grégoire, *Pastor.*, I, 7 : « Isaïe voulut sans doute être envoyé; mais il avoit vu auparavant ses lèvres purifiées par le charbon de l'autel; ce qui nous montre que nul ne doit aborder le saint ministère sans une entière pureté. Or, comme il est extrêmement difficile de savoir si l'on est pur, ce qu'il y a de plus prudent, c'est de décliner le ministère de la prédication. »

Ecclesia, nisi fortè qui non timet Dei judicium, abutens primatu ecclesiastico sæculariter, ut scilicet convertat ipsum in sæcularem. »

Ad tertium dicendum, quòd dispensatio spiritualium frumentorum non est facienda secundùm arbitrium cujuslibet, sed principaliter quidem secundùm arbitrium et dispositionem Dei, secundariò autem secundùm arbitrium superiorum prælatorum, ex quorum persona dicitur I. *ad Cor.*, IV : « Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei. » Et ideo non intelligitur ille abscondere frumenta spiritualia, cui non competit ex officio, nec ei à superiori injungitur, si ab aliorum correctione aut gubernatione desistat. Sed solùm tunc intelligitur abscondere, si dispensationem negligat, cùm ei ex officio incumbit, vel si officium, cùm ei injungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 19) : « Otium sanctum quærit charitas veritatis; negotium justum suscipit necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus imponit, percipiendæ atque intuendæ vacandum est veritati; si autem imponitur, suscipienda est propter charitatis necessitatem. »

Ad quartum dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in *Pastor.* (part. I, cap. 7), « Isaias, qui mitti voluit, ante per altaris calculum se purgatum vidit, ne non purgatus adire quisque sacra ministeria audeat. Quia ergo valdè difficile est purgatum se quemlibet posse cognoscere, prædicationis officium tutius declinatur. »

ARTICLE II.

Est-il permis de refuser absolument l'épiscopat qu'on nous impose?

Il paroît qu'il est permis de refuser absolument l'épiccopat, quelques instances qu'on fasse pour nous le faire accepter. 1° Saint Grégoire dit dans le livre et le chapitre même que nous venons de citer : « Désirant se rendre utile à ses frères par une vie active, Isaïe aspire au ministère de la prédication; aimant mieux s'attacher à l'amour du Créateur dans les continuels exercices de la vie contemplative, Jérémie ne veut pas se laisser imposer ce même ministère. » Or ce n'est pas un péché de ne pas vouloir abandonner un état plus parfait pour entrer dans un autre qui l'est moins. Par conséquent, l'amour de Dieu l'emportant sur l'amour du prochain, et la vie contemplative sur la vie active, comme il a été démontré plus haut, quest. XXVI, art. 2, et quest. CLXXXII, art. 1, il paroît que celui-là ne pèche pas, qui refuse l'épiscopat d'une manière absolue.

2° Saint Grégoire dit encore, et toujours au même endroit : « Il est bien difficile de savoir si l'on est pur; celui qui ne l'est pas ne doit pas néanmoins s'ingérer dans le saint ministère. » Si quelqu'un ne sent donc pas qu'il soit entièrement purifié, il ne doit pas accepter la charge épiscopale, quelles que soient les instances qu'on lui fait.

3° Saint Jérôme dit de saint Marc, dans son prologue sur cet évangéliste : « On rapporte qu'il se trancha le pouce après sa conversion à la foi, pour être dans l'impossibilité d'entrer dans le sacerdoce. » Il en est de même qui font vœu de ne jamais accepter l'épiscopat. Or mettre obstacle

---

ARTICULUS II.

Utrùm liceat episcopatum injunctum omnino recusare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd liceat episcopatum injunctum omnino recusare. Ut enim Gregorius dicit in *Pastor.* (part. I, c. 7), « per activam vitam prodesse proximis cupiens Isaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam verò Hieremias amori conditoris sedulo inhærere desiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit. » Nullus autem peccat si meliora nolit deserere, ut minùs bonis inhæreat. Cùm ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, et vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex suprà dictis patet (1), videtur quòd non peccat ille qui omnino episcopatum recusat.

2. Præterea, sicut Gregorius dicit (ubi suprà), « valdè difficile est ut aliquis purgatum se possit cognoscere; nec debet aliquis non purgatus sacra ministeria adire. » Si ergo aliquis non sentiat se esse purgatum, quantumcumque sibi episcopale injungatur officium, non debet illud suscipere.

3. Præterea, de B. Marco Hieronymus dicit in Prologo *super Marc.* (2), quòd « amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur. » Et similiter aliqui votum emittunt, ut nunquam episcopatum accipiant.

(1) Quoad priorem quidem appendicem ex quæst. 26, art. 2; quoad posteriorem verò ex qu. 182, art. 1.

(2) Sic equidem Prologus qui sub nomine Hieronymi Glossæ ordinariæ præfixus est; subjungens tamen quòd facto illo non obstante *tantum consentiens fidei prædestinata potuit electio, ut nec sic in opere verbi perderet quod priùs meruerat in genere; nam Alexandriæ Episcopus fuit.*

à une chose ou la refuser absolument ne peuvent guère être distingués l'un de l'autre. Donc il paroît qu'on peut sans péché refuser absolument l'épiscopat.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire dans une lettre à Eudoxius, *Epist.* LXXXI : « Si notre sainte mère l'Eglise réclame votre concours, ne vous hâtez pas d'accepter ses honneurs, de peur que vous n'obéissiez à l'orgueil ; ne les repoussez pas par le secret amour d'un agréable repos. » Puis le saint docteur ajoute : « Ne préférez pas votre repos aux besoins de l'Eglise ; car si les bons refusent de lui venir en aide dans le travail de son enfantement spirituel, comment ses enfants pourront-ils venir à la vie? »

(CONCLUSION. — De même que c'est un mal d'ambitionner la dignité épiscopale, c'est également un péché de la refuser avec obstination, quand elle nous est offerte par le pouvoir légitime, puisque c'est là une chose contraire à la charité et à l'humilité.)

Quand il s'agit d'entrer dans l'épiscopat, il y a deux choses à considérer : d'abord, ce que l'homme peut désirer par lui-même, puis ce qu'il doit faire par déférence à la volonté d'autrui. Par sa propre volonté l'homme doit surtout s'appliquer à son salut ; et il ne doit s'occuper du salut des autres que d'après la disposition d'un pouvoir étranger et supérieur, comme cela résulte clairement de ce qui a été dit. Ainsi donc, de même qu'il y a désordre dans la volonté, quand on se porte de son propre mouvement à être placé à la tête de ses semblables ; de même il y a désordre dans la volonté quand on résiste d'une manière définitive à l'injonction du pouvoir légitime, voulant nous imposer une telle charge ; et cela pour deux raisons : la première, c'est que cela est contraire à la charité que nous devons au prochain, puisque nous devons, selon les temps et les lieux, nous exposer pour son bien ; et de là cette parole de saint Augustin

---

Sed ejusdem rationis est ponere impedimentum ad aliquid, et omnino recusare illud. Ergo videtur quòd absque peccato possit aliquis omnino episcopatum recusare.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *ad Eudoxium* (Epist. LXXXI) : « Si quam operam vestram mater Ecclesia desideraverit, nec elatione avidâ suscipiatis, nec blandiente desidiâ respuatis. » Postea subdit : « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis ; cui parturienti si nulli boni ministrare vellent, quomodo nasceremini non inveniretis. »

(CONCLUSIO. — Sicut episcopatus celsitudinem concupiscere malum est, ita episcopatum à superiore demandatum animo obstinato recusare peccatum est, charitati et humilitati repugnans.)

Respondeo dicendum, quòd in assumptione episcopatûs duo sunt consideranda : primò quidem, quid deceat hominem appetere secundùm propriam voluntatem ; secundò, quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter insistere propriæ saluti ; sed quòd aliorum saluti intendat, hoc convenit homini ex dispositione alterius potestatem habentis, ut ex suprà dictis patet. Unde, sicut ad inordinationem voluntatis pertinet quòd aliquis proprio motu feratur in hoc quòd aliorum gubernationi præficiatur, ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quòd aliquis omnino contra superioris injunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuset, propter duo : primò quidem, quia hoc repugnat charitati proximorum, quorum utilitati se aliquis debet exponere pro loco et tempore ; unde Augustinus, XIX.

déjà citée plus haut : « La charité nous fait un devoir et comme une nécessité d'accepter une charge légitime. » La seconde raison, c'est que cela est contraire à l'humilité, puisqu'un effet de cette vertu est de nous rendre dociles aux ordres des supérieurs; ce qui fait dire à saint Grégoire, *Pastor.*, I, 6 : « La véritable humilité, celle qui est telle aux yeux de Dieu, ne repousse pas avec obstination la charge qui lui est imposée dans l'intérêt du bien (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai que, généralement et absolument parlant, la vie contemplative l'emporte sur la vie active, tout comme l'amour de Dieu sur l'amour du prochain; mais, d'un autre côté, le bien de la multitude l'emporte aussi sur le bien individuel; ce qui fait dire à saint Augustin, dans le passage que nous avons indiqué : « Ne préférez pas votre repos aux besoins de l'Eglise; » et cela se comprend quand on considère que l'amour de Dieu nous fait lui-même un devoir, dans les conditions voulues, d'exercer les fonctions de la charge pastorale sur le troupeau du Christ. Voilà pourquoi, sur cette parole du Sauveur, *Joan.*, *ult.* : « Paissez mes brebis, » saint Augustin dit : « Paître le troupeau du Seigneur doit être l'office de l'amour, tout comme le refus d'être pasteur est le signe de la crainte. » De plus, en passant à la vie active, les prélats ne doivent pas renoncer aux devoirs de la vie contemplative; ce qui fait dire à saint Augustin, toujours dans le passage indiqué : « Alors même qu'on a reçu sur ses épaules le lourd fardeau des fonctions pastorales, il ne faut pas renoncer à la douce contemplation de la vérité, » ce qui rappelle le grand devoir de la vie contemplative.

2° On ne doit certainement pas obéir à son supérieur quand il commande une chose illicite; c'est ce que nous avons démontré en traitant de

(1) Quels que puissent être les progrès de la vertu chrétienne à l'encontre des instincts cupides et des appétits dépravés du cœur humain, l'humilité ne constituera jamais un danger bien redoutable, ni d'une bien grande étendue, pour les sociétés politiques ou religieuses. C'est, au contraire, le vice opposé qui est la cause première de leurs agitations, de leur décadence et de leur ruine; et l'humilité seroit leur sauvegarde la plus assurée. Il est possible

---

De Civit. Dei, dicit (ut suprà), quòd « negotium justum suscipit necessitas charitatis. » Secundò, quia hoc repugnat humilitati, per quam aliquis superiorum mandatis se subjicit. Unde Gregorius dicit in *Pastor.* (part. I, cap. 6): « Tunc ante Dei oculos vera est humilitas, cùm ad respuendum hoc quod utiliter subire præcipitur, pertinax non est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis simpliciter et absolutè loquendo, vita contemplativa potior sit quàm activa, et amor Dei quàm dilectio proximi, tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum est bono unius. Unde Augustinus dicit in verbis præmissis : « Neque otium vestrum necessitatibus Ecclesiæ præponatis; » præsertim quia et hoc ipsum ad dilectionem Dei pertinet quòd aliquis ovibus Christi curam pastoralem impendat. Unde super illud *Joan.*, ult. : « Pasce oves meas, » dicit Augustinus (Tract. CXXIII) : « Sit amoris officium pascere Dominicum gregem, sicut fuit timoris indicium, negare pastorem. » Similiter etiam prælati non sic transferuntur ad vitam activam, ut contemplativam deserant. Unde Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei* (ut suprà), quòd « si imponatur sarcina pastoralis officii, nec sic deserenda est delectatio veritatis, » quæ scilicet in contemplatione habetur.

Ad secundum dicendum, quòd nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum, sicut patet

l'obéissance, quest. CXLIV, art. 5. Il peut donc arriver que celui à qui on enjoint d'accepter la charge pastorale sente en lui-même un obstacle qui l'empêche de monter à cette dignité. Quelquefois cet obstacle peut être écarté par celui-là même à qui une telle injonction est faite; ainsi, par exemple, quand cet obstacle consiste dans un péché qu'il peut et doit abandonner; et cela ne le dispense pas d'obéir en définitive aux ordres du pouvoir légitime. Quelquefois l'obstacle qui ne lui permet pas d'accepter légitimement la charge pastorale, ne peut pas être écarté par lui-même, mais uniquement par le prélat qui veut la lui imposer; c'est ce qui a lieu quand on est irrégulier ou excommunié; et dans ce cas on doit faire connoître son défaut au prélat qui commande, et si celui-ci ne veut pas lever cet empêchement, il faut lui obéir en toute humilité. Voilà pourquoi nous lisons, *Exod.*, IV, que Moïse dit à Dieu : « Je vous en conjure, Seigneur, considérez que je n'ai jamais eu la facilité de la parole, » et que Dieu lui répondit : « Je serai moi-même sur tes lèvres, et je t'enseignerai ce que tu auras à dire. » Parfois l'obstacle ne peut être écarté ni par celui qui impose la charge pastorale, ni par celui à qui on veut l'imposer; ce qui a lieu quand l'archevêque n'a pas le pouvoir de relever d'une irrégularité; et dans ce cas on n'est pas tenu de lui obéir, soit pour accepter l'épiscopat, soit pour entrer dans les ordres sacrés.

3° Sans doute, il n'est pas de soi nécessaire pour le salut d'accepter l'épiscopat; mais cette nécessité résulte de l'ordre des supérieurs. Aux choses qui sont ainsi nécessaires pour le salut, on peut licitement apposer un obstacle avant que l'ordre ait été donné; car s'il n'en étoit pas ainsi, on ne pourroit pas convoler à de secondes noces, de peur d'être ainsi hors

néanmoins que, dans certains cas, elle dépasse les bornes de l'abnégation et méconnoisse les droits de la charité. Cette seconde thèse trouvoit donc ici naturellement sa place. C'est une sage restriction à ce qu'il paroîtroit y avoir de trop absolu dans celle qui précède. Les principes sur lesquels elle s'appuie sont d'une incontestable vérité, et la règle de conduite qu'elle en déduit, d'une modération et d'une prudence qu'on ne sauroit assez admirer.

---

ex his quæ suprà dicta sunt de obedientia (qu. 144, art. 5). Potest ergo contingere quòd ille cui injungitur prælationis officium, in se aliquid sentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri potest per ipsummet cui pastoralis cura injungitur, putà si habeat peccandi propositum, quod potest deserere; et propter hoc non excusatur, quin finaliter teneatur obedire prælato injungenti. Quandoque verò impedimentum ex quo fit ei illicitum pastorale officium, non potest ipse removere, sed prælatus qui injungit, putà si sit irregularis vel excommunicatus; et tunc debet defectum suum prælato injungenti ostendere, qui si impedimentum removere noluerit, tenetur humiliter obedire. Unde *Exod.*, IV, cùm Moyses dixisset : « Obsecro, Domine, non sum eloquens ab heri et nudiustertius; » Dominus respondit ad eum : « Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris. » Quandoque verò non potest removeri impedimentum nec per injungentem, nec per eum cui injungitur, sicut si archiepiscopus non possit super irregularitate dispensare. Unde subditus non tenetur ei obedire ad suscipiendum episcopatum, vel etiam sacros ordines, si sit irregularis.

Ad tertium dicendum, quòd accipere episcopatum non est de se necessarium ad salutem, sed fit necessarium ex superioris præcepto. His autem quæ sic sunt necessaria ad salutem potest aliquis impedimentum licitè apponere, antequam fiat præceptum, alioquin non liceret alicui transire ad secundas nuptias, ne per hoc

d'état d'accepter l'épiscopat ou les ordres sacrés; et cependant l'emploi d'un semblable moyen seroit illicite dans ce qui de soi est de nécessité de salut. Saint Marc n'alla donc pas contre le précepte quand il se trancha le pouce (1); mais il faut croire, du reste, qu'il fit cela par une inspiration du Saint-Esprit, puisqu'il n'est pas permis de se mutiler en dehors d'une telle hypothèse. Quant à celui qui fait vœu de ne pas accepter l'épiscopat, s'il entend par là qu'il lui sera loisible de désobéir à son supérieur légitime, il fait un vœu déraisonnable et illicite. S'il entend seulement s'obliger à ne pas rechercher de lui-même la dignité épiscopale et à ne l'accepter qu'en cédant à la nécessité, son vœu est licite; car il ne s'est obligé qu'à une chose juste et convenable.

ARTICLE III.

Celui qui est choisi pour l'épiscopat doit-il nécessairement être plus parfait que les autres?

Il paroît que celui qui est choisi pour l'épiscopat doit nécessairement être plus parfait que les autres. 1° Le Seigneur, avant de confier à Pierre la charge pastorale, s'assura que cet apôtre l'aimoit plus que les autres. Or aimer Dieu davantage, c'est être plus parfait. Donc il paroît qu'on ne doit choisir pour l'épiscopat que celui qui est plus parfait que les autres.

2° Le pape Symmaque dit, *Causa* I, quest. 1 : « On doit regarder comme le moins digne celui qui ne l'emporte pas par la science et la sainteté, aussi bien que par l'élévation de sa charge. » Mais celui qui l'emporte par la science et la sainteté est précisément le plus parfait. Donc celui-là seul doit être choisi pour l'épiscopat.

(1) Nous avons dit ailleurs, dans le traité de la justice, que ce fait ne reposoit sur aucune autorité de quelque valeur, que le passage où il est rapporté n'est pas de saint Jérôme;

---

impediretur à susceptione episcopatûs vel sacri ordinis; non autem hoc liceret in his quæ per se sunt de necessitate salutis. Unde B. Marcus non contra præceptum egit, sibi digitum amputando, quamvis eum credibile sit hoc ex instinctu Spiritus sancti fecisse, sine quo non licet alicui sibi manum injicere. Qui autem votum emittit de non suscipiendo episcopatu, si per hoc intendat se obligare ad hoc quòd nec per obedientiam superioris prælati accipiat, illicitè vovet. Si autem intendit ad hoc se obligare, ut quantum est de se episcopatum non quærat, nec suscipiat nisi imminente necessitate, licitum est votum, quia vovet se facturum id quod hominem facere decet.

ARTICULUS III.

Utrùm oporteat eum qui ad episcopatum assumitur esse cæteris meliorem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd oporteat eum qui ad episcopatum assumitur esse cæteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commissurus erat pastorale officium, examinavit si se diligeret plus cæteris. Sed ex hoc aliquis melior est quòd Deum plus diligit. Ergo videtur quòd ad episcopatum non sit assumendus nisi ille qui est cæteris melior.

2. Præterea, Symmachus Papa dicit (Causâ 1, qu. 1) : « Vilissimus computandus est, nisi scientia et sanctitate præcellat qui est dignitate præstantior. » Sed ille qui præcellit scientia et sanctitate, est melior. Ergo non debet aliquis ad episcopatum assumi nisi sit cæteris melior.

3° Dans tous les ordres d'êtres, les moins parfaits sont dirigés par les plus parfaits; ainsi les êtres corporels sont régis par les êtres spirituels, et les corps inférieurs par les corps supérieurs, comme le dit saint Augustin, *De Trinit.*, III, 4. Or un homme est élevé à l'épiscopat pour diriger les autres. Donc il doit être plus parfait qu'eux.

Mais il est dit dans le Droit, *Decret.*, I, 6 : « Il suffit de choisir un homme digne, et il n'est pas nécessaire de choisir le plus digne. »

(Conclusion. — Celui qui désigne un sujet pour l'épiscopat n'est pas obligé de choisir celui qui est absolument plus parfait que les autres, il suffit qu'il choisisse celui qui est le plus apte à la direction des ames ; et pour celui qui est élu, il lui suffit de ne rien remarquer en lui qui le rende indigne de cette charge.)

Quand il s'agit d'une élection pour l'épiscopat, la question se présente sous un double aspect : elle doit être considérée et du côté de celui qui est choisi, et du côté de celui qui fait le choix. Pour celui qui désigne, soit par voie d'élection, soit par voie de provision (1), il est obligé de prendre un sujet capable de dispenser avec fidélité les divins mystères, et cette dispensation n'a pour objet que l'utilité de l'Eglise, conformément à cette parole de l'Apôtre, I *Cor.*, XIV, 12 : « Aspirez à vous enrichir des biens célestes pour l'édification de l'Eglise. » Or on ne confie pas les divins mystères à quelqu'un pour sa récompense ; car cette récompense, il ne doit l'attendre que dans le ciel. Voilà pourquoi celui qui est chargé

nous avons donc cru devoir le rejeter, avec Baronius et les auteurs les plus accrédités dans l'histoire ecclésiastique.

(1) Les usages de l'Eglise, dans l'élection de ses pontifes, comme sur plusieurs autres points de la discipline extérieure, ont varié selon les temps, les lieux, les constitutions politiques des Etats, les relations de l'Eglise avec les peuples ou les gouvernements chez lesquels elle est établie. Elus d'abord par le consentement de tout le peuple, dans des temps où tous les chrétiens ne formoient qu'un cœur et qu'une ame, et encore à des époques assez rapprochées de celle-là, les évêques le furent ensuite par les suffrages du clergé seul. Quand la Religion eut une existence politique, les souverains demeurèrent très-souvent en possession de présenter les candidats au pape, au primat, ou au métropolitain, d'après les coutumes régnantes et autorisées. D'autres fois, ils avoient le droit de pourvoir aux postes vacants dans leurs domaines ou leurs souverainetés, mais toujours avec l'approbation des chefs spirituels, qui

---

3. Præterea, in quolibet genere minora per majora reguntur; sicut corporalia reguntur per spiritualia, et inferiora corpora per superiora, ut Augustinus dicit in III, *De Trinit.* (cap. 4). Sed episcopus assumitur ad regimen aliorum. Ergo debet esse cæteris melior.

Sed contra est, quod Decretalis dicit, quòd « sufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem. »

(Conclusio. — Qui quemquam ad episcopatum eligit, non simpliciter cæteris meliorem tenetur eligere, sed quem cæteris magis idoneum ad animarum regimen novit; ei verò qui eligitur, sat fuerit ut nihil in se animadvertat, ob quod tali munere se indignum existimet.)

Respondeo dicendum, quòd circa assumptionem alicujus ad episcopatum, aliquid considerandum est ex parte ejus qui assumitur, et aliquid ex parte ejus qui assumit. Ex parte enim ejus qui assumit, vel eligendo, vel providendo, requiritur quòd talem eligat, qui fideliter divina mysteria dispenset, quæ quidem dispensari debent ad utilitatem Ecclesiæ, secundum illud I. *ad Cor.*, XIV : « Ad ædificationem Ecclesiæ quærite ut abundetis. » Non autem divina ministeria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui

d'élire un sujet ou de pourvoir à un épiscopat n'est pas tenu de choisir celui qui est absolument le plus parfait, ce qui seroit selon l'ordre de la charité, mais bien celui qui a le plus d'aptitude pour le gouvernement d'une Eglise, c'est-à-dire celui qui peut le mieux la soutenir, la défendre et la gouverner. De là vient que saint Jérôme, commentant le chapitre premier de l'Epître à Tite, réfute en ces termes certaines tendances opposées : « Quelques-uns ne cherchent pas, quand il s'agit d'élever dans l'Eglise ceux qui doivent en être les colonnes, à choisir les hommes les plus capables de servir l'Eglise, mais bien ceux pour lesquels ils ont le plus d'affection, ou ceux dont les flatteries les ont gagnés et comme enchaînés, ou bien encore ceux qui ont pour eux les recommandations des grands, et qui, pour ne rien dire de plus, n'ont obtenu que par des présents de franchir les barrières du sanctuaire. » Ceci rentre dans l'acception des personnes (1), ce qui constitue en pareille matière un grave péché. D'où vient que, sur cette parole de l'Apôtre, *Jac.*, II : « Mes frères, qu'il n'y ait pas acception de personnes... » Saint Augustin dit, *Epist.* XXIX : « Si par cette différence qui existe entre ceux qui siégent et ceux qui se tiennent debout dans l'Eglise de Dieu, on entend les honneurs ecclésiastiques, on ne doit pas se persuader que ce soit un léger péché que de faire acception de personnes dans les choses de la foi. Qui ne seroit indigné de voir élever un homme riche sur un siége d'honneur dans l'Eglise, au détriment d'un pauvre, et plus instruit et plus vertueux? » Quant à celui qui est élevé à l'épiscopat, il ne faut pas assurément qu'il se regarde comme plus parfait que les autres, ce qui seroit de l'orgueil et de la présomption; il suffit qu'il ne trouve rien en lui qui le rende

donnoient en définitive et la mission sainte et la consécration épiscopale. Tous ces divers moyens ont leurs inconvénients et portent, à quelque degré, l'empreinte de l'élément humain, comme toutes les institutions même divines où les hommes ont leur part. Il est à remarquer néanmoins que les destinées surnaturelles de l'Eglise poursuivent constamment leur cours par tous ces moyens ou à travers tous ces obstacles.

(1) Il en a été question quand il a été traité de la justice distributive; les principes généraux posés alors reçoivent seulement ici une application particulière, sans varier dans leur essence.

---

debet aliquem eligere in episcopum, vel de eo providere, non tenetur assumere meliorem simpliciter, quod est secundum charitatem, sed meliorem quoad regimen Ecclesiæ, qui scilicet possit Ecclesiam et instruere et defendere, et pacificè gubernare. Unde contra quosdam Hieronymus dicit (*ad Titum* 1), quòd « quidam non quærunt eos in Ecclesia columnas erigere, quos plus cognoscant Ecclesiæ prodesse, sed quos plus ipsi amant, vel quorum sunt obsequiis deliniti vel dediti, vel pro quibus majorum quispiam rogaverit, et (ut deteriora taceam) qui ut clerici fierent, muneribus impetrarunt. » Hoc autem pertinet ad acceptionem personarum, quæ in talibus est grave peccatum. Unde super illud *Jac.*, II : « Fratres mei nolite in personarum acceptione, » et cætera, dicit Glossa Augustini (ex epist. XXIX) : « Si hanc distantiam sedendi et standi ad honores Ecclesiasticos referamus, non est putandum leve esse peccatum in personarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat eligi divitem ad sedem honoris Ecclesiæ, contempto paupere instructiore et sanctiore. » Ex parte autem ejus qui assumitur, non requiritur quòd reputet se aliis meliorem; (hoc enim esset superbum et præsumptuosum) sed sufficit quòd nihil in se inveniat, per quod illicitum ei reddatur assu-

indigne d'accepter la charge pastorale. Aussi quand Pierre fut interrogé s'il aimoit le Seigneur plus que les autres, il se garda bien de se préférer à ceux-ci dans sa réponse, il se contenta d'affirmer qu'il aimoit véritablement le divin Maître.

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur savoit déjà par expérience que Pierre étoit apte, même sous tous les autres rapports, à gouverner son Eglise; et il se contenta de l'interroger sur la force de son amour, pour nous montrer que lorsqu'un homme est d'ailleurs apte au gouvernement de l'Eglise, on doit surtout s'enquérir de la grandeur de sa charité.

2° Le texte invoqué dans l'argument doit s'entendre du zèle de celui qui est constitué en dignité; il doit s'appliquer à être tel qu'il domine les autres par la science et la sainteté. Voilà pourquoi saint Grégoire dit, *Pastor.*, II, 1 : « La conduite du prélat doit l'emporter autant sur celle du peuple, que le genre de vie du berger l'emporte sur le genre de vie du troupeau. » Mais on ne doit pas lui faire un sujet de reproche de ce qu'il n'a pas été parfait avant son élévation, ni s'emparer de cela pour le mépriser et l'avilir.

3° L'Apôtre dit, I *Cor.*, XII, 4 : « Il y a diversité de graces, de ministères et d'opérations. » Rien n'empêche donc qu'on ne soit apte à diriger les autres, tandis qu'on n'excelle pas précisément en sainteté. Mais il en est autrement dans l'ordre de la nature; ici l'être que la nature elle-même a fait supérieur aux autres, possède dès-lors l'aptitude la plus grande pour régir les êtres inférieurs.

---

mere prælationis officium. Unde licet Petrus interrogatus esset an Dominum plus cæteris diligeret, in sua responsione non se prætulit cæteris, sed simpliciter respondit quòd Christum amaret.

Ad primum ergo dicendum, quòd Dominus in Petro sciebat ex suo munere esse idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Ecclesiam. Et ideo eum de ampliori dilectione examinavit, ad ostendendum quòd ubi aliàs invenitur homo idoneus ad Ecclesiæ regimen, præcipuè attendi debet in ipso eminentia divinæ dilectionis.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritas illa est intelligenda quantum ad studium illius qui in dignitate constitutus est; debet enim ad hoc intendere ut talem se exhibeat, ut cæteros et scientia et sanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in *Pastor.* (part. II, cap. 1) : « Tantum debet actionem populi actio transcendere præsulis, quantum distare solet à grege vita pastoris. » Non autem ei imputandum est, si ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat vilissimus reputari.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur I. *ad Cor.*, XII: « Divisiones gratiarum et ministrationum et operationum sunt. » Unde nihil prohibet aliquem magis esse idoneum ad officium regiminis qui tamen non excellit in gratia sanctitatis. Secus autem est in regimine naturalis ordinis, in quo id quod est superius ordine naturæ, ex hoc ipso habet majorem idoneitatem ad hoc quod inferiora disponat.

ARTICLE IV.

Un évêque peut-il licitement abandonner sa charge épiscopale pour entrer en religion?

Il paroît qu'un évêque ne peut pas licitement abandonner sa charge épiscopale pour entrer en religion. 1° Il n'est permis à personne de quitter un état plus parfait pour passer à un autre qui l'est moins; car c'est là regarder en arrière, ce que le Seigneur a condamné quand il dit, *Luc*, IX, 62 : « Celui qui, mettant la main à la charrue, regarde en arrière, n'est pas propre au royaume de Dieu. » Or l'état des évêques est plus parfait, a-t-il été démontré plus haut, que celui des religieux. Ainsi donc, comme il n'est pas permis de quitter l'état religieux pour rentrer dans le siècle, il ne l'est pas non plus d'abandonner l'épiscopat pour entrer en religion.

2° L'ordre de la grace est encore plus beau que celui de la nature. Or, selon l'ordre de la nature, le même objet ne sauroit avoir des mouvements contraires; par exemple, la nature voulant que la pierre se meuve de haut en bas, elle ne peut pas vouloir qu'elle se meuve de bas en haut. Mais, dans l'ordre de la grace, on peut passer de l'état religieux à celui des évêques. Donc on ne sauroit suivre le mouvement inverse, c'est-à-dire revenir de l'épiscopat à l'état religieux.

3° Rien ne doit demeurer inutile et inactif dans les opérations de la grace. Or celui qui a été consacré évêque possède à jamais le pouvoir spirituel de conférer les ordres et de remplir les autres fonctions relatives à la charge épiscopale ; et ce pouvoir demeure inutile et paralysé entre les mains de celui qui abandonne cette charge. Donc il paroît qu'un évêque ne sauroit licitement renoncer à ses fonctions, pour embrasser l'état religieux.

ARTICULUS IV.

Utrùm episcopus possit licitè curam episcopalem deserere ut ad religionem se transferat.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd episcopus non possit licitè curam episcopalem deserere ut ad religionem se transferat. Nulli enim licet de statu perfectiori ad minus perfectum statum transire; hoc enim est retrò respicere, quod est damnabile, secundum Domini sententiam dicentis *Luc.*, IX : « Nemo mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei. » Sed status episcopalis est perfectior quàm status religionis, ut suprà habitum est (qu. 187, art. 1). Ergo sicut non licet de statu religionis redire ad sæculum, ita non licet de statu episcopali ad religionem transire.

2. Præterea, ordo gratiæ est decentior, quàm ordo naturæ. Sed secundum naturam non movetur idem ad contraria : putà, si lapis naturaliter deorsum movetur, non potest naturaliter à deorsum redire in sursum. Sed secundum ordinem gratiæ licet transire de statu religionis ad statum episcopalem. Ergo non licet è converso de statu episcopali redire ad statum religionis.

3. Præterea, nil in operibus gratiæ debet esse otiosum. Sed ille qui est semel in episcopum consecratus, perpetuò retinet spiritualem potestatem conferendi ordines, et alia hujusmodi faciendi, quæ ad episcopale officium pertinent; quæ quidem potestas otiosa remanere videtur in eo qui curam episcopalem dimittit. Ergo videtur quòd episcopus non possit curam episcopalem dimittere et ad religionem transire.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. On n'oblige pas quelqu'un à faire une chose illicite par elle-même. Or ceux qui demandent à résilier leur charge épiscopale, y sont par là même contraints, selon les principes du Droit canonique, *Extra de renunt.*, cap. *Quidam*. Donc il paroît bien qu'il n'est pas défendu de renoncer à la charge épiscopale.

(Conclusion. — Un évêque peut, mais seulement pour une cause légitime et avec l'autorisation du souverain pontife, abandonner la charge épiscopale pour entrer en religion.)

La perfection de l'état épiscopal consiste en ce que, sous l'impulsion de la divine charité, on contracte l'obligation de se consacrer au salut du prochain. On est donc obligé de garder la charge pastorale tout le temps qu'on peut en remplir le but en travaillant efficacement au salut de son troupeau; et l'on ne doit pas négliger ce travail, pour goûter le repos de la contemplation, puisque l'Apôtre consentoit pour le bien de ses enfants à voir différer le jour de son entrée dans la contemplation réelle du ciel, comme il le dit lui-même aux *Philippiens*, I, 22 : « Je ne sais ce que je dois choisir; je suis pressé d'un double sentiment, du désir de briser ces liens et d'être avec le Christ, ce qui me seroit infiniment plus avantageux, et du désir aussi de demeurer dans la chair, ce qui est nécessaire pour vous; et dans cette persuasion je sais que je resterai encore. » Un évêque ne doit pas non plus abandonner son œuvre pour éviter un mal quelconque, ou réaliser n'importe quel gain; car, comme le dit le Sauveur lui-même, *Joan.*, X, 11, « le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. » Mais un évêque peut se voir entraver dans son œuvre par bien des obstacles : quelquefois par un défaut personnel ou un désordre de conscience, comme s'il étoit tombé dans l'homicide ou la simonie; quelquefois par un défaut purement corporel, comme quand il est vieux ou infirme; quelque-

---

Sed contra : nullus cogitur ad id quod est secundum se illicitum. Sed illi qui petunt cessionem à cura episcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet *Extra De renuntiat.*, cap. *Quidam* (1). Ergo videtur quòd deserere curam episcopalem, non sit illicitum.

(Conclusio. — Non licet episcopo, ut ad religionem transeat, episcopatum dimittere, nisi ex legitima causa et summi Pontificis auctoritate.)

Respondeo dicendum, quòd perfectio episcopalis status in hoc consistit, quòd aliquis ex divina dilectione se obligat ad hoc quod saluti proximorum insistat. Et ideo tamdiu obligatur ad hoc quod curam pastoralem retineat, quandiu potest subditis sibi commissis proficere ad salutem; quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem (cum Apostolus propter necessitatem subditorum etiam à contemplatione futuræ vitæ se differri patienter toleraret, secundum illud ad Philippenses I : « Ecce, quid eligam ignoro; Coarctor autem è duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo, multo magis melius; permanere autem in carne necessarium est propter vos, et hoc confidens, scio quia manebo); » neque propter quæcumque adversa vitanda vel lucra conquirenda; quia, sicut dicitur *Joan.*, X, « Bonus pastor ponit animam suam pro ovibus suis. » Contingit tamen quandoque quòd episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter : Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conscientiæ, sicut si sit homicida vel simoniacus; vel etiam corporis, puta si sit senex

(1) Ex Concilio Lateranensi IV, sub Innocentio III, can. 28, ubi de Episcopis expressè non dicitur, sed generatim de omnibus qui animarum curam habent.

fois par un défaut de science, de la science nécessaire pour remplir ses fonctions; ou par une irrégularité, comme s'il a été marié deux fois. Quelquefois cela tient aux dispositions de son troupeau, auprès duquel il ne pourra plus faire aucun bien; et de là ce que dit saint Grégoire, *Dialog.*, II, 3 : « On supporte les méchants avec égalité d'ame quand on trouve encore des bons à seconder dans le bien; mais quand on n'a plus même aucun fruit de ce côté, ce qu'on peut faire pour les méchants demeure entièrement inutile; et de là vient que des hommes parfaits, voyant ainsi la stérilité de leurs efforts, se retirent sur un lieu élevé pour y travailler au moins avec fruit pour eux-mêmes (1). » Quelquefois les obstacles viennent d'un tiers; c'est ce qui a lieu quand les fonctions épiscopales exercées par un tel individu sont une cause de scandale; et à cela se rapporte cette parole de saint Paul, I *Corinth.*, VIII, 13 : « Si ce que je mange scandalise mon frère, je m'abstiendrai à jamais de manger de la chair. » Il ne faudroit pas cependant que le scandale provînt de la malice de ceux qui veulent opprimer la foi ou la justice. On ne doit certes pas abandonner la charge pastorale pour un tel scandale; c'est le cas d'appliquer cette parole du Sauveur, *Matth.*, XV, 14 : « Laissez-les, ce sont des aveugles qui conduisent d'autres aveugles; » ce qu'on doit entendre de ceux qui se scandalisent de la vérité de sa doctrine. Toutefois, de même qu'on ne prend la charge pastorale que sur la promotion d'un prélat supérieur, de même ne doit-on l'abandonner qu'avec son autorisation et pour les causes que nous venons d'assigner. Nous lisons dans le Droit,

(1) La théologie touche ici de toutes parts au droit canon. Une étude sérieuse des lois ecclésiastiques touchant l'élection, la démission ou la déposition des évêques peut seule donner une idée nette et raisonnée des diverses hypothèses à peine indiquées par notre saint docteur et des principes qu'il pose seulement d'une manière succincte et générale Il est une autre connoissance indispensable pour bien comprendre le travail résumé du grand théologien; c'est la connoissance de l'histoire ecclésiastique. La pratique constante de l'Eglise nous montre, dans tous les temps, l'esprit qui l'a guidée. Les décisions des papes, celles des conciles généraux ou particuliers, les exemples donnés par les plus éminents personnages, par ceux-là surtout qui ont été placés sur les autels, font autorité en pareille matière. La législation est inscrite dans les faits, et la science théologique nous en offre ensuite la synthèse et la théorie.

---

vel infirmus; vel etiam scientiæ quæ sufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, putà si sit bigamus; quandoque autem propter defectum subditorum, in quibus non potest proficere; unde Gregorius dicit in lib. II, *Dialog.* (cap. 3) : « Ibi æquanimiter portandi sunt mali ubi inveniuntur aliqui qui adjuventur boni; ubi autem omnino fructus de bonis deest, fit aliquando de malis labor supervacuus. Unde sæpè agitur in animo perfectorum, quòd cum laborem suum sine fructu esse considerant, in locum altum ad laborem cum fructu migrant. » Quandoque autem contingit ex parte aliorum, putà cùm de prælatione alicujus scandalum suscitatur; nam, ut Apostolus dicit I. *ad Cor.*, VIII, « si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum. » Dum tamen scandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem aut justitiam Ecclesiæ conculcare. Propter hujus modi enim scandalum non est cura pastoralis dimittenda, secundum illud *Matth.*, XV : « Sinite illos (scilicet qui scandalizabantur de veritate doctrinæ Christi), cæci sunt et duces cæcorum. » Oportet tamen quòd, sicut curam regiminis assumit aliquis per providentiam superioris prælati, ita etiam per ejus auctoritatem ex causis prædictis deserat susceptam. Unde *Extra*

Extra de renunt., cap. *Nisi cum*, ces paroles que le pape Innocent III adressoit à un évêque : « Bien que vous ayez des ailes pour songer à vous envoler dans la solitude, ces ailes sont néanmoins tellement liées par les nœuds de nos saintes règles, que vous ne pouvez pas prendre librement votre vol, à moins que nous ne vous ayons rendu votre liberté. » Le pape seul, en effet, a le droit de dispenser du vœu perpétuel par lequel on s'astreint au soin de son troupeau quand on accepte l'épiscopat.

Je réponds aux arguments : 1° La perfection des religieux et celle des évêques se présentent sous des aspects bien différents : la perfection religieuse implique surtout le zèle qu'on doit avoir pour sa propre sanctification ; et la perfection épiscopale a principalement pour objet le zèle à déployer pour le salut du prochain. Tant qu'on peut donc être utile à cette dernière œuvre, ce seroit retourner en arrière que de vouloir se réfugier dans l'état religieux pour s'y occuper uniquement de son propre salut, alors qu'on s'étoit obligé à procurer celui du prochain, sans se négliger précisément soi-même. C'est ce qui fait dire à Innocent III, dans la décrétale citée plus haut : « On accorde plus facilement à un moine de s'élever à la prélature, qu'à un prélat de se faire moine. » Mais quand on ne peut plus procurer le salut des autres, il convient assurément de s'occuper de son propre salut.

2° Il n'est aucun obstacle qui doive empêcher un homme d'avoir soin de son salut, ce qui forme, comme nous l'avons dit, l'essence de l'état religieux ; mais il peut y avoir des obstacles qui nous empêchent de travailler au salut des autres. Voilà pourquoi un moine peut être élevé à l'épiscopat, puisque là encore il pourra et devra s'occuper de son salut ; et de même un évêque peut passer à l'état religieux quand un obstacle l'empêche de travailler efficacement au salut du prochain, et quand l'obs-

---

De renuntiatione (cap. *Nisi cum pridem*) ad episcopum quemdam dicit Innocentius III : « Et si pennas habeas, quibus satagas in solitudinem avolare, ita tamen astrictæ sunt nexibus præceptorum, ut liberum non habeas absque nostra permissione, volatum. » Soli enim Papæ licet dispensare in voto perpetuo, quo quis se ad curam subditorum astrinxit, episcopatum suscipiens.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio religiosorum et episcoporum secundum diversa attenditur : nam ad perfectionem religionis pertinet studium quod quis adhibet ad propriam salutem ; ad perfectionem autem episcopalis status pertinet adhibere studium ad proximorum salutem. Et ideo quandiu potest esse aliquis utilis proximorum saluti, retrocederet si ad statum religionis vellet transire, ut solum suæ saluti insisteret, qui se obligavit ad hoc quod non solum suam salutem, sed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III dicit in Decretali prædicta, quòd « facilius indulgetur, ut monachus ad præsulatum ascendat, quam præsul ad monachatum descendat. » Sed si salutem aliorum procurare non possit, conveniens est ut suæ saluti intendat.

Ad secundum dicendum, quòd propter nullum impedimentum debet homo prætermittere studium suæ salutis, quod pertinet ad religionis statum ; potest autem esse aliquod impedimentum procurandæ salutis alienæ. Et ideo monachus potest ad statum episcopatus assumi, in quo etiam suæ salutis curam agere potest. Potest etiam episcopus, si impedimentum alienæ salutis procurandæ interveniat, ad religionem transire, et, impedimento cessante, potest ite-

tacle vient à cesser, il peut reprendre de nouveau les fonctions épiscopales, soit à cause de l'amendement de son troupeau; soit à cause de la cessation du scandale (1), soit parce qu'il aura établi sa santé ou acquis la science nécessaire; et dans le cas enfin où sa promotion auroit été entachée de simonie, mais à son insu, s'il a quitté l'épiscopat pour embrasser la vie régulière, il pourra être élevé sur un autre siège. Quand un évêque, au contraire, aura été déposé pour une faute, et relégué dans un monastère pour y faire pénitence, il ne peut pas être promu à un autre siége. C'est ce qui est dit, *Causa* VII, quæst. I : « Le saint concile décide que tout individu qui aura été déposé de la dignité pontificale et renfermé dans un monastère pour y faire pénitence, ne pourra plus exercer les fonctions pontificales. »

3° Dans l'ordre de la nature même, un empêchement qui survient fait qu'une puissance demeure sans son acte; ainsi, que l'œil soit vicié, et l'acte de la vision cesse : il ne faut donc pas s'étonner si, quand un empêchement survient, la puissance épiscopale demeure elle-même sans son acte.

ARTICLE V.

Un évêque a-t-il le droit, pour fuir une persécution temporelle, d'abandonner le troupeau qui lui a été confié?

Il paroît qu'un évêque ne peut pas licitement, pour fuir une persécution temporelle, abandonner le troupeau qui lui a été confié. 1° Le Sei-

(1) Voilà encore des principes justifiés à différentes époques par les exemples les plus éclatants. Il nous suffira d'en rappeler un; il est d'un des plus grands saints et des plus beaux génies que le christianisme ait produits. Saint Grégoire de Nazianze, surnommé le théologien de l'Orient, descend une première fois du siége de Sasimes, sur lequel il avoit été placé par les soins de saint Basile, son immortel ami, pour n'être pas un sujet de discorde entre l'évêque de Césarée et celui de Tyane. Après avoir gouverné l'Eglise de Nazianze, il est mis à la tête de celle de Constantinople. De nouvelles discordes éclatent autour de lui; un concile s'assemble pour les apaiser; et voici comment cet illustre pontife parle à cette assemblée : « Si je vous suis une cause de dissentions, je ne suis pas plus saint que le prophète Jonas, jetez-moi donc à la mer, et la tempête viendra peut-être à se calmer. » Et pour la seconde

ratò ad episcopatum assumi; putà per correctionem subditorum, vel per sedationem scandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulsa ignorantia per instructionem sufficientem; vel etiam, si simonacè sit promotus eo ignorante, si se ad regularem vitam episcopatu dimisso transtulerit, poterit iterato ad alium episcopatum promoveri. Si verò aliquis propter culpam fuit ab episcopatu depositus, et in monasterium detrusus ad pœnitentiam peragendam, non potest iteratò ad episcopatum revocari. Unde dicitur *Causâ* VII, qu. 1 : « Præcipit sancta synodus, ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nequaquam ad pontificatum resurgat. »

Ad tertium dicendum, quòd etiam in rebus naturalibus propter impedimentum superveniens potentia remanet absque actu, sicut propter infirmitatem oculi cessat actus visionis; et ita etiam non est inconveniens si propter impedimentum superveniens, potestas episcopalis remaneat absque actu.

ARTICULUS V.

Utrùm liceat episcopo propter aliquam persecutionem corporalem deserere gregem sibi commissum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non liceat episcopo propter aliquam persecutionem temporalem corporaliter deserere gregem sibi

gneur dit lui-même, *Joan.*, X, 12 : « Celui-là est un mercenaire, et non un vrai pasteur, qui voyant venir le loup, abandonne ses brebis et s'enfuit. » Et saint Grégoire dit sur ce texte : « Le loup se précipite sur les brebis quand un homme d'injustice et de rapine opprime les fidèles et les petits. » Si donc un évêque abandonne son troupeau pour se soustraire aux coups de la persécution et de la tyrannie, il paroît être un mercenaire et non un vrai pasteur.

2° Il est ecrit, *Prov.*, VI, 1 : « Mon fils, si vous vous êtes engagé pour votre ami, vous avez donné votre main à un étranger; » puis il ajoute: « Courez, hâtez-vous, éveillez votre ami. » Et saint Grégoire, exposant ce passage, *Pastor.*, III, 5, s'exprime ainsi : « S'engager pour un ami, c'est se dévouer pour l'ame d'un autre au péril de sa propre vertu. Or quiconque est proposé aux autres pour exemple est dans l'obligation, non-seulement de veiller lui-même, mais encore d'éveiller son ami. » Mais c'est là ce qu'un évêque ne peut faire s'il s'éloigne de son troupeau. Donc il n'est pas en droit de s'en éloigner pour cause de persécution.

3° La perfection de l'état épiscopal emporte surtout, a-t-il été dit, l'idée du dévouement à l'égard du prochain. Or celui qui est entré dans l'*état* de perfection ne peut abandonner entièrement ce qui rentre dans l'essence même de cet état. Donc il n'est pas permis à un évêque de se soustraire à l'exercice de ses fonctions, à moins que ce ne soit pour se livrer dans un monastère aux œuvres d'une perfection différente.

Mais le contraire résulte clairement de ce que le Seigneur dit aux Apôtres, dont les évêques sont les successeurs, *Matth.*, X, 23 : « Si l'on vous persécute dans une ville, fuyez vers une autre. »

(Conclusion. — Tant que le salut du troupeau exige sa présence, l'é-

fois il abandonnoit son siége, et s'en alloit porter ailleurs l'influence de sa parole et l'exemple de ses vertus.

---

ommissum. Dicit enim Dominus *Joan.*, X, quòd « ille est mercenarius et non verè pastor, qui videt lupum venientem et dimittit oves et fugit. » Dicit autem Gregorius in Homil. quòd « lupus super oves venit, cum quilibet injustus et raptor fideles quosque atque humiles opprimit. » Si ergo propter persecutionem alicujus tyranni episcopus gregem sibi commissum corporaliter deserat, videtur quòd sit mercenarius et non pastor.

2. Præterea, *Proverb.*, VI, dicitur : « Fili, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam. » Et postea subdit : « Discurre, festina, suscita amicum tuum. » Quod exponens Gregorius in *Pastorali* (part. 3, admonit. 5), dicit : « Spondere pro amico est animam alienam in periculo suæ conservationis accipere. Quisquis autem ad vivendum aliis in exemplum proponitur, non solum ut ipse vigilet, sed etiam ut amicum suscitet, admonetur. » Sed hoc non posset facere, si corporaliter deserat gregem. Ergo videtur quòd episcopus non debeat causa persecutionis, corporaliter suum gregem deserere.

3. Præterea, ad perfectionem episcopalis status pertinet, quòd proximis curam impendat. Sed non licet ei qui est statum perfectionis professus, ut omnino deserat ea quæ sunt perfectionis. Ergo videtur quòd non liceat episcopo se corporaliter subtrahere ab executione sui officii, nisi fortè ut operibus perfectionis in monasterio vacet.

Sed contra est, quòd Apostolis, quorum successores sunt episcopi, mandavit Dominus *Matth.*, X. : « Si vos persecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam. »

(Conclusio. — Dum subditorum salus episcopi vel alterius pastoris præsentiam exi-

vêque ni tout autre pasteur ne peut licitement l'abandonner; mais en dehors d'une telle nécessité, il est permis à l'évêque et à tout autre pasteur de s'éloigner de son troupeau pour fuir la persécution.)

Dans toute obligation il faut surtout considérer la fin pour laquelle cette obligation est imposée. Or les évêques s'obligent à remplir les fonctions pastorales en vue du salut de leur troupeau. Ainsi donc, quand le salut du troupeau exige la présence du pasteur, il n'est pas permis à celui-ci de s'éloigner, que ce soit pour acquérir un bien temporel, que ce soit même pour éviter un danger imminent et personnel; car « le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. » Mais si l'on peut pourvoir suffisamment au salut du troupeau sans que le pasteur soit présent, celui-ci peut se faire remplacer et s'éloigner quelque temps de son troupeau, soit pour le bien même de l'Eglise, soit pour éviter un danger dont il seroit menacé. A cet égard voici comment s'exprime saint Augustin dans une lettre à Honorat, *Epist.* CLXXX : « Les serviteurs du Christ fuiront d'une ville vers une autre, dans le cas où ils seront personnellement recherchés par les persécuteurs, à la condition néanmoins que l'Eglise ne sera pas abandonnée par ceux qui ne sont pas ainsi recherchés. Mais quand le danger menace indistinctement tout le monde, ceux qui ont besoin du ministère des autres ne doivent plus être abandonnés par ces derniers; car s'il est dangereux que le pilote abandonne le vaisseau par un temps calme, combien plus ne l'est-il pas qu'il l'abandonne durant la tempête? » C'est ce que dit aussi le pape Nicolas Ier, *Causa* VII, quæst. I (1).

(1) Dans une lettre à un évêque de Boulogne, celui-ci, chassé de son siége par les Normands, lui avoit écrit pour lui demander s'il pouvoit de nouveau se retirer dans son monastère. «Je ne dis pas, répondoit le chef de l'Eglise, que nous ne puissions fuir les embûches des persécuteurs, de ceux en particulier qui sont païens, lorsqu'ils sont pour un temps maîtres d'exercer leur rage et qu'en punition de nos péchés Dieu leur en a donné le pouvoir. Nous savons de la manière la plus évidente que des prophètes, des apôtres et le Seigneur lui-même se sont mis par la fuite à l'abri de semblables persécutions. Mais ce qui doit surtout être profondément gravé dans notre cœur, c'est que nous sommes les chefs du troupeau, ses guides

git, non licet episcopo vel pastori suum gregem deserere; cessante verò ista necessitate, licet episcopo et alii pastori propter corporalem persecutionem à suo grege abesse.)

Respondeo dicendum, quòd in qualibet obligatione præcipuè attendi debet obligationis finis. Obligant autem se episcopi ad exequendum pastorale officium propter subditorum salutem. Et ideo, ubi subditorum salus exigit personæ pastoris præsentiam, non debet pastor personaliter suum gregem deserere, neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod personale periculum imminens, cùm « bonus pastor animam suam ponere teneatur pro ovibus suis. » Si verò subditorum saluti possit sufficienter in absentia pastoris per alium provideri, tunc licet pastori, vel propter aliquod Ecclesiæ commodum, vel propter personæ periculum, corporaliter gregem deserere. Unde Augustinus dicit in epist. *ad Honorat.* (epist. CLXXX): « Fugiant de civitate in civitatem servi Christi, quando eorum quispiam specialiter à persecutoribus quæritur; ut ab aliis qui non ita requiruntur, non deseratur Ecclesia. Cùm autem omnium est commune periculum, hi qui aliis indigent, non deserantur ab his quibus indigent. Si enim perniciosum est, proretam in tranquillitate navem deserere, quantò magis in fluctibus; » ut dicit Nicolaus Papa; et habetur VII. qu. 1.

Je réponds aux arguments : 1° On fuit comme un mercenaire quand pour un bien temporel ou pour conserver sa vie corporelle, on sacrifie le salut du prochain. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire, *Super Evang.*, homil. XIV : « Celui-là ne se maintiendra pas dans le danger dont les brebis sont menacées, qui dans ses fonctions de pasteur ne cherche pas le bien de son troupeau, mais seulement un profit terrestre. Il n'osera pas se poser en face du danger de peur de perdre la seule chose qu'il aime. » Mais celui qui se retire pour éviter un danger personnel et sans préjudice pour le troupeau, ne fuit nullement comme un mercenaire.

2° Quand on s'est engagé pour quelqu'un, si l'on ne peut pas remplir ses engagements par soi-même, il suffit qu'on le fasse par un autre. Ainsi donc, un prélat qui se trouve empêché par un obstacle de veiller par lui-même au soin de son troupeau, satisfait encore à son devoir en y pourvoyant par un autre.

3° Celui qui est promu à l'épiscopat entre, il est vrai, dans un état de perfection, mais d'une perfection déterminée ; de telle sorte que s'il est obligé de se désister il ne l'est pas d'embrasser un autre genre de perfection, c'est-à-dire qu'il n'y a pas nécessité pour lui d'entrer dans l'état religieux. Il doit néanmoins garder en lui-même l'esprit de sa vocation et le désir de s'appliquer au salut du prochain, si l'occasion s'en présente ou si la nécessité l'exige.

et ses pasteurs, et que nous devons, avec le secours de la grace divine, partager les périls qui menacent nos brebis. Et quand le calme nous est rendu par la miséricorde du Seigneur, quand la rage des ennemis s'est apaisée, nous devons chercher les brebis dispersées, les réunir de nouveau dans le bercail, ranimer leur courage, relever leur espoir, les soutenir dans la voie de la céleste patrie. » Autres sont, en effet, les dangers communs, autres ceux qui ne menacent que le pasteur : le pasteur peut fuir ceux-ci ; il ne lui est jamais permis de quitter son troupeau dans ceux-là.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille tanquam mercenarius fugit, qui commodum temporale, vel etiam salutem corporalem, spirituali saluti proximorum præponit. Unde Gregorius dicit in Homil. XIV, *super Evang.* : « Stare in periculo ovium non potest, qui in eo quod ovibus præest, non oves diligit, sed lucrum terrenum quærit. Et ideo opponere se contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat. » Ille autem qui ad evitandum periculum recedit absque detrimento gregis, non tanquam mercenarius fugit.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui spondet pro aliquo, si per se implere non possit, sufficit ut per alium impleat. Unde prælatus si habet impedimentum, propter quod non possit personaliter curæ subditorum intendere, suæ sponsioni satisfacit si per alium provideat.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui ad episcopatum assumitur assumit statum perfectionis secundum aliquod perfectionis genus ; à quo si impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut scilicet necesse sit eum ad statum religionis transire. Imminet tamen ipsi necessitas ut animum retineat intendendi proximorum saluti, si opportunitas adsit, et necessitas requirat.

ARTICLE VI.

Un évêque peut-il posséder quelque chose en propre?

Il paroît qu'un évêque ne peut pas posséder quelque chose en propre.

1° Le Seigneur dit, *Matth.*, XIX, 21 : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres, puis venez et suivez-moi; » d'où il résulte clairement que la pauvreté volontaire est nécessaire à la perfection. Or en acceptant l'épiscopat on entre dans un état de perfection. Donc il paroît qu'un évêque n'a le droit de rien posséder en propre.

2° Les évêques tiennent dans l'Eglise la place des apôtres, comme le dit la Glose sur le chapitre X de saint Luc. Or Dieu défendoit aux apôtres de rien avoir en propre, comme on le voit, *Matth.*, X, 9 : « N'ayez ni or ni argent ni monnaie dans votre bourse, » ce qui fait également dire à saint Pierre parlant pour lui-même et pour les autres apôtres : « Voilà que nous avons renoncé à tout pour vous suivre, » *Matth.*, XIX, 27. Donc il paroît que les évêques sont tenus, eux aussi, à observer ce précepte, de sorte qu'ils ne doivent rien posséder en propre.

3° Saint Jérôme dit à Népotien, *Epist.* II : « Le mot grec κλῆρος signifie sort ou partage; et de là vient celui de clerc, qui nous fait entendre ou bien que les clercs appartiennent au Seigneur, ou bien que le Seigneur lui-même est leur partage. Or celui qui possède le Seigneur, ne doit rien posséder en dehors de lui; et s'il possède autre chose, de l'or, de l'argent, des terres, des meubles précieux, le Seigneur ne daignera pas devenir le partage de celui qui est déjà ainsi partagé. » Il paroît donc que, non-seulement les évêques, mais encore les clercs ne doivent rien posséder en propre.

ARTICULUS VI.

Utrùm liceat episcopo aliquid proprium habere.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd episcopo non liceat aliquid proprium possidere. Dominus enim dicit *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me; » ex quo videtur, quòd voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed episcopi assumuntur ad statum perfectionis. Ergo videtur quòd non liceat eis proprium possidere.

2. Præterea, episcopi in Ecclesia tenent locum Apostolorum, ut dicit Glossa *Luc.*, X. (et jam supra ex Beda notatum est). Sed Apostolis Dominus præcipit, ut nihil proprium possiderent, secundum illud *Matth.*, X : « Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris; » unde et Petrus pro se et pro aliis Apostolis dicit : « Ecce nos reliquimus omnia, et secuti sumus te, » *Matth.*, XIX. Ergo videtur quòd episcopi teneantur ad hujusmodi mandati observantiam ut nihil proprium possideant.

3. Præterea, Hieronymus dicit *ad Nepotianum* (epist. II) : « Cleros græcè (1), Latinè *sors* appellatur, propter quod clerici dicuntur, vel quia de sorte Domini sunt, vel quia ipse Dominus sors, id est, pars clericorum est. Qui autem Dominum possidet, nihil extra eum habere potest. Si autem aurum, si argentum, si possessiones, si variam supellectilem habet, cùm istis partibus non dignatur Dominus fieri pars ejus. » Ergo videtur quòd non solùm episcopi, sed etiam clerici debeant proprio carere.

(1) Seu κλῆρος, ut est in Hieronymi textu, qui et paulò aliâ serie habet quæ sequuntur, ut et Causâ XII, qu. 1, cap. *Clericus*, iisdem verbis referuntur quæ Hieronymus habet.

Mais le Droit se prononce en sens contraire, *Causa* XII, quæst. 1 : « Les évêques peuvent léguer à leurs héritiers, s'ils le jugent à propos, les biens qu'ils ont en propre, soit qu'ils les aient acquis, soit qu'ils leur viennent d'une autre source. »

(CONCLUSION. — Il n'est pas interdit aux évêques, en vertu de leurs fonctions, de posséder quelque chose en propre.)

Nul n'est tenu aux choses qui sont de surérogation, à moins qu'il ne s'y soit astreint par vœu. C'est ce que dit saint Augustin dans sa lettre à Pauline et à Armentarius, *Epist.* XLV (1) : « Ayant fait vœu, vous vous êtes déjà lié, vous ne pouvez faire autre chose que ce que vous avez promis; avant de vous être lié par vœu, vous étiez libre de rester dans un état inférieur. » Or il est évident que vivre sans rien posséder en propre est une chose de surérogation; car c'est là l'objet d'un conseil, et non d'un précepte. Voilà pourquoi, après avoir dit à ce jeune homme : « Si vous voulez entrer dans la vie, gardez les commandements, » le Seigneur ajoute comme par surcroît : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres. » Mais les évêques ne s'obligent pas dans leur ordination à vivre sans rien posséder en propre, cela n'est pas non plus nécessairement requis par les fonctions pastorales, auxquelles ils se dévouent. Les évêques ne sont donc pas tenus à vivre sans rien avoir en propre (2).

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons déjà démontré,

(1) Erasme a prétendu, on ne sait trop pourquoi, par exemple, que cette lettre n'étoit pas de l'illustre évêque d'Hippone, mais qu'elle étoit de saint Paulin. Ignoroit-il que le vénérable Bède la cite, dans son commentaire de la seconde épître aux Corinthiens, comme étant réellement de saint Augustin, et que Possidius, le disciple et l'ami de ce grand homme, la fait figurer parmi ses ouvrages dans le catalogue qu'il en a dressé? Il est bien possible qu'Erasme n'ignorât rien de tout cela; mais le paradoxe avoit tant d'attraits pour cet esprit léger, indécis et aventureux !

(2) En un mot, les évêques ne font pas vœu de pauvreté; et la pauvreté, qui est simplement de conseil, ne constitue pas l'essence de la perfection, laquelle, comme nous l'avons vu plus haut, repose essentiellement sur les préceptes. De plus, l'exemple des plus saints évêques, comme l'auteur le remarquera plus tard, et la discipline générale de l'Eglise ont tranché cette question.

Sed contra est, quod dicitur XII, qu. 1 : « Episcopi de rebus propriis, vel acquisitis, vel quidquid de proprio habent, hæredibus suis si voluerint, derelinquant. »

(CONCLUSIO. — Episcopi, ex sui muneris ratione, propria bona habere non vetantur.)

Respondeo dicendum, quòd ad ea quæ sunt supererogationis nullus tenetur, nisi se specialiter ad illud voto astringat. Unde Augustinus dicit in epistola *ad Paulinam et Armentarium* (epist. XLV) : « Quia jam vovisti, jam te obstrinxisti, aliud tibi facere non licet; priusquam esses voti reus, liberum fuit quo esses inferior. » Manifestum est autem quòd vivere absque proprio, supererogationis est; non enim cadit sub præcepto, sed sub consilio. Unde *Matth.*, XIX, cùm dixisset Dominus adolescenti : « Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; » postea superaddendo subdidit : « Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes, et da pauperibus. » Non autem episcopi in sua ordinatione ad hoc se obligarunt ut absque proprio vivant, neque etiam vivere absque proprio ex necessitate requiritur ad pastorale officium, ad quod se obligant. Et ideo non tenentur epicopi ad hoc quod sine proprio vivant.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 184, art. 3), perfectio

quest. CLXXXIV, art. 3, la perfection de la vie chrétienne ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté volontaire; cette pauvreté n'est qu'un moyen pour acquérir la perfection de la vie. Il n'est donc pas nécessaire que la perfection soit toujours en rapport direct avec la pauvreté; bien plus, une perfection éminente peut exister au sein même de l'opulence; Abraham, à qui cependant le Seigneur avoit dit, *Genes.*, XVII, 1: « Marchez en ma présence, et vous serez parfait, » possédoit de grandes richesses.

2° Ces paroles du Sauveur peuvent être entendues de trois manières : dans un sens mystique, d'abord, si bien que lorsqu'il nous est dit de ne posséder ni or ni argent, cela s'applique aux prédicateurs, « qui ne doivent chercher leur principal appui ni dans la sagesse humaine ni dans les artifices de l'éloquence, » comme l'explique saint Jérôme. En second lieu, d'après saint Augustin, *De cons. Evang.*, II, 30, « ces paroles du Sauveur doivent être entendues non comme un précepte, mais plutôt comme une permission (1); » le divin Maître leur permettoit ainsi de s'en aller prêcher sans or, sans argent, sans aucune autre ressource, avec le droit de recevoir de ceux à qui ils alloient prêcher tout ce qui étoit nécessaire à leur subsistance; et de là ce qu'il ajoute : « Tout ouvrier mérite son salaire. » Et de la sorte, si quelqu'un vivoit à ses propres dépens en prêchant l'Evangile, il faisoit une œuvre de surérogation, comme l'Apôtre le dit de lui-même, II *Corinth.*, IX. Selon saint Jean Chrysostôme, enfin, « ces préceptes donnés par le Seigneur à ses apôtres doivent être entendus de la mission spéciale qu'ils avoient reçue de prêcher aux Juifs; il vouloit par là ranimer l'ardeur de leur foi en sa puissance, puisqu'il pourvoyoit sans aucune ressource à ce qui leur étoit néces-

(1) C'est ici la pensée du saint docteur, et non ses expressions; ses expressions, les voici : « Il est évident que ces préceptes du Seigneur n'obligent pas les prédicateurs de l'Evangile à n'avoir d'autres ressources pour vivre que les offrandes de ceux auprès desquels ils exercent leur ministère. Car autrement il faudroit dire que l'Apôtre contrevenoit à cet ordre en vivant du fruit de son travail, pour n'être à charge à personne. Le Seigneur a voulu seule-

---

Christianæ vitæ non consistit essentialiter in voluntaria paupertate; sed voluntaria paupertas instrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quòd ubi major paupertas est, ibi sit major perfectio; quinimo potest esse summa perfectio cum magna opulentia. Nam Abraham, cui dictum est *Genes.*, XVII : « Ambula coram me, et esto perfectus, » legitur fuisse dives.

Ad secundum dicendum, quòd verba illa Domini possunt tripliciter intelligi : uno modo, mysticè, « ut non possideamus neque aurum neque argentum, » id est, « ut prædicatores non innitantur principaliter sapientiæ et eloquentiæ temporali, » ut Hieronymus exponit. Alio modo, sicut Augustinus exponit in lib. *De consensu Evangelist.* (lib. II. cap. 30), « ut intelligatur hoc Dominum non præcipiendo, sed magis permittendo, dixisse. » Permisit enim eis, ut absque auro et argento et præsumptibus ad prædicandum irent, accepturi sumptus vitæ ab his quibus prædicabant; unde subdit, « Dignus est enim operarius cibo suo. » Ita tamen quod si aliquis propriis sumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad supererogationem pertineret, sicut Paulus de seipso dicit II. *ad Cor.*, IX. Tertio modo, secundum quòd Chrysostomus exponit, « ut intelligatur illa Dominum præcepisse discipulis, quantum ad illam missionem qua mittebantur ad prædicandum Judæis, ut per hoc excitarentur ad confitendum de virtute ipsius, qui eis absque

saire. » Mais il ne résulte pas de là une obligation pour eux ou pour leurs successeurs de prêcher l'Evangile sans avoir une existence assurée. D'après ce que l'Apôtre rapporte lui-même, II *Corinth.*, XII, quand il alloit prêcher aux Corinthiens, il recevoit des autres églises un secours régulier. Il est donc évident qu'il possédoit quelque chose, n'importe qu'il en fût redevable au zèle des premiers chrétiens. Il seroit d'ailleurs absurde de penser que de saints pontifes tels que saint Athanase, saint Ambroise, saint Augustin, eussent transgressé un semblable précepte s'ils avoient cru qu'il les obligeoit.

3° La partie, comme on dit, est moindre que le tout. Celui-là donc qui s'occupe d'autre chose tout en s'occupant de Dieu, et dont l'esprit est captivé par les choses du siècle, n'a plus évidemment le même degré d'attention pour les choses divines. Mais il ne doit pas en être ainsi des évêques ni des clercs, si bien qu'en s'occupant de ce qui leur appartient en propre, ils négligent ce qui tient au service de Dieu.

ARTICLE VII.

Les évêques pèchent-ils mortellement s'ils ne font pas la part des pauvres dans les biens qu'ils administrent?

Il paroît que les évêques pèchent mortellement s'ils ne font pas la part des pauvres dans les biens ecclésiastiques dont ils ont l'administration.

1° Expliquant ces paroles de l'Evangile, *Luc.*, XII : « Le champ d'un homme riche produisit des fruits abondants, » saint Ambroise dit, *Serm.* LXIV : « Nul ne peut donner comme lui appartenant en propre une chose qu'il a prise sans nécessité ou obtenue d'une manière violente dans le

ment notifier à ses ministres le pouvoir et les droits dont il les avoit investis. Quand une chose nous est commandée par le Seigneur, il y a péché de désobéissance à ne pas la faire; mais quand c'est un pouvoir qu'il nous donne, chacun est libre de ne pas en user, on peut toujours se relâcher de son droit.... »

---

sumptibus provideret. » Ex quo tamen non obligabantur ipsi vel successores eorum, ut absque propriis sumptibus Evangelium prædicarent; nam et de Paulo legitur II. *ad Cor.*, XII, quòd ab aliis Ecclesiis stipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis; et sic patet quòd aliquid possidebat ab aliis sibi missum. Stultum autem videtur dicere quòd tot sancti Pontifices, sicut Athanasius, Ambrosius et Augustinus, illa præcepta transgressi fuissent, si ad ea servanda se crederent obligari.

Ad tertium dicendum, quòd omnis pars est minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet, cujus studium diminuitur circa ea quæ sunt Dei, dum intendit his quæ sunt mundi. Sic autem non debent, nec episcopi, nec clerici proprium possidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

ARTICULUS VII.

Utrùm episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd episcopi mortaliter peccent, si bona ecclesiastica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambrosius exponens illud *Luc.*, XII : « Hominis cujusdam divitis uberes fructus ager attulit, » (in serm. LXIV) : « Proprium nemo dabit quod è communi plus quam sufficiat sumptum, et violenter obtentum est; »

bien commun; » puis il ajoute : « Enlever à celui qui possède, ou bien refuser à l'indigent lorsque vous pouvez le secourir et que vous êtes dans l'abondance, c'est là le même crime. » Or enlever par violence le bien d'autrui c'est un péché mortel. Donc les évêques commettent un semblable péché quand ils ne répandent pas dans le sein des pauvres le résidu des biens ecclésiastiques.

2° Sur cette parole du Prophète, *Isa.*, III : « Les biens ravis aux pauvres sont dans votre maison, » la Glose tirée de saint Jérôme dit que les biens ecclésiastiques sont également ceux des pauvres. Or celui qui garde pour lui ou qui distribue selon ses caprices un bien appartenant aux autres, commet un péché mortel et demeure obligé à la restitution. Donc, si les évêques gardent pour eux ou donnent, soit à leurs parents soit à leurs amis, ce qui leur reste des biens ecclésiastiques, il paroît qu'ils sont tenus à la restitution.

3° On est bien plus en droit de prendre le nécessaire dans les biens de l'Eglise que de thésauriser le superflu. Or voici comment s'exprime saint Jérôme dans une lettre au pape Damase : « Il convient de subvenir avec les ressources de l'Eglise aux nécessités des clercs qui ne possèdent aucun bien, ni de leurs parents ni de leurs proches; mais quant à ceux qui possèdent en propre ou qui ont reçu de leurs parents les biens nécessaires pour leur subsistance, s'ils prennent ce qui appartient aux pauvres, ils commettent une action sacrilége et méritent eux-mêmes cette dénomination. » Voilà aussi ce qui fait dire à l'Apôtre, I *Tim.*, V, 16 : « Si quelques fidèles ont des veuves à leur charge, qu'ils subviennent à leurs besoins, et qu'elles ne soient pas à la charge de l'Eglise, pour que ses ressources suffisent aux véritables veuves. » Donc à plus forte raison les évêques pèchent-ils mortellement quand ils ne donnent pas aux pauvres ce qui leur reste des biens ecclésiastiques.

---

et postea subdit : « Neque minus est criminis habenti tollere, quam cum possis et abundas, indigentibus denegare. » Sed violenter tollere alienum, est peccatum mortale. Ergo episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis supersunt, pauperibus non largiantur.

2. Præterea, super illud *Isa.*, III : « Rapina pauperum in domo vestra, » dicit Glossa Hieronymi quòd « bona Ecclesiastica sunt pauperum (1). » Sed quicumque id quod est alterius sibi reservat aut aliis dat, peccat mortaliter, et tenetur ad restitutionem. Ergo si episcopi bona ecclesiastica, quæ eis superfluunt, sibi retineant vel consanguineis vel amicis largiantur, videtur quòd teneantur ad restitutionem.

3. Præterea, multo magis aliquis potest de rebus Ecclesiæ ea quæ sibi sunt necessaria accipere, quam superflua congregare. Sed Hieronymus dicit in *Epist. ad Damasum Papam :* « Clericos illos convenit stipendiis Ecclesiæ sustentari, quibus parentum et propinquorum bona nulla suffragantur; qui autem bonis parentum et opibus propriis sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium committunt et incurrunt. » Unde et Apostolus dicit I. *ad Timoth.*, V : « Si quis fidelis habet viduas, subministret illis, et non gravetur Ecclesia, ut his quæ verè viduæ sunt sufficiat. » Ergo multo magis episcopi mortaliter peccant, si ea quæ eis superfluunt de bonis ecclesiasticis, pauperibus non largiantur.

(1) Vel sic pleniùs in Hieronymi textu de principibus nostris : *Rapina pauperum in domo est, quando thesauros suos replent, et Ecclesiæ opibus abutuntur in delicias,*

Mais on voit, au contraire, de nombreux évêques qui ne donnent pas aux pauvres le résidu des biens de l'Eglise, et qui l'emploient avec une louable prudence à augmenter ses revenus (1).

(Conclusion. — Les évêques pèchent, sans doute, quand les biens ecclésiastiques dont ils sont pourvus et qu'ils administrent, mais qui en même temps sont destinés au soulagement des pauvres et à l'entretien des clercs, ils les enlèvent aux destinataires, pour les faire tourner à leur propre usage ou à celui de leurs proches, et dans ce cas ils sont tenus à la restitution; rien de tout cela ne s'applique aux biens qu'ils ont en propre.)

Il y a une distinction à faire entre les biens que les évêques peuvent posséder en propre, et les biens ecclésiastiques. Ils ont le vrai domaine de leurs propres biens; en vertu donc de la chose elle-même ils ne sont nullement obligés à la donner aux autres; ils peuvent ou la retenir ou la distribuer à leur gré. Ils peuvent néanmoins dans la dispensation de ces biens pécher par suite d'une affection désordonnée, soit en s'attribuant à eux-mêmes plus qu'il ne faut, soit en ne venant pas au secours du prochain selon que la charité l'exige. Mais nous devons ajouter qu'à cet égard ils ne sont pas tenus à la restitution, puisqu'ils ont le domaine complet de ces sortes de biens (2). Quant aux biens ecclésiastiques, ils n'en sont que les dispensateurs et les administrateurs; car saint Augustin dit a Boniface, *Epist.* L : « Si nous possédons en particulier de quoi suffire à notre subsistance, ces biens ne nous appartiennent plus; ils sont aux pauvres, dont nous devenons en quelque sorte les procurateurs, nous

(1) A s'en tenir au simple énoncé de cette thèse, on pourroit la regarder comme trop absolue; mais les développements qu'elle va recevoir satisferont pleinement aux légitimes exigences du sens chrétien.

(2) Sous ce rapport, les évêques rentrent dans l'obligation générale des chrétiens pour ce qui regarde l'aumône; et cette obligation a été l'objet d'une étude approfondie quand il a été traité spécialement de la charité. On peut dire, néanmoins, sans crainte de tomber dans le rigorisme, qu'il y a un devoir plus étroit et plus grand pour les évêques de secourir l'indi-

---

Sed contra est, quòd plures episcopi ea quæ supersunt non largiuntur pauperibus, sed expendere videntur laudabiliter ad reditus Ecclesiæ ampliandos.

(Conclusio. — Peccant episcopi si ecclesiastica bona ab ipsis obtenta et procurata, ac pauperibus seu clericis deputata, illis substraxerint, vel in proprium et suorum converterint usum, et ad restitutionem tenentur; secus autem de propriis bonis, ad quorum restitutionem non tenentur.)

Respondeo dicendum, quòd aliter est dicendum de propriis bonis quæ episcopi possidere possunt, et de bonis ecclesiasticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent; unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut ea aliis conferant, sed possunt vel ea sibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Possunt tamen in eorum dispensatione peccare propter inordinationem affectûs, per quam contingit quòd vel sibi plura conferant quàm oporteat, vel etiam aliis non subveniant, secundùm quòd requirit debitum charitatis. Non tamen tenentur ad restitutionem, quia hujusmodi res sunt eorum dominio deputatæ. Sed ecclesiasticorum bonorum sunt dispensatores vel procuratores; dicit enim Augustinus *ad Bonifacium* (Epist. L) : « Si privatim possidemus quæ nobis sufficiant, non sunt illa nostra, sed pauperum, quorum procurationem

publicasque stipes quæ ad sustentationem pauperum datæ sunt, vel sibi reservant, vel propinquis distribuunt, et alienam inopiam suas suorumque faciunt esse divitias.

ne pourrions en revendiquer la propriété que par une usurpation honteuse. » Or toute dispensation exige la bonne foi, selon cette parole de l'Apôtre, I *Corinth.*, IV, 2 : « Ce qu'on cherche dans les dispensateurs, c'est qu'ils soient fidèles. » Or les biens ecclésiastiques doivent être employés non-seulement au soulagement des pauvres, mais encore aux frais du culte divin et à la subsistance de ses ministres. Voilà pourquoi il est dit, *Causa* XII, quæst. 2 : « Pour ce qui est des revenus de l'Eglise ou des oblations faites par les fidèles, une seule portion doit être remise à l'évêque, le reste doit servir aux édifices religieux et au soutien des pauvres; et c'est le prêtre Bonagre qui l'administrera sous sa responsabilité sacerdotale; une dernière portion sera distribuée aux clercs selon le mérite de chacun. » Si donc la part des biens qui revient à l'évêque pour servir à son usage, est distincte de celle qui doit être employée pour les pauvres, le culte divin et l'entretien des ministres, il n'est pas douteux que l'évêque qui usurpe en tout ou en partie cette dernière portion, ne soit infidèle à ses devoirs de dispensateur et ne contracte, en péchant mortellement, l'obligation de restituer. Quant à ce qui est spécialement destiné à son usage, on peut appliquer à cela ce qui a été dit de ses biens propres : il peut pécher à cet égard par une affection et un usage désordonnés, soit qu'il garde pour lui au-delà du nécessaire, soit qu'il ne vienne pas au secours des autres suivant l'ordre établi par la charité. Quand les parts ne sont pas tellement distinctes, la distribution en est plus rigoureusement commise à sa bonne foi. S'il pèche alors légèrement par défaut ou par excès, cela peut avoir lieu sans qu'on soit en droit d'in-

gence. Plus profondément initiés que le commun des fidèles aux sublimes enseignements de la Religion, ils peuvent mieux voir Jésus-Christ mendiant et souffrant dans la personne du pauvre. Le rang qu'ils occupent dans la société chrétienne leur fait une nécessité de confirmer leurs leçons par leur conduite; on peut dire que le bon exemple est une de leurs fonctions. Enfin, quoique la pauvreté ne soit pas pour eux une obligation stricte et formelle, comme pour les religieux, la pratique du renoncement et de l'abnégation est un des plus beaux apanages de leur état, l'un des instruments les plus forts de leur puissance, l'un des mobiles les plus efficaces du bien qu'ils doivent accomplir.

---

quodammodo gerimus, non proprietatem nobis usurpatione damnabili vendicamus. » Ad dispensationem autem requiritur bona fides, secundùm illud I. *ad Cor.*, IV : « Hic jam quæritur inter dispensatores, ut fidelis quis inveniatur. » Sunt autem bona ecclesiastica non solùm in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministrorum expendenda. Unde dicitur XII, qu. 2 : « De reditibus Ecclesiæ vel oblatione fidelium, sola episcopo ex his una portio remittatur, quæ ecclesiasticis fabricis et erogationi pauperum profuturæ, à Bonagro presbytero sub periculo sui ordinis ministrentur; ultima clericis pro singulorum meritis dividatur. » Si ergo distincta sint bona quæ debent in usum episcopi cedere ab his quæ sunt pauperibus et ministris et cultui Ecclesiæ eroganda, et aliquid sibi retinuerit episcopus de his quæ sunt pauperibus eroganda, vel etiam in usum ministrorum aut in cultum divinum expendenda, non est dubium quin contra fidem dispensationis agat, et mortaliter peccet, et ad restitutionem teneatur. De his autem quæ sunt specialiter suo usui deputata, videtur esse eadem ratio quæ est de propriis bonis, ut scilicet propter immoderatum affectum et usum, peccet quidem, si immoderatè sibi retineat, et aliis non subveniat sicut requirit debitum charitatis. Si verò non sint prædicta bona distincta, eorum distributio fidei ejus committitur. Et si quidem

criminer sa bonne foi; car dans de telles circonstances il n'est pas possible de déterminer le devoir d'une manière précise et absolue. Mais il ne sauroit y avoir illusion quand l'excès dépasse certaines bornes; il y a là dès-lors une grave atteinte portée à la bonne foi, et par conséquent péché mortel (1). C'est ainsi qu'on peut entendre ce texte de l'Evangile, *Matth.*, XXIV : « Si le mauvais serviteur se dit à lui-même : Mon maître tarde à venir (ce qui nous montre le mépris qu'on fait du souverain juge); et que là-dessus il se mette à frapper les autres serviteurs (c'est ici l'effet de l'orgueil), puis, qu'il mange et boive avec ceux qui sont adonnés à l'ivrognerie (ce qui caractérise la luxure), le maître viendra le jour où ce serviteur ne l'attendoit pas, et il le séparera (de la société des bons) et il lui donnera pour partage le sort des hypocrites, » (c'est-à-dire l'enfer).

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Ambroise s'applique non-seulement à la dispensation des biens de l'Eglise, mais encore à l'usage des biens, quels qu'ils soient, dont la charité nous fait un devoir de faire part aux pauvres dans leurs nécessités. Mais il est impossible de déterminer quand est-ce que cette nécessité est telle qu'il y ait péché mortel; il en est de cela comme des autres particularités inhérentes aux actes humains; c'est à la prudence qu'il appartient d'en décider.

(1) Une telle question à résoudre se présentoit surtout dans un temps où chaque Eglise possédoit ses biens propres, des dotations permanentes, des ressources assurées. Parfois la part de l'évêque dans l'ensemble des revenus, celle des pauvres et celle du culte divin étoient parfaitement distinctes. Mais parfois aussi la division et la distribution de ces revenus devoient être faites par la prudence éclairée, comme s'exprime notre saint auteur, ou, comme on diroit plus communément aujourd'hui, par la conscience de l'évêque. C'est en pareil cas spécialement que la bonne foi devoit intervenir dans toute sa plénitude, dans toute son énergie, pour prévenir ou dissiper des illusions rendues plus faciles. Et nous voyons que saint Thomas n'hésite pas à dire que le péché commis en pareille matière pouvoit être mortel. La position faite maintenant aux églises et aux pasteurs par les nouvelles constitutions de certains peuples, qui allouent aux ministres de la Religion un traitement annuel, après les avoir dépouillés de leurs biens, les met dans la seconde hypothèse que nous venons d'établir. C'est à eux à faire la part des pauvres dans les ressources dont ils peuvent disposer.

---

in modico deficiat vel superabundet, potest hoc fieri absque bonæ fidei detrimento, quia non potest homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet. Si verò sit multus excessus, non potest latere; unde videtur bonæ fidei repugnare, et ideo non est absque peccato mortali. Dicitur enim *Matth.*, XXIV, quòd « si dixerit malus servus in corde suo : *Moram facit Dominus meus venire* (quod pertinet ad divini judicis contemptum); et cœperit percutere conservos suos (quod pertinet ad superbiam), manducet autem et bibat cum ebriosis (quod pertinet ad luxuriam), veniet dominus servi illius in die qua non sperat, et dividet eum (scilicet à societate bonorum), et partem ejus ponet cum hypocritis, » (scilicet in inferno).

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Ambrosii non solùm est referendum ad dispensationem rerum ecclesiasticarum, sed quorumcumque bonorum, ex quibus teneatur aliquis debito charitatis providere necessitatem patientibus (1). Non autem potest determinari quando sit ista necessitas quæ ad peccatum mortale obliget, sicut nec cætera particularia quæ in humanis actibus considerantur; horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

(1) Ut ex adjunctis locis patet, ubi Ambrosius præmittit versùs finem : *Terra communiter omnibus hominibus data est;* quasi de bonis intelligens quæ hominibus naturaliter proveniunt.

2° Ce n'est pas seulement au soulagement des pauvres que les biens des églises doivent être employés; ils ont d'autres usages, comme nous l'avons dit plus haut. Ainsi donc, quand l'évêque ou un autre clerc veut se retrancher quelque chose à lui-même pour le donner à des parents ou à des amis, il ne commet pas un péché, pourvu néanmoins qu'il le fasse avec modération, c'est-à-dire de manière à ne pas les laisser dans l'indigence, et qu'il n'ait pas l'intention d'enrichir ses créatures. On peut rapporter à cela les paroles suivantes de saint Ambroise, *De Offic.*, I, 30 : « C'est une libéralité louable de venir au secours des personnes qui vous sont unies par les liens du sang, quand vous savez qu'elles sont dans l'indigence; mais il en seroit autrement si vous cherchiez à les enrichir avec un bien dont vous pouvez vous servir pour venir au secours des pauvres. »

3° Tous les biens des Eglises ne doivent pas être, avons-nous dit, distribués aux pauvres, à moins que ce ne soit dans un cas de nécessité; car, en pareil cas, pour la rédemption des captifs, par exemple, il est même permis d'aliéner les vases sacrés, comme le dit saint Ambroise. Et, dans une telle nécessité, un clerc se rendroit coupable de péché s'il vouloit vivre des biens de l'Eglise, quoiqu'il eût des biens patrimoniaux suffisants pour cela.

4° En principe, les biens des Eglises doivent être employés au soutien des pauvres, cela est vrai; mais lorsque, après avoir satisfait aux nécessités actuelles des pauvres, on emploie le reste des revenus de l'Eglise à acheter des propriétés ou à grossir le trésor de l'Eglise, pour mieux subvenir plus tard à ses besoins et à ceux des pauvres, on fait une chose louable. Mais si l'on n'a pas satisfait aux nécessités actuelles des pauvres, c'est un soin superflu et désordonné que de réserver pour l'avenir; c'est là ce que le Seigneur défend quand il dit, *Matth.*, VI, 34 : « Ne soyez pas en sollicitude pour le lendemain. »

Ad secundum dicendum, quòd bona Ecclesiarum non sunt solùm expendenda in usus pauperum, sed etiam in alios usus, ut dictum est. Et ideo, si de eo quod usui episcopi vel alicujus clerici est deputatum, velit aliquis sibi subtrahere et consanguineis vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderatè, id est ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambrosius dicit in lib. I. *De offic.* (cap. 30) : « Hæc est approbanda liberalitas ut proximos seminis tui non despicias, si egere cognoscas; non tamen ut illos ditiores fieri velis ex eo quod tu potes conferre inopibus. »

Ad tertium dicendum, quòd non omnia bona ecclesiarum sunt pauperibus largienda, nisi fortè in articulo necessitatis, in quo pro redemptione captivorum et aliis necessitatibus pauperum, etiam vasa cultui divino dicata distrahuntur, ut Ambrosius dicit. Et in tali necessitate peccaret clericus, si vellet de rebus Ecclesiæ vivere, dummodo haberet patrimonialia bona de quibus vivere posset.

Ad quartum dicendum, quòd bona Ecclesiarum usibus pauperum deservire debent : et ideo, si quis necessitate non imminente providendi pauperibus, de his quæ superfluunt ex proventibus Ecclesiæ, possessiones emat, vel in thesauro reponat in futurum utilitati Ecclesiæ et necessitatibus pauperum laudabiliter facit. Si verò necessitas immineat pauperibus erogandi, superflua cura est et inordinata ut aliquis in futurum conservet; quod Dominus prohibet, *Matth.*, VI, dicens : « Nolite solliciti esse in crastinum. »

ARTICLE VIII.

Les religieux qui sont promus à l'épiscopat demeurent-ils astreints aux observances régulières ?

Il paroît que les religieux promus à l'épiscopat ne sont pas astreints aux observances régulières. 1° Il est dit dans le Droit, *Causa* XVIII, quæst. 1 : « L'élection canonique affranchit le moine du joug de sa règle; et par l'ordination sacrée, de moine il devient évêque. » Or les observances régulières constituent précisément le joug de la règle. Donc les religieux élevés à l'épiscopat ne sont plus astreints aux observances régulières.

2° Celui qui monte à un degré supérieur ne paroît pas être tenu aux obligations du degré inférieur qu'il vient de quitter; comme il a été dit quest. LXXXVIII, art. 12, qu'un religieux, n'est pas tenu d'observer dans le monastère les vœux qu'il avoit faits dans le siècle. Or le religieux promu à l'épiscopat monte à un état supérieur, comme on vient de l'établir dans la question précédente. Donc il paroît qu'un religieux devenu évêque n'a plus les obligations de son premier état.

3° Ce à quoi les religieux paroissent surtout obligés, c'est à vivre dans l'obéissance et sans rien posséder en propre. Or les religieux qui sont élevés à l'épiscopat ne sont pas tenus, d'abord, d'obéir aux supérieurs de leur ordre, puisqu'ils se trouvent maintenant élevés au-dessus d'eux; ils ne paroissent pas, ensuite, tenus à garder la pauvreté; car, comme il est dit dans le décret que nous venons de citer, « celui que l'ordination sacrée, de moine aura fait évêque, est investi du droit de réclamer en justice la succession paternelle, comme étant légitime héritier. » Parfois on leur accorde même le droit de tester. Donc encore moins sont-ils tenus aux autres observances régulières.

ARTICULUS VIII.

Utrùm religiosi qui promoventur in episcopos teneantur ad observantias regulares.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd religiosi qui promoventur in episcopos non teneantur ad observantias regulares. Dicitur enim XVIII, qu. 1, quòd « monachum canonica electio à jugo regulæ monasticæ professionis absolvit, et sacra ordinatio de monacho episcopum facit. » Sed observantiæ regulares pertinent ad jugum regulæ. Ergo religiosi qui in episcopos assumuntur, non tenentur ad observantias regulares.

2. Præterea, ille qui ab inferiori ad superiorem gradum ascendit, non videtur teneri ad ea quæ sunt inferioris gradùs; sicut suprà dictum est (qu. 88, art. 12, ad 1), quòd religiosus non tenetur ad observanda vota quæ in sæculo fecit. Sed religiosus qui assumitur ad episcopatum, ascendit ad aliquid majus, ut suprà habitum est (qu. 184, art. 7). Ergo videtur quòd non obligetur episcopus ad ea quæ tenebatur observare in statu religionis.

3. Præterea, maximè religiosi obligari videntur ad obedientiam et ad hoc quòd absque proprio vivant. Sed religiosi qui assumuntur ad episcopatum, non tenentur obedire prælatis suarum religionum, quia sunt eis superiores ; nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, sicut in Decreto suprà inducto dicitur, quem « sacra odinatio de monacho episcopum facit, velut legitimus hæres paternam sibi hæreditatem jure vindicandi potestatem habeat. » Interdum etiam conceditur eis testamenta conficere. Ergo multò minùs tenentur ad alias observantias regulares.

Mais le contraire est établi par le Droit même, *Causa* XVI, quæst. 1, dans un passage tiré d'une lettre d'Innocent Ier à Victricius : « Pour les moines qui, après avoir longtemps vécu en religion, sont ensuite élevés à la cléricature, nous décrétons qu'ils aient à observer leurs premières règles. »

(CONCLUSION. — Les religieux promus à l'épiscopat sont tenus d'observer tous les points de leurs règles qui ne répugnent pas aux fonctions épiscopales.)

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, l'état religieux rentre dans la perfection comme la voie qui y conduit, et l'état épiscopal, comme un enseignement de perfection. D'où il suit que le premier de ces états est par rapport au second comme celui du disciple par rapport à celui du maître, comme la disposition à la perfection par rapport à la perfection elle-même. Or la disposition ne s'efface pas précisément quand la perfection survient, si ce n'est tout au plus en ce qui répugne à cette dernière; car elle est au contraire affermie, en ce qu'elle a de conforme à la perfection : ainsi le disciple une fois devenu maître ne doit plus sans doute écouter la leçon, mais il doit la lire et la méditer beaucoup plus qu'auparavant. De même donc, les choses qui dans les observances régulières ne sont pas un obstacle à l'office du pasteur, mais peuvent bien plutôt seconder son zèle pour la perfection, telles que la continence, la pauvreté, et les autres obligations semblables, le moine devenu évêque y demeure astreint; et il l'est, par conséquent, à porter l'habit de son ordre, signe et garantie de ces obligations (1). Mais les choses qui dans les observances

(1) Tel a été, dans tous les siècles, l'usage des religieux promus à l'épiscopat. Et le plus souvent, il faut le dire, c'est par amour pour l'institut au sein duquel ils ont vécu, par dé-

---

Sed contra est, quod dicitur in *Decretis*, Causâ XVI, qu. 1 (ex Epist. II Innocentii I *ad Victricium*, cap. 10), de monachis; « qui diu morantes in monasteriis, si postea ad clericatûs ordinem pervenerint, statuimus non debere eos à priori proposito discedere. »

(CONCLUSIO. — Religiosi qui in episcopos promoventur, ad omnia suæ religionis tenentur servanda, quæ suo episcopali statui non repugnant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 184, art. 7), status religionis ad perfectionem pertinet, quasi quædam via in perfectionem tendendi; status autem episcopalis ad perfectionem pertinet, tanquam quoddam perfectionis magisterium. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad magisterium, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur perfectione adveniente, nisi fortè quantum ad id in quo perfectioni repugnat. Quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur : sicut discipulo, cùm ad magisterium pervenerit, non congruit quòd sit auditor, congruit tamen ipsi quòd legat et meditetur etiam magis quàm ante. Sic ergo dicendum est, quòd si qua sunt in regularibus observantiis, quæ non impediant pontificale officium, sed magis valeant ad perfectionis custodiam, sicut est continentia, paupertas et alia hujusmodi, ad hæc remanet religiosus, etiam factus episcopus, obligatus, et per consequens ad portandum habitum suæ religionis, qui est hujus obligationis signum (1). Si qua verò sunt in observantiis

(1) Juxta Innocentii III Decretalem, *Extra de vita et honestate Clericorum*, cap. *Clerici officia*, ubi expressè hoc statuit in Concilio generali Lateranensi, dicens : *Pontifices et in publico et in ecclesia superindumentis lineis omnes utantur, nisi monachi fuerint, quos oportet habitum ferre monachalem.*

régulières ne peuvent pas s'accorder avec le devoir pastoral, comme la solitude, le silence, et aussi des abstinences et des veilles tellement sévères qu'elles pourroient le rendre incapable de remplir ses fonctions épiscopales, il n'est pas tenu de les observer. Et dans les autres choses même il peut user de dispense selon ses nécessités personnelles, celles qui résultent de ses fonctions ou des hommes avec lesquels il est obligé de vivre; c'est ce que font du reste les prélats religieux quand les circonstances l'exigent.

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui de moine devient évêque est affranchi du joug de sa règle, non sous tous les rapports, mais seulement en ce qui répugne aux fonctions pontificales, comme nous venons de l'expliquer.

2° Les vœux qu'on peut faire dans le siècle sont par rapport aux vœux de religion comme le particulier par rapport à l'universel, ainsi que nous l'avons montré quest. LXXXVIII, art. 12; tandis que les vœux de religion sont à la dignité pontificale ce que la disposition est à la perfection. Mais il y a là une différence, c'est que le particulier devient inutile quand on possède l'universel, tandis que la disposition est encore nécessaire quand on est parvenu à l'état de perfection.

3° Ce n'est que par accident qu'un évêque sorti de religion est dispensé d'obéir aux supérieurs de son ordre; il cesse d'avoir à obéir par la nature même de sa position, tout comme ces supérieurs eux-mêmes. Mais l'obligation virtuelle du vœu demeure toujours, de telle sorte que si quelqu'un pouvoit leur être préposé d'une manière legitime, ils seroient tenus

vouement à ses saintes règles, en souvenir du bonheur profond, de la paix inaltérable, des joies spirituelles et divines dont leur cœur y fut inondé, qu'ils agissent de la sorte, beaucoup plus qu'en vertu de l'obligation réelle qui les suit, comme notre saint auteur vient de le démontrer, dans la position éminente, dans les nouveaux honneurs que les suffrages et les besoins de l'Eglise ont pu seuls leur imposer. On a vu des pontifes, jusque sur la chaire de saint Pierre, que les souvenirs religieux et les pieuses images du cloître, auquel on les avoit arrachés, ne cessoient de poursuivre. Non contents de pratiquer, autant que le permettoient les devoirs et les embarras attachés aux fonctions épiscopales, les austères réglements et

---

regularibus quæ officio pontificali repugnant, sicut est solitudo, silentium et aliquæ abstinentiæ vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad hujusmodi observanda non tenetur. In aliis autem potest dispensatione uti, secundùm quod requirit necessitas personæ vel officii, et conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus secum dispensant.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui fit de monacho episcopus, absolvitur à jugo monasticæ professionis, non quantum ad omnia, sed quantum ad illa quæ officio pontificali repugnant, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd vota sæcularis vitæ se habent ad vota religionis sicut particulare ad universale, ut suprà habitum est (qu. 88, art. 12). Sed vota religionis se habent ad pontificalem dignitatem, sicut dispositio ad perfectionem. Particulare autem superfluit habito universali; sed dispositio adhuc necessaria est, perfectione obtentâ.

Ad tertium dicendum, quòd hoc est per accidens, quòd episcopi religiosi obedire prælatis suarum religionum non tenentur, quia scilicet subditi esse desierunt, sicut et ipsi prælati religionum. Manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter, ita scilicet quòd si eis legitimè aliquis præficeretur, obedire tenerentur, in quantum

de lui obéir, tout comme ils sont tenus à observer les statuts de leur ordre, dans le sens que nous venons de l'expliquer, et d'obéir à leurs supérieurs s'ils en ont. Un évêque religieux ne peut en aucune façon posséder quelque chose on propre; et s'il réclame sa part d'héritage dans la famille, ce n'est pas comme sa propriété, c'est comme un bien dû à l'Eglise. Voilà pourquoi il est ajouté dans le canon cité plus haut : « Quand une fois l'évêque est sacré au pied des saints autels et investi de sa dignité, s'il vient à acquérir quelque chose, il doit, d'après les saints canons, le restituer. » Mais il ne peut en aucune sorte faire de testament; car il n'a que la dispensation ou l'administration des biens ecclésiastiques, laquelle finit à la mort; et c'est justement à la mort que le testament a sa valeur, comme le remarque l'Apôtre, *Hebr.*, IX. Si néanmoins le pape lui donne le droit de tester, il est bien entendu qu'il ne lègue pas son bien propre; on ne doit voir en cela qu'une extension donnée à son pouvoir de dispensateur par la suprême autorité apostolique, de telle sorte que ce pouvoir obtienne encore un effet après la mort.

QUESTION CLXXXVI.

De ce qui constitue proprement l'état religieux.

Tel est le sujet actuel de notre étude. Là-dessus quatre considérations se présentent : la première, sur ce qui constitue principalement l'état religieux; la seconde, des choses permises aux religieux; la troisième, sur

les saintes observances de leur ordre, ils aspiroient au moment d'en reprendre entièrement le joug; et plusieurs sont revenus mourir au milieu de leurs anciens frères, à l'ombre de leur couvent bien-aimé.

---

tenentur obedire statutis regulæ per modum prædictum, et suis superioribus, si quos habent. Proprium autem nullo modo habere possunt; non enim paternam hæreditatem vendicant quasi propriam, sed quasi Ecclesiæ debitam. Unde ibidem subditur quòd « postquam episcopus ordinatur ad altare, ad quod sanctificatur et intitulatur, secundùm sacros canones, quod acquirere poterit, restituat. » Testamentum autem nullo modo facere potest, quia sola ei dispensatio committitur rerum ecclesiasticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit testamentum valere, ut Apostolus dicit *ad Hebr.*, IX. Si tamen ex concessione Papæ testamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere testamentum; sed apostolica auctoritate intelligitur esse ampliata potestas suæ dispensationis, ut ejus dispensatio possit valere post mortem.

QUÆSTIO CLXXXVI.

De iis in quibus religionis status propriè consistit, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum religionis. Circa quod occurrit quadruplex consideratio : quarum prima est de his in quibus principaliter consistit religionis status; secunda, de his quæ religiosis licitè convenire possunt; tertia, de distinctione

la différence des religions; la quatrième, enfin, sur l'entrée en religion.

Touchant la première considération, nous avons dix questions à résoudre : 1° L'état religieux est-il un état de perfection? 2° Les religieux sont-ils tenus à observer tous les conseils évangéliques? 3° La pauvreté volontaire est-elle requise en religion? 4° La continence l'est-elle aussi? 5° Et l'obéissance? 6° Est-il nécessaire que ces trois choses soient l'objet d'un vœu? 7° Ces trois vœux suffisent-ils? 8° Quel est le plus éminent des trois? 9° Un religieux pèche-t-il toujours mortellement quand il transgresse une disposition de sa règle? 10° Toutes choses égales d'ailleurs, un religieux pèche-t-il plus grièvement qu'un séculier, en commettant le même genre de péché?

ARTICLE I.

L'état religieux est-il essentiellement un état de perfection?

Il paroît que l'état religieux n'est pas essentiellement un état de perfection. 1° Une chose qui est de nécessité de salut ne paroît pas devoir appartenir à un état de perfection. Or la religion est de nécessité de salut; car c'est par elle que nous sommes reliés ou rattachés à un seul Dieu tout-puissant, comme le remarque saint Augustin vers la fin de son livre sur la vraie religion, quoiqu'il dise bien dans un autre endroit, *De Civit. Dei.*, X, 4 : « La religion est ainsi nommée en ce que par elle nous réélisons Dieu, que nous avions abandonné par notre négligence (1). » Donc la religion ne paroît pas impliquer un état de perfection.

2° D'après Cicéron, *De invent.*, II, la religion a pour objet « d'offrir à

(1) Nous voyons reparoître ici la double étymologie du mot *Religion*, telle que l'ont donnée les différents auteurs ecclésiastiques, quelquefois un seul et même auteur dans ses différents ouvrages, comme nous le prouve l'exemple de saint Augustin. Ce n'est pas inutilement que l'auteur rappelle en cet endroit, avec les expressions mêmes du grand évêque d'Hippone, l'idée essentielle et fondamentale de la Religion, si bien expliquée dans un autre endroit de la *Somme*, quand il a été traité spécialement de cette vertu. C'est sur ce point que roule

---

religionum; quarta, de religionis ingressu.

Et circa primum quæruntur decem : 1° Utrùm religiosorum status sit perfectus. 2° Utrùm religiosi teneantur ad omnia consilia. 3° Utrùm paupertas voluntaria requiratur ad religionem. 4° Utrùm requiratur continentia. 5° Utrùm requiratur obedientia. 6° Utrùm requiratur quòd hæc cadant sub voto. 7° De sufficientia horum votorum. 8° De comparatione eorum ad invicem. 9° Utrùm religiosus semper mortaliter peccet, quando transgreditur statutum suæ regulæ. 10° Utrùm, cæteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religiosus quàm sæcularis.

ARTICULUS I.

Utrùm religio importet statum perfectionis.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd religio non importat statum perfectionis. Illud enim quod est de necessitate salutis non videtur ad statum perfectionis pertinere. Sed religio est de necessitate salutis; quia per eam uni omnipotenti Deo religamur, sicut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (versùs finem); vel « religio dicitur ex eo quòd Deum reeligimus, quem amiseramus negligentes, » ut Augustinus dicit in X. *De Civit. Dei* (cap. 4) Ergo videtur quòd religio non nominet perfectionis statum.

2. Præterea, religio, secundùm Tullium (lib. II. *De invent.*), est « quæ naturæ divinæ

la nature divine le culte et les cérémonies qui lui sont dus. » Or cela paroît rentrer plutôt dans les divers ministères ecclésiastiques que dépendre de la différence des états, comme il résulte clairement de ce qui a été dit quest. LXXXI, art. 2. Donc il paroît que l'état religieux ne doit pas être regardé comme un état de perfection.

3° L'état de perfection se distingue et de l'état de ceux qui commencent et de l'état de ceux qui progressent. Or ces deux dernières catégories se trouvent même en religion. Donc l'état religieux n'est pas essentiellement un état de perfection.

4° La vie religieuse est une vie de pénitence; car il est dit, *Causa* VII, quæst. 2: «Le saint concile décrète que celui qui de la dignité pontificale sera descendu à l'état monastique et à une vie de pénitence, ne puisse jamais remonter au pontificat. » Or une vie de pénitence est opposée à l'état de perfection; d'où vient que saint Denis, *De Eccl. hierarch.*, VI, met les pénitents au rang le plus infime, c'est-à-dire au rang de ceux qui sont encore dans la vie purgative. Donc il paroît que l'état religieux n'est pas un état de perfection.

Mais le contraire résulte de ce que dit l'abbé Moïse en parlant des religieux, *Collat. Patr.*, I, 7: « Les jeûnes, les veilles, les travaux corporels, la nudité, la lecture, et les autres vertus du même genre doivent être pour nous comme autant de degrés, par lesquels il faut que nous nous élevions à la perfection de la charité. » Or les actes humains et tout ce qui les concerne tirent leur espèce et leur nom de la fin qu'on se propose. Donc les religieux se trouvent dans un état de perfection. Saint Denis dit, en outre, *ibid.*, VI: « Ceux que nous nommons les serviteurs de Dieu sont liés à la perfection si agréable à son cœur, par le service même

principalement la thèse actuelle; et toutes celles qui vont la suivre s'y rattacheront de près ou de loin.

---

cultum ceremoniamque affert. » Sed afferre Deo cultum et ceremoniam magis videtur pertinere ad ministeria sacrorum ordinum quàm ad diversitatem statuum, ut ex suprà dictis patet (qu. 81, art. 2, ad 3). Ergo videtur quòd religio non nominet perfectionis statum.

3. Præterea, status perfectionis distinguitur contra statum incipientium et proficientium. Sed etiam in religione sunt aliqui incipientes, et aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis statum.

4. Præterea, religio videtur esse pœnitentiæ locus; dicitur enim in *Decretis*, VII, qu. 2 (cap. *Hoc nequaquam*, ut suprà, qu. 185, art. 4): « Præcipit sancta Synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam et pœnitentiæ descenderit locum, nunquam ad pontificatum resurgat. » Sed locus pœnitentiæ opponitur statui perfectionis; unde Dionysius in VI. cap. *Eccles. hierarch.*, ponit pœnitentes in infimo loco, scilicet inter purgandos. Ergo videtur quòd religio non sit status perfectionis.

Sed contra est, quod in *Collation. Patrum* dicit (collat. I, cap. 7), abbas Moyses de religiosis loquens: « Jejuniorum inediam (1), vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem, cæterasque virtutes debere nos suscipere noverimus, ut ad perfectionem charitatis istis gradibus possimus ascendere. » Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis speciem et nomen recipiunt. Ergo religiosi pertinent ad statum perfectionis. Dionysius etiam, VI. *Eccles. hierarch.*, dicit « eos qui

(1) Vel simpliciter *jejunia*, ut in originali textu, qui et reliqua paulò pleniùs habet.

auquel ils sont dévoués et par la sainte familiarité qu'ils ont avec lui. »

(CONCLUSION. — La religion étant un état de vie où l'homme se consacre tout entier et s'immole en quelque sorte avec tout ce qui lui appartient au service de Dieu, il faut indubitablement qu'elle soit un état de perfection.)

Comme nous l'avons déjà dit, quest. CXLI, art. 2, ce qui se dit communément d'une réunion quelconque, s'applique par antonomase à l'être ou à l'objet en qui cela se trouve d'une manière éminente; ainsi le nom de force appartient essentiellement à cette vertu qui rend notre ame ferme en face des plus grandes difficultés, et celui de tempérance appartient également à la vertu qui met un frein aux délectations les plus vives (1). La religion, comme nous l'avons établi, quest. LXXXI, art. 2, est la vertu par laquelle nous consacrons une chose au service et au culte de Dieu. Voilà pourquoi on appelle religieux par antonomase les hommes qui se consacrent entièrement au service divin, et font d'eux-mêmes un holocauste à la divinité. C'est là ce qui fait dire à saint Grégoire, *Super Ezech.*, homil. XX : « Il est des hommes qui ne réservent rien pour eux-mêmes, mais immolent au Dieu tout-puissant, leurs sens, leur langue, leur vie, leur substance même, et en un mot tout ce qu'ils ont reçu de lui. » Or la perfection de l'homme consiste à s'attacher absolument à Dieu, comme cela résulte clairement de ce qui a été dit, quest. CLXXXIV, art. 2. L'état religieux implique donc d'une manière essentielle l'idée de perfection.

Je réponds aux arguments : 1° Il est une offrande que nous devons

(1) Quoique la force, d'une part, s'applique aux plus grandes difficultés, pour les vaincre, et la tempérance, d'autre part, aux délectations les plus vives, pour les réprimer, ces deux vertus conservent leur nom et leur essence quand elles nous font triompher de moindres tentations; c'est la pensée de notre saint auteur, et ce qu'il a lui-même dit en traitant de l'une

---

nominantur Dei famuli, ex Dei puro servitio et famulatu uniri ad amabilem (1) perfectionem. »

(CONCLUSIO. — Religio, cùm sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat, et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 141, art. 2), id quod communiter multis convenit, antonomasticè attribuitur ei cui per excellentiam convenit : sicut nomen fortitudinis vendicat sibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi servat, et temperantiæ nomen vendicat sibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut suprà habitum est (qu. 81, art. 2), est quædam virtus per quam aliquis ad Dei servitium et cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomasticè *religiosi* dicuntur illi qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XX) : « Sunt quidam qui nihil sibimetipsis reservant, sed sensum, linguam, vitam atque substantiam quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant. » In hoc autem perfectio hominis consistit, quòd totaliter Deo inhæreat, sicut ex suprà dictis patet (qu. 184, art. 2). Et secundùm hoc religio perfectionis statum nominat.

Ad primum ergo dicendum, quòd exhibere aliquid ad cultum Dei est de necessitate salutis;

(1) Seu φιλόθεον τελείωσιν, quod ex vulgari notione *Dei amantem* significat, sed *amabilem Deo* significare juxta Budæum potest, sicut et apud Basilium et Gregorium Nazianzenum, παλαίσματα φιλόθεα, pro exhortationibus Deo amabilibus, etc.

faire à Dieu de nécessité de salut; mais nous donner nous-même à Dieu avec tout ce qui nous appartient, est une chose de perfection.

2° Comme nous l'avons déjà dit, quest. LXXXI, art. 1 et 4, quand nous avons traité de la vertu de religion, cette vertu embrasse non-seulement l'oblation des sacrifices et les autres choses de même nature qui lui appartiennent d'une manière essentielle, mais encore les actes de toutes les autres vertus, puisqu'elle en fait ses propres actes en les rapportant à l'honneur et au service de Dieu. Quand donc un homme consacre sa vie tout entière à ce service, sa vie elle-même devient ainsi un long acte de religion. Voilà comment les hommes qui mènent une vie religieuse sont eux-mêmes appelés religieux et se trouvent dans un état de perfection (1).

3° C'est par la fin qu'il se propose, avons-nous dit plus haut, que l'état religieux implique l'idée de perfection. Il ne suit donc pas de là que quiconque est en religion soit déjà parfait, mais bien qu'il tende vers la perfection. Voilà pourquoi, sur cette parole de l'Evangile, *Matth.*, XIX : « Si vous voulez être parfait..., » Origène dit, *Tract.*, VIII : « Celui qui

et de l'autre. Il puise dans une notion déjà établie un terme de comparaison, un rapport d'analogie avec ce qu'il enseigne maintenant touchant la religion.

(1) Une objection résolue avec cette incomparable vigueur et cette splendide clarté, ne sembleroit pas devoir laisser un doute ni permettre une instance de quelque portée. On oppose néanmoins à cette réponse, comme à la thèse elle-même, un écrit de Gerson contre un théologien de l'ordre des Frères prêcheurs, écrit dans lequel on lit cette proposition : « Appeler Religion par antonomase une institution religieuse fondée par les hommes, c'est non-seulement avancer une chose insensée, mais encore commettre une sorte de blasphème qui sent l'hérésie; » et cette autre : « La Religion chrétienne, hors de laquelle il n'y a point de salut, est la seule qui puisse par antonomase être appelée Religion. » Le même auteur dit aussi : « Ce n'est certes pas d'une manière exacte et rigoureuse, c'est par un abus présomptueux de langage, que les Religions instituées par les hommes sont appelées des états de perfection. » Gerson ne peut pas supposer, dit-il, que saint Augustin et saint Thomas aient jamais rêvé le contraire de ce qu'il affirme avec tant d'assurance.

Une telle remarque nous montre, une fois de plus, dans quelles aberrations peuvent tomber des esprits même supérieurs. Comment un homme tel que Gerson a-t-il pu ignorer ou méconnoître une doctrine aussi formellement exposée que l'est celle de la perfection religieuse par les deux illustres docteurs qu'il vient de nommer? Une chose qu'il auroit pu savoir d'une manière tout aussi certaine, c'est que les conciles les plus accrédités ont également enseigné cette même doctrine. Le sixième et le dixième conciles de Tolède, en particulier, appellent *religieux* par excellence, ou par antonomase, comme on voudra, les occupations, le genre de vie, l'habit même des moines d'un ordre quelconque. Saint Léon pape dit aussi, *Epist.* CXC :

---

sed quòd aliquis se totaliter et sua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 81, art. 1, ad 1, et art. 4, ad 1 et 2), cùm de virtute religionis ageretur, ad religionem pertinent non solùm oblationes sacrificiorum et alia hujusmodi quæ sunt religioni propria; sed etiam actus omnium virtutum, secundùm quòd referuntur ad Dei servitium et honorem, efficiuntur actus religionis. Et secundùm hoc, si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinebit. Et secundùm hoc, ex vita religiosa quam ducunt, *religiosi* dicuntur qui sunt in statu perfectionis.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est (suprà), religio nominat statum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quòd quicumque est in religione, jam sit perfectus, sed quòd ad perfectionem tendat. Unde super illud *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, etc., » dicit Origenes (Tract. VIII *in Matth.*), quòd

a quitté les richesses pour la pauvreté afin de devenir parfait, n'atteindra pas entièrement à la perfection dans le temps même où il donne tous ses biens aux pauvres; mais dès ce moment, il s'acheminera vers la pratique de toutes les vertus par la contemplation des choses divines. » Ainsi donc, tous ceux qui sont en religion ne sont pas parfaits; il y en a qui commencent, et il y en a qui progressent.

4° L'état religieux est principalement institué dans le but de nous faire acquérir la perfection, au moyen de certains exercices qui détruisent les obstacles s'opposant à la charité parfaite. Ces obstacles une fois détruits, à plus forte raison se trouvent retranchées les occasions de péché, qui auroient pour effet d'éteindre entièrement la charité. Et, comme il appartient à la pénitence de retrancher les causes de péché, l'état religieux est conséquemment un milieu très-convenable à la pénitence. Aussi voyons-nous dans le Droit, *Causa* XXXIII, quæst. 2, qu'il est conseillé à un homme qui avoit tué sa femme, de se renfermer dans un monastère, ce qu'on lui dit être plus avantageux et moins pénible que de faire la pénitence publique en demeurant dans le siècle.

ARTICLE II.

Chaque religieux est-il tenu à observer tous les conseils?

Il paroît que tout religieux est tenu à observer tous les conseils. 1° Quand on embrasse un état on s'oblige à tout ce qui convient à cet

« La profession monastique, c'est le choix de ce qu'il y a de plus parfait, » faisant allusion à cette parole de l'Evangile : « Marie a choisi la meilleure part. » Beaucoup d'autres papes, tels que Alexandre III, Honorius III, Jean XXII, ont parlé dans le même sens. Les plus anciennes constitutions ou lois ecclésiastiques renferment le même enseignement. La sainteté, la perfection et l'excellence de l'état religieux ne sont pas moins reconnues dans l'Eglise, que l'utilité et la nécessité même de cet état pour les destinées générales du christianisme. Ce sont là des choses d'enseignement commun. Mais Gerson lui-même proclame cette vérité en plusieurs endroits de ses ouvrages, et notamment en parlant de saint Antoine, quand il dit : « On ne doit entrer en Religion que pour acquérir une perfection plus grande, à l'exemple de saint Antoine qui n'y entra que pour être parfait. »

« ille qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipso tempore quo tradiderit bona sua pauperibus, fiet omnino perfectus, sed ex illa die incipiet speculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes. » Et hoc modo in religione non omnes sunt perfecti, sed quidam *incipientes*, quidam *proficientes*.

Ad quartum dicendum, quòd religionis status principaliter est institutus ad perfectionem adipiscendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta perfectæ charitatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ charitatis, multò magis exciduntur occasiones peccati, per quod totaliter tollitur charitas. Unde, cùm ad pœnitentiam pertineat causas peccatorum excidere, ex consequenti status religionis est convenientissimus pœnitentiæ locus. Unde in *Decretis*, XXXIII, qu. 2, can. *Admonere*, consulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potiùs monasterium ingrediatur, quod dicitur esse melius et levius, quàm quod pœnitentiam publicam agat remanendo in sæculo.

ARTICULUS II.

Utrùm quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd quilibet religiosus teneatur ad omnia consilia. Quicumque enim profitetur statum aliquem, tenetur ad ea quæ illi statui conveniunt. Sed

état. Or tout religieux embrasse un état de perfection. Donc un religieux quelconque est tenu à observer tous les conseils, lesquels appartiennent à l'état de perfection.

2° Saint Grégoire, dans l'homélie que nous venons de citer sur Ezéchiel, dit ceci : « Un homme qui abandonne le siècle et qui fait tout le bien dont il est capable, nous rappelle la conduite de ce peuple qui s'éloigne de l'Egypte et va sacrifier dans le désert. » Or ce sont les religieux surtout qui abandonnent le siècle. Ils sont donc également tenus à faire tout le bien dont ils sont capables; et par suite chacun d'eux est dans l'obligation d'observer tous les conseils.

3° Si, pour embrasser un état de perfection, quelqu'un n'est pas tenu de suivre tous les conseils, il lui suffit évidemment d'en suivre un certain nombre. Or ceci est faux; car beaucoup de personnes vivant dans le siècle suivent certains conseils, comme celui, par exemple qui regarde la continence. Donc il paroît que chaque religieux est tenu à tout ce qui rentre dans la perfection; et cela comprend tous les conseils.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. On n'est tenu aux choses de surérogation que lorsqu'on s'y est obligé soi-même. Or tout religieux ne s'oblige pas à tout, mais seulement à certaines choses déterminées, l'un à ceci, l'autre à cela. Donc ils ne sont pas tous tenus à suivre tous les conseils.

(CONCLUSION. — Quoique un religieux ne soit rigoureusement tenu qu'à observer les conseils qui lui sont prescrits d'une manière expresse et déterminée par la règle de son ordre, il doit néanmoins tendre à observer tous les autres.)

Une chose peut rentrer dans la perfection de trois manières : d'une manière essentielle, d'abord, et c'est ainsi que l'observation parfaite des préceptes de la charité est nécessaire à la perfection, comme nous l'avons

---

quilibet religiosus profitetur statum perfectionis. Ergo quilibet religiosus tenetur ad omnia consilia quæ ad perfectionis statum pertinent.

2. Præterea, Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XX), quòd « ille qui præsens sæculum deserit, et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo. » Sed deserere sæculum specialiter pertinet ad religiosos. Ergo etiam eorum est agere omnia bona quæ valent; et ita videtur quòd quilibet eorum teneatur ad omnia consilia implenda.

3. Præterea, si non requiritur ad statum perfectionis quòd aliquis omnia consilia impleat, sufficiens esse videtur si quædam consilia impleat. Sed hoc falsum est; quia multi in sæculari vita existentes aliqua consilia implent, ut patet de his qui continentiam servant. Ergo videtur quòd quilibet religiosus (qui est in statu perfectionis) teneatur ad omnia quæ sunt perfectionis; hujusmodi autem sunt omnia consilia.

Sed contra : ad ea quæ sunt supererogationis, non tenetur aliquis nisi ex propria obligatione. Sed non quilibet religiosus obligat se ad omnia, sed ad aliqua determinata; quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

(CONCLUSIO. — Tametsi religiosus ea duntaxat consilia quæ sibi definitè secundùm suæ professionis regulam taxata sunt, implere teneatur, tamen etiam ad alia implenda intendere debet.)

Respondeo dicendum, quòd ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter : uno modo *essentialiter;* et sic, sicut suprà dictum est (qu. 184, art. 3), ad perfectionem pertinet perfecta observantia præceptorum charitatis. Alio modo

dit, quest. CLXXXIV, art. 3; par voie de conséquence, ensuite, et tels sont les sentiments qui résultent de la charité parfaite, comme bénir ceux qui nous maudissent, et autres actes du même genre; car ces actes, bien qu'étant de précepte quant à la préparation du cœur, c'est-à-dire bien qu'étant obligatoires dans un cas de nécessité, ne peuvent être produits, en dehors d'un tel cas, que par une charité surabondante. Troisièmement, enfin, une chose rentre dans la perfection par manière de disposition ou d'instrument; ainsi, la pauvreté, la continence, l'abstinence et les autres choses de même nature. Or nous venons de dire dans l'article précédent que la perfection même de la charité est la fin de l'état religieux; en sorte que cet état est comme une discipline ou une école propre à conduire à la perfection; et les hommes s'efforcent à parvenir au même but par des voies et des méthodes diverses, tout comme un médecin peut user de divers remèdes pour opérer une guérison. Or il est bien évident que celui qui travaille pour une fin n'est pas nécessairement obligé d'y être déjà parvenu; on exige seulement de lui qu'il y tende par un chemin déterminé. Ainsi donc, celui qui entre en religion n'est pas tenu de posséder alors la charité parfaite; il s'engage seulement à faire tous ses efforts pour acquérir une telle charité. D'où il résulte clairement qu'il n'est pas tenu d'accomplir les choses dont la charité parfaite est l'unique principe; il lui suffit de tendre à les accomplir, ce que ne feroit certainement pas celui qui les mépriseroit. Il ne pèche donc pas en les omettant, mais il pécheroit en les méprisant. Il suit encore de là qu'il n'est pas tenu à suivre tous les exercices par lesquels on peut parvenir à la perfection; il n'est tenu qu'à ceux qui lui sont déterminés et prescrits par la règle de l'ordre où il est entré.

Je réponds aux arguments : 1° Celui qui entre en religion ne fait nullement profession d'être parfait, mais uniquement de vouloir s'appliquer à

---

ad perfectionem pertinet aliquid *consequenter;* sicut illa quæ consequuntur ex perfectione charitatis, putà quòd aliquis maledicenti benedicat, et alia hujusmodi impleat; quæ etsi secundùm præparationem animi sint in præcepto, ut scilicet impleantur quando necessitas requirit, tamen ex superabundantia charitatis procedit, quòd etiam præter necessitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem *instrumentaliter* et *dispositivè,* sicut paupertas, continentia, abstinentia et alia hujusmodi. Dictum est autem (art. 1), quòd ipsa perfectio charitatis est finis statûs religionis. Status autem religionis est quædam disciplina vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diversis, sicut etiam medicus ad sanandum uti potest diversis medicamentis. Manifestum est autem quòd illi qui operatur ad finem, non ex necessitate convenit quòd jam assecutus sit finem, sed requiritur quòd per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo, ille qui statum religionis assumit, non tenetur habere perfectam charitatem, sed tenetur ad hoc tendere et dare operam ut habeat charitatem perfectam. Et eadem ratione non tenetur ad hoc quòd illa impleat quæ ad perfectionem charitatis consequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat, contra quod facit contemnens. Unde non peccat si ea prætermittat, sed si ea contemnat. Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, sed ad illa quæ determinatè sunt ei taxata secundùm regulam quam professus est.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui transit ad religionem non profitetur se esse perfectum, sed profitetur se adhibere studium ad perfectionem consequendam: sicut etiam ille

acquérir la perfection; de même que celui qui entre dans les écoles ne fait pas évidemment profession d'être savant, mais bien de vouloir étudier en vue d'acquérir la science. Pythagore n'afficha pas le titre de sage, il ne voulut être appelé que l'ami de la sagesse, comme le dit saint Augustin, *De Civit. Dei*, VIII, 2. Un religieux n'est donc pas infidèle à sa vocation parce qu'il n'est pas parfait (1); il ne le seroit qu'autant qu'il dédaigneroit de tendre à la perfection.

2° Nous sommes tous obligés sans doute à aimer Dieu de tout notre cœur; et cependant il y a dans cet amour une totalité qu'on ne sauroit omettre sans péché, et il en est une dont l'omission ne nous rend pas coupable, pourvu toujours qu'il n'y ait pas mépris, comme nous l'avons plus d'une fois remarqué. On peut dire également que tous les chrétiens, tant religieux que séculiers, sont d'une certaine façon obligés à faire tout le bien qui est en leur pouvoir; car il est dit indistinctement à tout le monde, *Eccli.*, IX, 10 : « Que votre main opère avec ardeur tout ce qui est en son pouvoir. » Mais ce précepte peut être accompli simplement, de manière à éviter le péché; c'est ce qui a lieu quand on fait ce que l'on peut, d'après les exigences de l'état où l'on se trouve, pourvu néanmoins qu'on ne repousse pas avec mépris l'idée de faire quelque chose de plus parfait, puisque ce seroit là se poser comme l'ennemi du progrès spirituel.

3° Il est des conseils dont l'omission plongeroit la vie tout entière de chaque individu dans les embarras et les affaires du siècle, et rendroit par là même l'état religieux impossible; c'est ce qui arriveroit, par exemple, si chacun avoit son bien propre, étoit engagé dans les liens du mariage, ou avoit d'autres embarras du même genre, qui se trouvent essentiellement retranchés par les vœux de religion. Pour ces sortes de

(1) Pas plus qu'en pareil cas un religieux ne se rend coupable de mensonge ou d'hypocrisie, comme nous l'avons vu plus haut. C'est quand un religieux se rend positivement infidèle à l'esprit et aux devoirs de sa vocation, qu'il trompe l'idée que les chrétiens se font de son état. Cette dernière circonstance n'est qu'un aspect particulier sous lequel son infidélité se présente.

---

qui intrat scholas, non profitetur se scientem, sed profitetur se studentem ad scientiam acquirendam. Unde sicut Augustinus dicit in VIII. *De civit. Dei* (cap. 2), Pythagoras noluit se *sapientem* profiteri, sed *sapientiæ amatorem*. Et ideo religiosus non est transgressor professionis, si non sit perfectus, sed solum si contemnat ad perfectionem tendere.

Ad secundum dicendum, quòd sicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes, est tamen aliqua totalitas perfectionis quæ sine peccato prætermitti non potest, aliqua autem quæ sine peccato prætermittitur, dum tamen desit contemptus, ut supra dictum est (qu. 184, ad 2); ita etiam omnes tam religiosi quàm sæculares tenentur aliqualiter facere quidquid boni possunt; omnibus enim communiter dicitur *Eccles.*, IX : « Quodcumque facere potest manus tua instanter operare. » Est tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, scilicet si homo faciat quod potest, secundum quod requirit conditio sui status; dummodo contemptus non adsit agendi meliora, per quem animus firmatur contra spiritualem profectum.

Ad tertium dicendum, quòd quædam consilia sunt, quæ si prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis secularibus; puta, si quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid hujusmodi faceret, quod pertinet ad essentialia vota religionis. Et ideo ad omnia talia consilia observanda religiosi tenentur.

conseils, tous les religieux sont tenus de les observer. Mais il en est d'autres concernant des actes spéciaux plus parfaits; et ceux-là peuvent être omis sans que la vie humaine s'engage de nouveau dans les liens et les embarras du siècle. Il n'est donc pas absolument nécessaire que les religieux observent tous les conseils de ce genre (1).

ARTICLE III.

La pauvreté est-elle requise pour la perfection propre à l'état religieux?

Il paroît que la pauvreté n'est pas requise pour la perfection propre à l'état religieux. 1° Une chose illicite ne rentre pas apparemment dans un état de perfection. Or, qu'un homme se dépouille de tous ses biens paroît être une chose illicite; car voici comment l'Apôtre, II *Corinth.*, VIII, prescrit aux fidèles la manière de faire l'aumône : « Si votre volonté y est portée, Dieu l'a pour agréable, selon ce qu'elle peut faire; » ce qui donne à entendre qu'on doit garder le nécessaire; et de là ce qui suit : « Car il ne faut pas que les autres soient dans l'abondance, tandis que vous seriez dans la tribulation, » c'est-à-dire dans la pauvreté, comme l'interprète la Glose. Et sur cette autre parole, I *Tim.*, VI : « Ayant des aliments et de quoi nous vêtir, » la Glose dit : « Bien que nous n'ayons rien porté dans ce monde et que nous ne devions en rien emporter, nous ne devons pas entièrement dédaigner l'usage de ces biens temporels. » Donc il paroît que la pauvreté volontaire n'est pas requise pour la perfection propre à l'état religieux.

2° Quiconque s'expose à un danger, pèche. Mais celui qui, se dépouillant de tout, embrasse la pauvreté volontaire, s'expose à un danger spirituel, d'abord, conformément à cette parole, *Prov.*, X, 9 : « De peur qu'en-

(1) Il faut, par conséquent, distinguer les conditions essentielles à tout ordre religieux et les règles accidentelles spéciales à chaque ordre. Les premières sont obligatoires pour tous; les secondes le sont uniquement, et encore à différents degrés suivant leur importance, pour la Religion où elles sont établies et dont elles forment la physionomie distincte.

Sunt autem quædam consilia de quibusdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti possunt absque hoc quòd vita hominis sæcularibus actibus implicetur. Unde non oportet quòd ad omnia talia religiosi teneantur.

ARTICULUS III.

Utrùm paupertas requiratur ad perfectionem religionis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad statum perfectionis pertinere illud quod illicitè fit. Sed quòd homo omnia sua relinquat, videtur esse illicitum; Apostolus enim, II. *ad Cor.*, VIII, dat formam fidelibus eleemosynas faciendi dicens : « Si voluntas prompta est, secundum id quod habet, accepta est, » id est, ut necessaria retineatis. Et postea subdit : « Non enim ut aliis sit remissio, vobis autem tribulatio. » Glossa, id est, paupertas. Et super illud I. *ad Timoth.*, VI : « Habentes alimenta, et quibus tegamur, » dicit Glossa : « Etsi nihil intulerimus vel ablaturi simus, non tamen omnino abjicienda sunt hæc temporalia. » Ergo videtur quòd voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea, quicumque se exponit periculo, peccat. Sed ille qui omnibus suis relictis, voluntariam paupertatem sectatur, exponit se periculo, et spirituali, secundum illud *Prov.*,

traîné par le besoin, je me rende coupable de vol, et que je parjure le nom de mon Dieu; » et cette autre, *Eccli.*, XVII, 1 : « Plusieurs ont prévariqué par indigence. » Cet homme s'expose aussi à un danger corporel; car il est dit encore, *Eccl.*, VII, 13 : « L'argent est une protection, comme l'est la sagesse elle-même; » et le Philosophe dit aussi, *Ethic.*, IV, 1 : « La destruction des richesses est en quelque sorte la ruine de l'homme lui-même, puisque c'est par elles qu'il vit. » Donc il ne paroît pas que la pauvreté volontaire soit requise pour la perfection de la vie religieuse.

3° « La vertu consiste dans un milieu, » avons-nous dit souvent avec le Philosophe. Or, celui qui renonce à tout pour embrasser la pauvreté volontaire, paroît abandonner ce milieu de la vertu et se jeter dans un extrême. Donc sa conduite n'est pas même vertueuse; elle peut encore moins rentrer dans la perfection de la vie.

4° La dernière perfection de l'homme consiste dans la béatitude. Or les richesses concourent à la béatitude; car il est écrit, *Eccli.*, XXXI, 8 : « Heureux le riche qui a été trouvé sans souillure; » et le Philosophe dit aussi, *Ethic.*, I, 14 : « Les richesses sont un instrument qui sert à la félicité. » Donc la pauvreté volontaire n'est pas requise pour la perfection propre à l'état religieux.

5° L'état des évêques est plus parfait, a-t-il été dit, que celui des religieux. Or les évêques peuvent avoir des biens en propre, comme il a été également démontré. Donc les religieux le peuvent aussi.

6° Donner l'aumône est une œuvre extrêmement agréable à Dieu, et, comme le dit saint Jean Chrysostôme, *Hebr.*, Homil. IX, « le remède qui opère le plus dans la pénitence. » Or la pauvreté exclut la possibilité de faire l'aumône. Donc la pauvreté volontaire ne sauroit rentrer dans la perfection de la vie religieuse.

X : « Ne fortè egestate compulsus furer, et perjurem nomen Dei mei; » et *Eccles.*, VII : « Propter inopiam multi deliquerunt; » et etiam corporali, dicitur enim *Eccles.*, VII : « Sicut protegit sapientia, sic protegit et pecunia; » et Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, (cap. 1), quòd « videtur quædam perditio ipsius hominis esse, corruptio divitiarum; quia per eas homo vivit. » Ergo videtur quòd voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religiosæ vitæ.

3. Præterea, « virtus in medio consistit, » ut dicitur in II. *Ethic.* (cap. 5, sive 6). Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio consistere, sed magis in extremo. Ergo non agit virtuosè; et ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea, ultima perfectio hominis in beatitudine consistit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem; dicitur enim *Eccles.*, XXXI : « Beatus dives qui inventus est sine macula; » et Philosophus dicit in I. *Ethic.*, (cap. 14, vel 10), quòd « organicè divitiæ deserviunt ad felicitatem. » Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Præterea, status episcoporum est perfectior quàm status religionis. Sed episcopi possunt proprium habere, ut suprà habitum est (qu. 185, art. 6). Ergo et religiosi.

6. Præterea, dare eleemosynam, est opus maximè Deo acceptum, et, sicut Chrysostomus dicit (homil. IX, in epist. *ad Hebr.*) « medicamentum quod maximè in pœnitentia operatur. » Sed paupertas excludit eleemosynarum largitatem. Ergo videtur quòd paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

Mais saint Grégoire exprime ainsi le contraire, *Moral.*, VIII, 15 : « Il est des justes qui, voulant s'élever au sommet de la perfection, uniquement absorbés par le désir des biens intérieurs, se sont dépouillés de toutes les choses extérieures. » Or faire état de s'acheminer vers le sommet de la perfection, c'est une chose qui appartient proprement aux religieux, comme nous venons de le dire dans les deux précédents articles. Donc il leur appartient aussi de se dépouiller pour cela de tous les biens extérieurs, ce qu'ils font par la pauvreté volontaire.

(Conclusion. — La pauvreté volontaire est nécessairement requise pour la perfection de la charité ou de la religion.)

L'état religieux, avons-nous dit plus haut, est une sorte de gymnase ou d'école qui a pour objet de conduire l'homme à la perfection. Il est dès-lors évident que le disciple doit de toute nécessité détacher entièrement son cœur des choses de la terre. Saint Augustin ne dit-il pas à Dieu, *Conf.*, X, 9 : « Celui-là ne vous aime pas assez, qui, avec vous, aime autre chose, et ne l'aime pas pour vous. » Le même saint dit encore, quest. LXXXIII, 36 : « La charité augmente à mesure que la cupidité diminue, celle-là est parfaite quand celle-ci est anéantie. » Or, par cela même qu'on possède des choses terrestres, le cœur se laisse entraîner à les aimer. C'est ce qui fait encore dire au grand évêque d'Hippone écrivant à Paulin et Thérasia, *Epist.* XXXIV : « Les biens terrestres qu'on possède sont plus étroitement aimés que ceux qu'on désire. Pourquoi ce jeune homme s'éloigne-t-il du Sauveur avec tristesse, si ce n'est parce qu'il possédoit de grands biens? Autre chose est renoncer à faire de nouvelles acquisitions, autre chose s'arracher à ses possessions actuelles. On renonce à celles-là comme à des choses qui nous sont étrangères, et quand celles-ci nous sont arrachées, c'est comme si l'on nous retranchoit un membre. »

Sed contra est, quod Gregorius dicit VIII, *Moral.* (1) : « Sunt nonnulli justorum, qui ad comprehendendum culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt. » Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, propriè pertinet ad religiosos, ut dictum est (art. 1 et 2). Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exteriùs derelinquant.

(Conclusio. — Ad perfectionem charitatis et religionis necessaria est paupertas voluntaria.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), status religionis est quoddam exercitium, et disciplina, per quam pervenitur ad perfectionem charitatis. Ad quod quidem necessarium est quòd aliquis affectum suum totaliter abstrahat à rebus mundanis; dicit enim Augustinus in X. *Confess.* (cap. 9), ad Deum loquens : « Minus te amat, qui tecum aliquid amat quod non propter te amat. » Unde et in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 36), dicit Augustinus quòd « nutrimentum charitatis est imminutio cupiditatis; perfectio nulla cupiditas. » Ex hoc autem quòd aliquis res mundanas possidet, allicitur animus ejus ad earum amorem. Unde Augustinus dicit in epist. *ad Paulinum et Therasiam* (epist. XXXIV), quòd « terrena diliguntur arctius adepta, quam concupita. Nam unde juvenis ille tristis discessit, nisi quia magnas divitias habebat? Aliud est enim nolle incorporare quæ desunt, aliud jam incorporata divellere; illa enim velut extranea repudiantur, ista verò velut membra præscindun-

(1) Super illud nimirum *Job*, VII : *Desperavi, nequaquam ultra jam vivam*, ut cap. 15 in modernis exemplaribus videre est, sive cap. 19 in antiquis.

Et saint Jean Chrysostôme exprime à peu près la même pensée, *super Matth.*, *Homil.* LXIV : « L'accroissement des richesses enflamme de plus en plus notre cupidité ; elle s'accroît dans la même proportion. » Tout cela prouve d'une manière évidente que, pour acquérir la perfection de la charité, la première condition est la pauvreté volontaire, qui consiste à ne rien posséder en propre, conformément à cette parole du Sauveur : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres, puis venez et suivez-moi (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Voici ce que la Glose ajoute au texte de l'Apôtre : « En disant ces mots, *pour que vous ne soyez pas vous-même dans la tribulation*, c'est-à-dire dans la pauvreté, l'Apôtre n'a pas prétendu que ce ne fût une chose plus parfaite de tout donner ; mais il craint seulement pour les foibles, et il leur enseigne à donner, de telle façon qu'ils n'aient pas eux-mêmes à souffrir l'indigence. » Un autre interprète entend par là, non qu'il est défendu de se dépouiller de toutes les choses terrestres, mais bien que cela n'est pas une obligation rigoureuse. C'est dans ce sens que parle saint Ambroise, *De Offic.*, I, 30 : « Le Seigneur ne veut pas (c'est-à-dire ne commande pas, n'exige pas), que nous donnions à la fois tous nos biens, mais que nous en fassions une sage dispensation, à moins que nous ne voulions imiter le prophète Elisée,

(1) En groupant sous un coup d'œil général les trois thèses consécutives sur la pauvreté, la continence et l'obéissance, voici comment on peut envisager cette triple base de l'état religieux, pour en montrer l'harmonie profonde et la parfaite unité. C'est ce que nous verrons plus tard dans notre saint auteur ; mais il est bon de le comprendre dès ce moment. La vie religieuse s'offre à nous, ou bien comme un ensemble d'exercices faits pour conduire l'homme à la perfection de la charité, ou bien comme un port tranquille où l'ame se met à l'abri des sollicitudes du siècle, ou bien comme un holocauste par lequel un homme immole à Dieu tout ce qu'il a et tout ce qu'il est. Or sous chacun de ces rapports, la vie religieuse réclame de toute nécessité les trois vertus dont il est ici question.

Des exercices ayant pour but de conduire l'homme à la perfection veulent, d'abord, qu'on écarte tous les obstacles qui peuvent empêcher notre cœur de se donner entièrement à Dieu, en qui seul consiste la perfection de la charité. Mais ces obstacles se réduisent à trois : la cupidité des biens extérieurs, à laquelle est radicalement opposée la pauvreté volontaire ; la concupiscence des plaisirs des sens, en particulier des voluptés charnelles, concupiscence

---

tur. » Et Chrysostomus dicit *super Matth.*, (epist. LXIV), quòd « appositio divitiarum majorem accendit flammam, et vehementior fit cupido. » Et inde est quòd ad perfectionem charitatis acquirendam, primum fundamentum est voluntaria paupertas, ut aliquis absque proprio vivat, dicente Domino, *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni, sequere me. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Glossa ibidem subdit, « non ideo dixit Apostolus, » scilicet ut vobis non sit tribulatio, id est, paupertas, « quin melius esset omnia dare, sed infirmis timet (1), quos sic dare monet, ut egestatem non patiantur. » Unde similiter etiam ex Glossa alia non est intelligendum quòd non liceat omnia temporalia abjicere, sed quòd hoc non ex necessitate requiritur. Unde et Ambrosius dicit in I. *De offic.* (cap. 30). « Dominus non vult (scilicet ex necessitate præcepti) simul effundi opes, sed dispensari ; nisi forte,

(1) Ut est in manuscripto Summæ, ac in originali Glossæ textu, tum interlinearis novæ, tum veteris collateralis ; non sicut passim in impressis additamento sensum turbante, *infirmis timet deficere.*

qui tua ses bœufs et donna pour nourrir les pauvres tout ce qu'il possédoit, afin de briser à la fois tous les liens de la vie domestique. »

2° Celui qui se dépouille de tout par amour pour le Christ ne s'expose à aucun danger, ni spirituel, ni corporel. Un danger du premier genre se trouve dans la pauvreté, quand elle n'est pas volontaire; car le désir d'amasser des richesses, désir dont se trouvent tourmentés ceux qui sont pauvres contre leur volonté, fait tomber l'homme dans un grand nombre de péchés, selon cette parole de l'Apôtre, I *Tim.*, *ult.*, 9 : « Ceux qui veulent acquérir les richesses tombent dans la tentation et les piéges du diable. » Ceux qui embrassent la pauvreté volontaire échappent évidemment à ce danger. Ceux-là surtout y sont exposés, comme nous l'avons dit plus haut, qui possèdent de grandes richesses. Aucun danger corporel ne menace non plus ceux qui ont tout abandonné dans l'intention de suivre le Christ, se confiant entièrement à la divine providence; car saint Augustin dit très-bien, *Serm. Dom.*, II, 23 : « Ceux qui cherchent avant tout le royaume de Dieu et sa justice, ne doivent pas craindre que le nécessaire vienne à leur manquer. »

3° Le milieu propre à la vertu, comme nous l'avons déjà vu si souvent

qui trouve son remède dans la chasteté; l'orgueil et l'indépendance de la volonté, source de tous les désordres, et la volonté s'abdique dans l'obéissance. Ces trois obstacles sont clairement indiqués par l'apôtre saint Jean quand il dit, I *Epist.*, II, 15 : « Tout ce qui est dans le monde est concupiscence de la chair, et concupiscence des yeux, et orgueil de la vie. » « Et le monde, a dit le même apôtre, est tout entier constitué dans le mal. »

Les sollicitudes du siècle ont également trois objets principaux : l'administration et la dispensation des biens extérieurs, et cette sollicitude est retranchée par la pauvreté; les embarras et les soins de la famille, auxquels on échappe en embrassant la continence; le gouvernement si difficile et si compliqué de sa propre vie, sollicitude entièrement supprimée par l'obéissance.

L'holocauste, ou sacrifice parfait, consiste à consacrer d'un seul coup à Dieu tous les biens qu'on possède. Or l'homme possède trois sortes de biens : les biens constitués par les possessions extérieures, et c'est par le vœu de pauvreté qu'on les consacre entièrement à Dieu; les biens du corps lui-même, puisque c'est ainsi que l'homme appelle ses plaisirs, et il en fait l'immolation par le vœu de continence; les biens de l'ame, enfin, et l'homme les donne à Dieu, en lui soumettant sa volonté par le vœu d'obéissance. D'une part, la volonté est le mobile et le lien de toutes les puissances de l'ame, comme nous l'avons vu dans notre saint auteur, et, de l'autre, quand le religieux obéit à ses supérieurs, c'est à Dieu seul qu'il obéit.

---

ut Elisæus boves suos occidit et pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domestica. »

Ad secundum dicendum, quòd ille qui omnia sua dimittit propter Christum non exponit se periculo, neque spirituali, neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non est volontaria; quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntariè sunt pauperes, incidit homo in multa peccata, secundum illud I. *ad Timoth.*, ult. : « Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem et in laqueum diaboli. » Iste autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem sequuntur. Magis autem dominatur in his qui divitias possident, ut ex suprà dictis patet. Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione sequendi Christum, omnia sua relinquunt, divinæ providentiæ se committentes; unde Augustinus dicit in lib. *De serm. Domini in monte* (lib. 2, cap. 23). « Quærentibus primum regnum Dei et justitiam ejus non debet subesse sollicitudo ne necessaria desint. »

Ad tertium dicendum, quòd *medium virtutis*, secundum Philosophum in II. *Ethicor.*

dans le Philosophe, est déterminé d'après la droite raison, et non sur la quantité de la chose elle-même. Ainsi donc, tout ce qui peut se faire conformément à la droite raison ne sauroit devenir vicieux en augmentant de quantité; c'est la vertu, au contraire, qui s'agrandit d'autant. Ce qui seroit contraire à la droite raison, c'est qu'on dépensât tous ses biens par intempérance ou sans aucune utilité. Mais qu'un homme se dépouille de ses richesses pour s'adonner à la contemplation de la divine sagesse, c'est une chose que la droite raison doit nécessairement approuver. L'histoire de la philosophie elle-même nous montre des exemples analogues. C'est ce que dit saint Jérôme écrivant à Paulin, *Epist.* XIII : « Cratès, le Thébain, qui jusque-là avoit possédé de grandes richesses, se rendant à Athènes pour s'y adonner à la philosophie, se débarrassa d'une immense quantité d'or, persuadé qu'il ne pouvoit posséder en même temps la vertu et la fortune. » D'où il suit évidemment qu'il est encore beaucoup plus conforme à la droite raison de renoncer à tous ses biens pour suivre Jésus-Christ d'une manière plus parfaite; ce qui fait dire au même saint Jérôme écrivant au moine Rusticus : « Pauvre, suivez le Christ pauvre. »

4° Il y a deux sortes de béatitude ou de félicité : l'une parfaite, que nous attendons dans la vie future; l'autre imparfaite, celle qui fait que certains hommes sont appelés heureux dès cette vie. Il y a même deux sortes de félicité dans la vie présente : l'une qui se trouve dans la vie active; l'autre dans la vie contemplative, comme on peut le voir dans le Philosophe, *Ethic.*, X, 7. Or les richesses concourent comme instrument ou comme moyen à la félicité de la vie active, comme le remarque également Aristote, *Ethic.*, I, 9 : « Il y a bien des choses que nous accomplissons par nos amis, par les richesses, par le pouvoir civil, comme par autant d'organes. » Mais les richesses ne contribuent pas beaucoup à la félicité de la vie contemplative; elles lui font plutôt obstacle, parce que

---

(ut prius) accipitur secundum rationem rectam, non secundum quantitatem rei. Et ideo quidquid potest fieri secundum rationem rectam, non est vitiosum ex magnitudine quantitatis, sed magis virtuosum. Esset autem præter rationem rectam, si quis omnia sua consumeret per intemperantiam, vel absque utilitate. Est autem secundum rationem rectam, quòd aliquis divitias abjiciat, ut contemplationi sapientiæ vacet; quod etiam Philosophi quidam leguntur fecisse. Dicit etiam Hieronymus in epist. *ad Paulinum :* « Crates ille Thebanus, homo quondam ditissimus, cum ad philosophandum Athenas pergeret magnum auripondus abjecit; nec putavit se posse simul virtutes et divitias possidere. » Unde multo magis secundum rationem rectam est, ut homo omnia sua relinquat ad hoc quod Christum perfectè sequatur. Unde Hieronymus dicit in *Epist. ad Rusticum monachum :* « Nudum Christum nudus sequere. »

Ad quartum dicendum, quòd duplex est beatitudo sive felicitas : una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita; alia verò imperfecta, secundum quam aliqui dicuntur in hac vita *beati*. Vitæ autem præsentis felicitas est duplex : una quidem secundum vitam activam; alia vero secundum vitam contemplativam, ut patet per Philosophum in X. *Ethic.* (cap. 7, ac deinceps). Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ consistit in exterioribus operationibus instrumentaliter divitiæ coadjuvant; quia, ut Philosophus dicit in I. *Ethic.*, « multa operamur per amicos, per divitias, et per civilem potentiam, sicut per quædam organa. » Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multum operantur, sed magis impediunt, in quantum

les sollicitudes dont elles sont la source détruisent le repos de l'esprit, si nécessaire à la contemplation. C'est bien là ce que dit encore le Philosophe, *Ethic.*, X : « Les actions réclament le concours d'un grand nombre de choses; mais celui qui se livre à la spéculation n'a aucun besoin de ces mêmes choses (c'est-à-dire des biens extérieurs); elles entravent plutôt les opérations de son intelligence. » Or c'est par la charité qu'un homme s'achemine vers la béatitude; et comme la pauvreté volontaire est un exercice efficace pour parvenir à la charité parfaite, elle contribue par-là même beaucoup à nous faire acquérir la céleste béatitude, de là les paroles qui suivent celles que nous avons si fréquemment citées : « Allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres, et vous aurez un trésor dans le ciel. » Les richesses qu'on possède, au contraire, sont d'elles-mêmes et par leur nature un obstacle à la perfection de la charité, par la raison surtout qu'elles attachent notre cœur et le distraisent de son véritable objet; et de là vient qu'il est dit, *Matth.*, XIII, 12 : « Les sollicitudes du siècle et les illusions des richesses étouffent la parole de Dieu; » car, comme le dit saint Grégoire, *Homil.* XV *in Evang.*, « Elles empêchent le bon désir de pénétrer dans le cœur, et par-là même elles tuent en quelque sorte le souffle de la vie. » Il est donc bien difficile de conserver la charité au milieu des richesses; ce qui fait dire au Sauveur, *Matth.*, XIX, que « le riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. » Et cela doit s'entendre de celui qui est réellement riche; car, pour celui qui met son affection dans les richesses, le Sauveur déclare le salut impossible; c'est ainsi que saint Jean Chrysostôme, *Homil.* LXIV, comprend les paroles qui suivent dans le texte sacré : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille qu'au riche d'entrer dans le royaume des cieux. » Aussi n'est-il pas dit précisément que le riche est heureux; celui-là seul est proclamé tel « qui a été trouvé sans souillure et n'a pas couru après les richesses; » car en cela il a fait une

---

sua sollicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime necessaria est contemplanti. Et hoc est quod Philosophus dicit in X. *Ethic.*, quòd « ad actiones multis opus est; speculanti verò nulla talium, (scilicet exteriorum bonorum) ad operationem necessitas, sed impedimenta sunt ad speculationem. » Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per charitatem. Et quia voluntaria paupertas est efficax exercitium perveniendi ad perfectam charitatem, ideo multum valet ad cœlestem beatitudinem consequendam. Unde et Dominus *Matth.*, XIX, dicit : « Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in cœlo. » Divitiæ autem habitæ, per se quidem natæ sunt perfectionem charitatis impedire, principaliter alliciendo animum et distrahendo; unde dicitur *Matth.*, XIII, quòd « sollicitudo sæculi et fallacia divitiarum suffocat verbum Dei; » quia, ut Gregorius dicit (homil. XV. *in Evang.*), « dum bonum desiderium ad cor intrare non sinunt, quasi aditum flatus vitalis necant. » Et ideo difficile est charitatem inter divitias conservare; unde Dominus dicit *Matth.*, XIX, quòd « dives difficile intrabit in regnum cœlorum. » Quod quidem intelligendum est de eo qui actu habet divitias; nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc esse impossibile, secundum expositionem Chrysostomi (homil. LXIV. in *Matt.*), cum subdit : « Facilius est camelum per foramem acus transire, quam divitem intrare in regnum cœlorum. » Et ideo non simpliciter dives dicitur esse beatus, sed « qui inventus est sine macula, et post aurum non abiit. »

chose bien difficile. Voilà pourquoi il est encore dit : « Quel est celui-là, et nous le louerons? Car il a fait des choses admirables dans sa vie. » Et ce qu'il a fait d'admirable, c'est de ne pas aimer les richesses au sein desquelles il étoit placé (1).

5° L'état épiscopal n'a pas pour objet, avons-nous dit, d'acquérir la perfection, mais plutôt d'employer la perfection qu'on possède déjà à bien gouverner les autres, non-seulement par la dispensation des biens spirituels, mais encore par celle des biens temporels, ce qui rentre dans la vie active; et dans une telle vie il y a bien des œuvres, comme nous l'avons également remarqué, qui s'accomplissent au moyen des richesses. C'est pour cela que les évêques, dont l'institution a principalement pour objet le gouvernement des fidèles du Christ, ne sont pas tenus à ne rien avoir en propre, comme y sont tenus les religieux, dont la profession a pour objet d'acquérir la perfection.

6° Le renoncement à tous les biens est, par rapport à l'aumône, ce que l'universel est au particulier, ce que l'holocauste est au sacrifice. Voici comment saint Grégoire s'exprime à cet égard, *super Ezech.*, homil. XX : « Ceux qui de leurs biens donnent des secours aux pauvres, offrent un sacrifice par le bien qu'ils font; car ils font la part de Dieu dans l'immolation, et ils s'en réservent une pour eux-mêmes. Mais ceux qui ne se réservent rien offrent un véritable holocauste; » lequel est supérieur au sacrifice. Saint Jérôme a également touché cette question en s'adressant à Vigilance : « Quand tu dis que ceux-là font mieux, qui se servent de leurs biens et donnent peu à peu quelque chose aux pauvres sur les revenus de leurs possessions, ce n'est pas moi qui te réponds, c'est le Seigneur lui-même, en disant à ce jeune homme : Si vous voulez être parfait, etc... » Puis le même saint docteur ajoute : « Le degré de charité

(1) La perfection peut exister, sans doute, au milieu des richesses, tout comme elle peut exister dans l'état du mariage. L'histoire de la sainteté, soit avant soit après la venue de Jésus-Christ sur la terre, nous en offre des exemples frappants. Mais cela ne prouve nullement

---

Et hoc ideo, quia rem difficilem fecit; unde subditur : « Quis est hic, et laudabimus eum! Fecit enim mirabilia in vita sua; » ut scilicet inter divitias positus, divitias non amaret.

Ad quintum dicendum, quòd status episcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiscendam, sed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non solùm ministrando spiritualia, sed etiam temporalia, quod pertinet ad vitam activam; in qua multa operanda occurrunt instrumentaliter per divitias, ut dictum est (ad 4). Et ideo ab episcopis, qui profitentur gubernationem gregis Christi, non exigitur ut proprio careant, sicut exigitur à religiosis, qui profitentur disciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad sextum dicendum, quòd abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemosynarum largitionem, sicut universale ad particulare, et holocaustum ad sacrificium. Unde Gregorius dicit *super Ezech.* (homil. XX) quòd « illi qui ex possessis rebus subsidia egentibus ministrant, in bonis quæ faciunt, sacrificium offerunt; quia aliquid Deo immolant, et aliquid sibi reservant. Qui verò nihil sibi reservant, offerunt holocaustum; » quod est majus sacrificio. Unde etiam Hieronymus contra Vigilantium dicit : « Quod autem asseris eos melius facere, qui utuntur rebus suis et paulatim fructus possessionum suarum pauperibus dividunt, non à me tibi sed à Domino respondetur: si vis perfectus esse, etc. » Et postea subdit : « Iste

que tu loues est le second ou même le troisième; nous l'admettons aussi, mais à la condition que le second degré et le troisième ne viendront qu'à la suite du premier. » Aussi est-ce l'erreur de Vigilance qui se trouve frappée par ces paroles, *De eccl. Dogm.*, cap. LXXI : « Il est bon de donner avec mesure quelque chose de ses biens aux pauvres; mais il est encore mieux de tout donner à la fois dans l'intention de suivre le Seigneur, et d'être pauvre avec lui, après avoir repoussé toutes les sollicitudes de la terre. »

ARTICLE IV.

La perpétuelle continence est-elle requise pour la perfection de l'état religieux?

Il paroît que la perpétuelle continence n'est pas requise pour la perfection de l'état religieux. 1° Toute la perfection de la vie chrétienne a eu ses commencements dans les apôtres. Or il ne paroît pas que les apôtres aient vécu dans la continence; ainsi il est dit de saint Pierre qu'il avoit une belle-mère, *Matth.*, VIII. Donc il paroît que la perpétuelle continence n'est pas requise pour la perfection de l'état religieux.

2° Un premier modèle de perfection nous est montré dans la personne d'Abraham, à qui le Seigneur dit, *Genes.*, XVII, 1 : « Marchez en ma présence, et vous serez parfait. » Or la copie ne sauroit dépasser le modèle. Donc la perpétuelle continence n'est pas requise pour la perfection de l'état religieux.

3° Une chose exigée pour la perfection religieuse doit se retrouver dans toute religion. Or il y a des religieux qui vivent dans l'état du mariage. Donc la perfection religieuse n'exige pas la perpétuelle continence.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, II *Corinth.*, VII, 1 :

que les sollicitudes du siècle ne soient un terrible écueil pour la perfection, pour la vertu elle-même. En l'éloignant de ces écueils, où vont se briser chaque jour tant de résolutions généreuses, l'état religieux place l'homme dans les conditions les plus avantageuses et les plus normales pour acquérir la perfection de la vie chrétienne.

---

quem tu laudas, secundus et tertius gradus est; quem et nos recipimus, dummodo sciamus prima secundis et tertiis præferenda. » Et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur in lib. *De Eccles. dogmatibus* (cap. 71) : « Bonum est facultates cum dispensatione pauperibus erogare; melius est pro intentione sequendi Dominum insimul donare, et, absolutum à sollicitudine, cum Christo egere.

ARTICULUS IV.

Utrùm perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ Christianæ perfectio ab Apostolis Christi cœpit. Sed Apostoli continentiam non videntur servasse, ut patet de Petro, qui socrum legitur habuisse, *Matth.*, VIII. Ergo videtur quòd ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Præterea, primum perfectionis exemplar nobis in Abraham ostenditur, cui Dominus dixit *Genes.*, XVII : « Ambula coram me, et esto perfectus. » Sed exemplatum non oportet quòd excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Præterea, illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religiosi qui uxoribus utuntur. Non ergo religiosis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed contra est, quod Apostolus II. *ad Cor.*, VII. dicit : « Mundemus nos ab omni inquina-

« Purifions-nous de toute souillure, soit du corps, soit de l'ame, achevant l'œuvre de notre sanctification dans la crainte de Dieu. » Or c'est par la continence que se conserve la pureté du corps et de l'ame; car le même Apôtre dit, I *Corinth.*, VII, 34 : « La femme qui n'est pas mariée et qui est vierge, pense aux choses du Seigneur, afin d'être sainte de corps et d'esprit. » Donc la perfection de l'état religieux exige la continence.

(CONCLUSION. — Le vœu de continence perpétuelle est requis pour la perfection de l'état religieux, tout comme la pauvreté volontaire.)

L'état religieux exige qu'on retranche tout ce qui peut empêcher l'homme de se porter entièrement au service de Dieu. Or l'état du mariage en détourne l'homme pour deux raisons : d'abord, à cause de la délectation qu'il y rencontre, et dont l'usage ne fait qu'augmenter les forces de la concupiscence, comme le reconnoît le Philosophe lui-même, *Ethic.*, III, 11. Et de là vient que l'usage des plaisirs charnels détourne un esprit de son application aux choses divines. C'est ce que proclame également saint Augustin dans ses *Soliloques*, I, 10 : « Je sens que rien n'est capable de briser la vertu d'une ame virile comme les tendres caresses et les plaisirs sensuels qui se rencontrent nécessairement dans l'état du mariage. » Cet état détourne encore une ame de Dieu, à cause de la sollicitude dont elle la remplit pour le gouvernement de la famille et l'administration des choses temporelles, que réclament les besoins de cette même famille. Voilà ce qui fait dire à l'Apôtre : « Celui qui n'est pas engagé dans les liens du mariage n'a de sollicitude que pour les choses de Dieu, c'est à lui seul qu'il veut plaire; mais celui qui est marié est plein de sollicitudes pour les choses de la terre, c'est à sa femme qu'il veut plaire. » Voilà pourquoi la perpétuelle continence est requise pour la perfection de l'état religieux, tout comme la pauvreté volontaire (1).

(1) Il y a donc un double affranchissement produit par le vœu de continence : il affran-

mento carnis et spiritus, perficientes sanctificationem nostram in timore Dei. » Sed munditia carnis et spiritus conservatur per continentiam; dicitur enim I. *Cor.*, VII : « Mulier innupta et virgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu. » Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

(CONCLUSIO. — Votum perpetuæ continentiæ requiritur ad religionis perfectionem, sicut voluntaria paupertas.)

Respondeo dicendum, quòd ad statum religionis requiritur subtractio eorum per quæ homo impeditur ne feratur totaliter in Dei servitium. Usus autem carnalis copulæ retrahit animum ne totaliter feratur in Dei servitium dupliciter : uno modo, propter vehementiam delectationis, ex cujus frequenti experientia augetur concupiscentia, ut etiam Philosophus dicit in III. *Ethicorum*, (cap. 11). Et inde est quòd usus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc est quòd Augustinus dicit in I. *Soliloquiorum* (cap. 10) : « Nihil esse sentio quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quàm blandimenta fœminea, corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. » Alio modo, propter sollicitudinem quam ingerit homini de gubernatione uxoris, et filiorum et rerum temporalium quæ ad eorum sustentationem sufficiant. Unde Apostolus dicit, quòd « qui sine uxore est, sollicitus est quæ sunt Domini, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore est, sollicitus est quæ sunt mundi, et quomodo placeat uxori. » Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, sicut et voluntaria paupertas. Unde sicut damnatus est

Et comme Vigilance fut condamné pour avoir égalé les richesses à la pauvreté, Jovinien le fut pour avoir mis au même rang le mariage et la virginité.

Je réponds aux arguments : 1° La perfection renfermée dans la pauvreté et celle qui se trouve dans la continence, nous ont été révélées par le Christ, lui qui disoit, *Matth.*, XIX, 12 : « Il y a des hommes qui se sont mutilés eux-mêmes pour le royaume des cieux. » Puis il ajoutoit : « Qui peut comprendre cela le comprenne. » Et pour n'ôter à personne l'espoir d'arriver à la perfection, il a élevé à cet état des hommes qu'il avoit trouvé déjà engagés dans les liens du mariage. Or il ne se pouvoit faire sans injustice qu'un homme abandonnât sa femme, comme il pouvoit sans injustice l'engager à se dépouiller de tous ses biens. Voilà pourquoi le Sauveur n'obligea par saint Pierre à renvoyer la femme à laquelle il étoit uni, tandis qu'il ne permit pas à saint Jean d'entrer dans l'état du mariage.

2° Saint Augustin dit, *De bono conjug.*, cap. XXII : « La chasteté dans le célibat est supérieure à la chasteté dans le mariage. Abraham pratiquoit l'une, mais il possédoit l'une et l'autre en habitude ; il vécut saintement dans le mariage. Il eût pu être chaste en dehors de ces liens, mais dans ce temps il ne le falloit pas. » Toutefois si les anciens patriarches pratiquérent la perfection dans les richesses et le mariage, des hommes foibles ne doivent pas présumer qu'ils ont assez de vertu, pour en faire autant; car c'étoit là le signe d'une vertu sublime; on ne se précipite pas sans armes au milieu des ennemis, parce que Samson en aura exterminé un si grand nombre avec la mâchoire d'un âne. Il faut dire que les patriarches

chit l'homme des sensations et des voluptés qui l'entraînent le plus puissamment vers les choses terrestres, qui matérialisent le plus son intelligence et son cœur; puis il l'affranchit encore de la grave responsabilité et des soins absorbants que font peser sur lui les nécessités physiques et morales, présentes et futures, d'une famille. L'obligation qui résulte de ce vœu ajoute au péché opposé la circonstance du sacrilége, circonstance dont la gravité suit exactement celle du péché lui-même; elle est mortelle ou vénielle suivant que le péché revêt l'un ou l'autre de ces deux caractères.

Vigilantius, qui adæquavit divitias paupertati; ita damnatus est Jovinianus, qui adæquavit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio non solùm paupertatis, sed etiam continentiæ, introducta est per Christum, qui dicit *Matth.*, XIX : « Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cœlorum. » Et postea subdit : « Qui potest capere, capiat. » Et ne alicui spes perveniendi ad perfectionem tolleretur, assumpsit ad perfectionis statum etiam illos quos invenit matrimonio junctos. Non autem poterat absque injuria fieri quòd viri uxores desererent, sicut absque injuria fiebat, quòd omnes divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio junctum, non separavit ab uxore; Joannem tamen volentem nubere, à nuptiis revocavit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De Bono conjugali* (cap. 22), « melior est castitas cœlibum, quàm castitas nuptiarum; quarum Abraham unam habebat in usu, ambas in habitu; castè quippe conjugaliter vixit. Esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit. » Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi simul cum divitiis et matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique non debent præsumere se tantæ esse virtutis, ut cum divitiis et matrimonio possint ad perfectionem pervenire; sicut nec aliquis præsumit hostes inar-

eussent encore mieux rempli les œuvres de perfection, s'ils avoient vécu dans un temps où la continence et la pauvreté volontaire auroient été mises en honneur parmi les hommes.

3° Ces genres particuliers de vie adoptés par certains hommes qui n'ont pas renoncé aux liens du mariage, ne forment pas ce qu'on peut simplement et absolument appeler des ordres religieux; on ne peut les appeler tels que sous un rapport, c'est-à-dire en tant qu'ils réalisent quelques-uns des avantages de l'état religieux (1).

ARTICLE V.

L'obéissance est-elle requise pour la perfection de l'état religieux?

Il paroît que l'obéissance n'appartient pas à la perfection de l'état religieux. 1° On ne regarde comme appartenant à la perfection religieuse que ce qui est de surérogation, et l'on ne peut pas y faire rentrer ce à quoi tout le monde est tenu. Or tout le monde est tenu à obéir aux supérieurs, comme on le voit par ces mots de l'Apôtre, *Hebr.*, *ult.*, 17 : « Obéissez à ceux qui vous sont préposés, et soyez-leur soumis. » Il paroît donc que l'obéissance n'appartient pas à la perfection de l'état religieux.

2° L'obéissance est proprement le devoir de ceux qui doivent être dirigés par la sagesse d'un autre, ce qui ne regarde que les hommes privés de discernement. Mais l'Apôtre dit dans la même épître que nous venons de citer, V, 14 : « Les aliments solides sont pour les parfaits, qui ont appris par un long exercice à discerner le bien du mal. » Donc l'obéissance n'appartient pas à l'état des hommes parfaits.

3° Si l'obéissance étoit requise pour la perfection religieuse, c'est un devoir qui regarderoit absolument tous les religieux. Or il n'en est pas

(1) Plusieurs ordres religieux ont formé autour d'eux de pieuses associations, pénétrées de leur esprit, leur empruntant certaines pratiques, participant, dans une certaine mesure, au

mis invadere, quia Samson cum mandibula asini multos hostium peremit. Nam illi patres, si tempus fuisset continentiæ et paupertatis servandæ, studiosiùs hoc implessent.

Ad tertium dicendum, quòd illi modi vivendi, secundum quos homines matrimonio utuntur, non sunt simpliciter et absolute loquendo, *religiones*, sed secundum quid; in quantum scilicet in aliquo participant quædam quæ ad statum religionis pertinent.

ARTICULUS V.

Utrùm obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere, quæ sunt supererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum Prælatis suis omnes tenentur, secundum illud Apostoli *ad Hebr.*, ult. : « Obedite præpositis vestris, et subjacete eis. » Ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Præterea, obedientia pertinere videtur propriè ad eos qui debent regi sensu alieno, quod est indiscretorum. Sed Apostolus dicit *ad Hebr.*, V, quòd « perfectorum est solidus cibus, qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni et mali. » Ergo videtur quòd obedientia non pertineat ad statum perfectorum.

3. Præterea, si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quòd omnibus religiosis conveniret. Non autem omnibus con-

ainsi; car il y a des religieux qui menant la vie solitaire n'ont pas de supérieurs auxquels ils puissent obéir; et les supérieurs eux-mêmes dans les ordres religieux ne paroissent pas tenus à pratiquer l'obéissance. Il ne paroît donc pas que l'obéissance appartienne à la perfection de l'état religieux.

4° Si le vœu d'obéissance étoit une chose nécessaire en religion, il s'ensuivroit que les religieux seroient obligés d'obéir en tout à leurs supérieurs, de même que par le vœu de continence ils sont obligés de s'abstenir de tout plaisir charnel. Or ils ne sont pas tenus d'obéir en tout à leurs supérieurs, comme nous l'avons établi, quest. CIV, art. 5, en traitant de la vertu d'obéissance. Donc le vœu d'obéissance n'est pas nécessaire en religion.

5° Les hommages les plus agréables à Dieu, avons-nous dit, sont ceux que nous lui rendons librement et non par nécessité, d'après cette parole de l'Apôtre, II *Corinth.*, IX, 7 : « Rien par tristesse ni par nécessité. » Or ce qui se fait par obéissance implique une nécessité résultant du précepte. Donc les bonnes œuvres que l'on fait spontanément ont un plus haut degré de perfection. Le vœu d'obéissance, par conséquent, n'appartient pas à la religion, laquelle a pour objet de conduire les hommes à ce qu'il y a de plus parfait.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La perfection consiste surtout à imiter le Christ, selon cette parole du Sauveur lui-même, *Matth.*, XIX, 21 : « Si vous voulez être parfait,.... suivez-moi. » Or l'obéissance est une des vertus qui ont le plus brillé dans le Christ, comme l'Apôtre le montre bien, quand il dit, *Philip.*, II, 8 : « Il s'est fait obéissant jusqu'à

mérite de leurs œuvres et de leurs vertus. C'est ce qu'on nomme tiers-ordres, spécialement quand il s'agit des associations affiliées aux ordres de saint François et de saint Dominique. Mais de telles associations, généralement composées de personnes du monde, ne forment pas un véritable ordre religieux, et leur existence ne porte aucune atteinte aux principes établis par saint Thomas.

venit; sunt enim quidam religiosi solitariam vitam agentes, qui non habent superiores quibus obediant; Prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. Præterea, si votum obedientiæ ad religionem requireretur, consequens esset quòd religiosi tenerentur Prælatis suis in omnibus obedire; sicut et per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abstinere. Sed non tenentur Prælatis suis obedire in omnibus, ut suprà habitum est (qu. 104, art. 5), cùm de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea, illa servitia sunt Deo maximè accepta, quæ liberaliter et non ex necessitate fiunt, secundum illud II. *ad Cor.*, IX (1): « Non ex tristitia aut ex necessitate. » Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex necessitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propria sponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

Sed contra : perfectio religionis maximè consistit in imitatione Christi, secundum illud *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, etc., sequere me. » Sed in Christo maximè commendatur obedientia secundum illud *ad Philipp.*, II : « Factus est obediens usque ad mortem. »

(1) De beneficentia in pauperes expressè dictum vers. 7. Sed æquè potest quibuslibet aliis ap-

la mort. » Donc il paroît que l'obéissance appartient à la perfection religieuse.

(CONCLUSION. — L'obéissance est nécessaire à la perfection de l'état religieux.)

L'état religieux, avons-nous dit plusieurs fois, est une sorte d'école ou de gymnastique spirituelle propre à nous conduire à la perfection. Or ceux que l'on instruit ou qu'on exerce pour les conduire à une fin quelconque, doivent nécessairement obéir à la direction d'un maître, à l'égard duquel ils sont comme des disciples qu'il conduit à cette fin par l'instruction et les exercices dont il s'agit. Il est donc nécessaire que les religieux, en ce qui concerne leur état, soient soumis à l'autorité de celui qui les forme. Aussi est-il dit dans le Droit, *Causa* VII, quæst. 1 : « La vie des moines implique l'idée d'une sujétion et d'une discipline. » Or c'est par l'obéissance évidemment qu'on reçoit les ordres et l'instruction d'un supérieur. L'obéissance est donc requise pour la perfection de l'état religieux (1).

Je réponds aux arguments : 1° Obéir à ses supérieurs en ce qui est de nécessité de vertu est un devoir commun à tous, et non une chose de surérogation. Mais obéir en ce qui concerne l'exercice de la perfection,

(1) A quoi s'oblige un religieux en faisant vœu d'obéissance? Jusqu'où s'étend cette obligation? Quelles en sont les limites? C'est ce que les théologiens examinent longuement et en détail. Voici ce qu'on peut dire en substance : Un religieux s'oblige à obéir aux ordres de son légitime supérieur, pour tout ce qui regarde directement ou indirectement la vie régulière, c'est-à-dire l'observation de ses vœux, celle des règles et des constitutions; car c'est en cela que la vie religieuse consiste. En embrassant un Institut, en effet, on s'engage uniquement à vivre et par là même à obéir selon cet Institut même, comme notre maître vénéré le dit ailleurs, *Quodlib.*, X, 10. Et la raison en est que l'obéissance ne sauroit s'étendre au-delà du pouvoir et du droit que la règle donne au supérieur et des bornes où elle circonscrit son autorité. « Pour les choses donc, poursuit au même endroit notre saint docteur, qui ne peuvent en aucune façon être ramenées à la règle, l'opinion la plus vraisemblable est que l'obéissance en cela n'est pas obligatoire, et qu'elle est seulement de perfection, comme l'enseigne saint Bernard, *De præc. et dispens.*, I. »

Voici les expressions mêmes du pieux Abbé de Clairvaux : « Que les ordres et les défenses du prélat ne dépassent pas les limites fixées par la profession religieuse. Il ne faut ni passer au-delà, ni s'arrêter en-deçà. Que le prélat ne m'interdise rien de ce que j'ai promis; qu'il

---

Ergo videtur quòd obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

(CONCLUSIO. — Obedientia necessaria est ad religionis perfectionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, status religionis est quædam disciplina vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem instruuntur vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quòd directionem alicujus sequantur, secundum cujus arbitrium instruantur vel exercitantur, ut perveniant ad illum finem, quasi discipuli sub magistro. Et ideo oportet quòd religiosi in his quæ pertinent ad religiosam vitam, alicujus instructioni et imperio subdantur. Unde Caus. 7, qu. 1, dicitur : « Monachorum vita subjectionis habet verbum et discipulatus. » Imperio autem et alterius instructioni subjicitur homo per obedientiam. Et ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd obedire Prælatis in his quæ pertinent ad necessitatem virtutis, non est supererogationis, sed omnibus commune. Sed obedire in his quæ perti-

plicari, sicut et illud *Psalm.* LIII : *Voluntariè sacrificabo tibi*, à Gregorio applicatur lib. VII *Epistolarum*, indict. 2, epist. 5.

c'est là ce qui appartient proprement à l'état religieux; et cette dernière obéissance est par rapport à l'autre comme l'universel par rapport au particulier. Ceux qui vivent dans le siècle, en effet, se réservent quelque chose, et donnent aussi quelque chose à Dieu; et c'est en ceci qu'ils obéissent à leurs supérieurs. Ceux au contraire qui vivent en religion, se consacrent entièrement à Dieu avec tout ce qui leur appartient, comme nous l'avons établi au second article; et c'est en cela que leur obéissance est universelle.

2° Comme le Philosophe le dit, *Ethic.*, II, 1, « les hommes qui s'exercent à certaines œuvres parviennent à des habitudes analogues; et quand une fois l'habitude est formée, ils accomplissent beaucoup plus aisément les mêmes actes. » Ainsi donc, ceux qui ne sont pas encore parfaits s'élèvent à la perfection par la voie de l'obéissance, et ceux qui y sont déjà parvenus obéissent spontanément et sans effort, non comme des hommes qui ont besoin d'être conduits à la perfection, puisqu'ils la possèdent déjà, mais comme de fidèles amis de Dieu qui agissent ainsi pour se maintenir dans son amour.

3° La soumission des religieux doit surtout exister par rapport à l'autorité des évêques, qui sont à leur égard comme les maîtres de la perfection à l'égard des parfaits, ainsi qu'on peut le voir dans saint Denis, *Eccles. hierarch.*, cap. 6. L'Aréopagite dit encore au même endroit : « L'ordre des moines doit être soumis à celui des pontifes, pour acquérir sous leur autorité la perfection de la vertu, et pour recevoir par leur entremise les illuminations divines. » Ainsi donc, ni les ermites, ni les supérieurs des ordres religieux ne sont exempts de l'autorité des évêques;

n'exige pas plus que je n'ai promis. Qu'il n'ajoute pas à mes vœux sans que j'y consente; qu'il n'entreprenne pas de les restreindre sans une véritable nécessité. » Dans le doute, néanmoins, c'est l'obéissance, d'accord avec l'humilité, qui doit trancher la question soulevée à l'occasion de l'obéissance.

---

nent ad exercitium perfectionis, pertinet propriè ad religiosos; et comparatur ista obedientia ad aliam sicut universale ad particulare. Illi enim qui in sæculo vivunt, aliquid sibi retinent, et aliquid Deo largiuntur, et secundum hoc obedientiæ Prælatorum subduntur. Illi verò qui vivunt in religione, totaliter se et sua tribuunt Deo, ut ex suprà dictis patet (art. 2, ad 6) : unde obedientia eorum est universalis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II. *Ethic.* (cap. 1 et 2), « homines exercitantes se in operibus, perveniunt ad aliquos habitus; quos cùm acquisierint, eosdem actus maximè possunt operari. » Sic ergo obediendo, illi qui non sunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt; illi autem qui jam sunt perfectionem adepti, maximè prompti sunt ad obediendum, non quasi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, sed quasi per hoc se conservantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

Ad tertium dicendum, quòd subjectio religiosorum principaliter attenditur ad episcopos, qui comparantur ad eos sicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionysium, VI. cap. *Eccles. hierarch.*, ubi etiam dicit, quòd « monachorum ordo pontificum consummativis virtutibus mancipatur, et divinis eorum illuminationibus edocetur. » Unde ab episcoporum obedientia nec eremitæ nec etiam prælati religionum excusantur (1) ; et si à diœcesanis

(1) Per se loquendo, velut ex ratione sui statûs præcisè sumpti, et secluso privilegio ; quod

ou, s'il arrive qu'ils le soient en tout ou en partie de l'autorité diocésaine, ils sont du moins tenus d'obéir au souverain Pontife, non-seulement par rapport au devoir commun des fidèles, mais encore par rapport à la discipline spéciale de leur ordre.

4° Le vœu d'obéissance qui fait partie de la religion, embrasse l'ensemble de la vie humaine. Et, sous ce rapport, il a une sorte d'universalité, bien qu'il n'atteigne pas précisément chaque acte en particulier; car il y a des actes qui n'appartiennent nullement à la religion, par la raison qu'ils ne rentrent ni dans l'amour de Dieu ni dans celui du prochain; ainsi, par exemple, les actes indifférents et sans portée morale, qui ne peuvent tomber ni sous le vœu ni sous l'obéissance. Mais parmi les actes que le vœu n'atteint pas, il y en a cependant qui ont un certain degré d'opposition avec la perfection religieuse. Il n'en est pas ainsi du vœu de continence, puisque cette vertu exclut absolument tous les actes contraires à cette perfection.

5° La nécessité de coaction produit l'involontaire et détruit par là même toute idée de gloire et de mérite. Mais la nécessité qui résulte de l'obéissance n'est pas une nécessité de coaction; c'est un acte libre de la volonté consentant à obéir, bien que ce qui lui sera ordonné dans telle ou telle circonstance lui déplaise et qu'elle désirât alors ne pas l'accomplir. Mais c'est précisément cette sorte de nécessité où l'on se met par le vœu d'obéissance et par amour pour Dieu, de faire des choses pénibles à la nature, c'est cette nécessité, dis-je, qui rend agréable à Dieu tout ce que nous faisons pour lui, et les choses mêmes les moins importantes; car au fond l'homme ne peut pas faire à Dieu un plus grand sacrifice qu'en abdiquant sa propre volonté par amour pour lui, et en se soumettant à la volonté d'un autre. Voilà pourquoi il est dit dans les Collations

---

episcopis totaliter vel ex parte sunt exempti, obligantur tamen ad obediendum summo Pontifici, non solùm in his quæ sunt communia aliis, sed etiam in his quæ specialiter pertinent ad disciplinam religionis.

Ad quartum dicendum, quòd votum obedientiæ ad religionem pertinens, se extendit ad dispositionem totius humanæ vitæ. Et secundùm hoc votum obedientiæ habet quamdam universalitatem, licèt non se extendat ad omnes particulares actus; quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non sunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei et proximi, sicut confricatio barbæ, vel levatio festucæ de terra, et similia, quæ non cadunt sub voto nec sub obedientia. Quidam verò etiam contrariantur religioni. Nec est simile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

Ad quintum dicendum, quòd necessitas coactionis facit *involuntarium*, et ideo excludit rationem laudis et meriti. Sed necessitas consequens obedientiam non est necessitas coactionis, sed liberæ voluntatis, in quantum homo vult obedire, licèt fortè non vellet id quod mandatur, secundùm se consideratum implere. Et ideo, quia necessitati aliqua faciendi quæ secundùm se non placent, per votum obedientiæ homo se subjicit propter Deum, ex hoc ipso ea quæ facit sunt Deo magis accepta, etiamsi sint minora, quia nihil majus potest homo Deo dare, quàm quod propriam voluntatem propter ipsum voluntati alterius subjiciat. Unde in *Collation. Patrum* dicitur, « deter-

enim simpliciter et omnimodè non intelligat S. Thomas, apertissimè sequentia ostendunt, ubi eos vel totaliter vel ex parte ab obedientia illa eximi posse præsupponit vel insinuat, sicut reverâ per plurima summorum Pontificum indulta exempti sunt.

des Pères, XVIII, 7 : « Les Sarabaïtes (1) sont la pire espèce de moines; car, pourvoyant eux-mêmes à leurs nécessités, affranchis du joug des anciens, ils se sont réservé le droit de faire ce qui leur plaît; et cependant ils sont encore plus que les Cénobites, adonnés aux bonnes œuvres la nuit et le jour. »

ARTICLE VI.

La perfection religieuse exige-t-elle que la pauvreté, la continence et l'obéissance soient l'objet d'un vœu?

Il paroît que la perfection religieuse n'exige pas que cette triple base de l'état monastique soit l'objet d'un vœu. 1° Une discipline propre à nous faire acquérir la perfection doit nous avoir été transmise par le Seigneur. Or le Seigneur nous indique la forme de la perfection par ces paroles que nous avons déjà fréquemment citées : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres; » et là il n'est nullement question de vœu. Donc il paroît que le vœu n'est point requis pour constituer la discipline religieuse.

2° Le vœu consiste dans une promesse faite à Dieu; d'où vient que l'*Ecclésiaste*, V, après avoir dit : « Si vous avez promis à Dieu quelque chose par vœu, ne tardez pas à vous acquitter; » ajoute : « car toute promesse inutile et insensée lui déplaît. » Mais quand on offre la chose même on n'a pas besoin de promesse. Donc il suffit pour la perfection religieuse que l'on pratique la pauvreté, la continence et l'obéissance, sans qu'on s'y oblige par vœu.

3° Saint Augustin dit, *De adult. conjug.*, I, 14 : « Les devoirs les plus agréables à Dieu sont ceux que nous pourrions ne pas lui rendre, mais

(1) Mot d'origine égyptienne, qui exprime l'idée de séparation, d'isolement et d'indépendance, suivant *les Collations des Pères*, et saint Isidore, *De Off. Eccl.*, II, 15. D'autres auteurs, parmi lesquels saint Jérôme, le font dériver de l'hébreu, mais en lui donnant la même signification.

---

rimum genus monachorum esse Sarabaitas, quia suas necessitates curantes, absoluti à seniorum jugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit; et tamen magis quàm hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus consumuntur. »

ARTICULUS VI

Utrùm requiratur ad perfectionem religionis, quòd paupertas, continentia et obedientia cadant sub voto.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd non requiratur ad perfectionem religionis, quòd prædicta tria, scilicet paupertas, continentia et obedientia, cadant sub voto. Disciplina enim perfectionis assumendæ ex traditione Domini est accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis, *Matth.*, XIX, dicit : « Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus; » nullâ mentione factâ de voto. Ergo videtur quòd votum non requiratur ad disciplinam religionis.

2. Præterea, votum consistit in quadam promissione Deo facta; unde *Eccles.*, V, cùm dixisset Sapiens : « Si quid vovisti Deo, ne moreris reddere, » statim subdit : « Displicet enim ei infidelis et stulta promissio. » Sed ubi est exhibitio rei, non requiritur promissio. Ergo sufficit ad perfectionem religionis, quòd aliquis servet paupertatem, continentiam et obedientiam, absque voto.

3. Præterea, Augustinus dicit *ad Pollentium*, de adulterinis conjugiis (lib. I, cap. 14) : « Ea sunt in nostris officiis gratiora, quæ cùm

que nous lui rendons par un sentiment d'amour. » Or ce à quoi nous ne sommes pas obligés par vœu, nous sommes libres de l'accomplir ou de l'omettre; et c'est ce qu'on ne peut pas dire d'une chose qui a été l'objet d'un vœu. Il semble donc que la pratique de la pauvreté, de la continence et de l'obéissance, sans vœu préalable, soit plus agréable à Dieu. Donc le vœu n'est pas requis pour la perfection religieuse.

Mais le contraire résulte de ce que dans l'ancienne loi les Nazaréens étoient consacrés au Seigneur par un vœu, conformément à cette parole, *Num.*, VI, 2 : « Si un homme ou une femme, ayant fait vœu de se sanctifier et de se consacrer au Seigneur.... » Or les Nazaréens étoient la figure de ceux qui dans le christianisme s'élèvent au sommet de la perfection, comme le dit la Glose tirée de saint Grégoire. Donc le vœu est une condition essentielle à l'état religieux.

(CONCLUSION. — Quiconque embrasse la perfection religieuse doit nécessairement s'obliger par vœu à pratiquer pour toujours l'obéissance, la continence et la pauvreté.)

Il est évident, d'après ce que nous avons dit dans la question précédente, que l'état religieux est essentiellement un état de perfection. Or un état de perfection implique l'obligation de pratiquer toutes les vertus qu'il suppose; et cette obligation, c'est par le vœu que nous la contractons. Nous venons de démontrer en outre que la pauvreté volontaire, la continence et l'obéissance constituent la perfection de la vie chrétienne. Par conséquent, l'état religieux exige que l'on contracte par vœu cette triple obligation. C'est là ce qui fait dire à saint Grégoire, *Super Ezech.*, homil. X : « Quand on a voué au Dieu tout-puissant tous ses biens, sa vie tout entière et toute son intelligence, on a fait de soi-même un véritable holocauste (1). » Et plus loin il ajoute que c'est là le propre des personnes qui ont abandonné le siècle.

(1) Nous avons vu plusieurs fois reparoître cette expression appliquée à l'état religieux. Il

liceret nobis non impendere, tamen causa dilectionis impendimus. » Sed ea quæ fiunt sine voto, licet non impendere; quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius esse Deo, si quis paupertatem, continentiam et obedientiam absque voto servaret; non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Sed contra est, quòd in veteri lege Nazaræi cum voto sanctificabantur, secundùm illud *Numer.*, VI : « Vir sive mulier, cùm fecerint votum ut sanctificentur, et se voluerint Domino consecrare, etc. » Per eos autem significantur illi qui ad perfectionis summam pertingunt, ut dicit Glossa Gregorii ibidem. Ergo votum requiritur ad statum perfectionis.

(CONCLUSIO. — Necessarium est ut quicumque religionis perfectionem profiteantur, voto obligent se ad perpetuam obedientiam, continentiam atque paupertatem.)

Respondeo dicendum, quòd ad religiosos pertinet quòd sint in statu perfectionis, sicut ex suprà dictis patet (qu. 185, art. 5). Ad statum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ sunt perfectionis; quæ quidem Deo fit per votum. Manifestum est autem ex præmissis (art. 3, ad 5), quòd ad perfectionem christianæ vitæ pertinet paupertas, continentia et obedientia. Et ideo religionis status requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XX : « Cùm quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est. » Quod quidem pertinere postea dicit ad eos qui præsens sæculum deserunt.

Je réponds aux arguments : 1° Le Seigneur a déclaré sans doute que pour atteindre à la perfection de la vie il falloit le suivre, mais de manière à ne plus revenir en arrière, et non d'une manière quelconque. Il s'en explique lui-même, *Luc.*, IX, 62 : « Celui qui met la main à la charrue et qui regarde en arrière n'est pas apte au royaume de Dieu. » Et dans une circonstance où plusieurs de ses disciples s'étoient éloignés de lui, le Sauveur ayant dit aux autres : « Et vous aussi voulez-vous m'abandonner? » Pierre répondit au nom de tous : « Seigneur, à qui irions-nous? » Ce qui nous rappelle cette reflexion de saint Augustin, dans son traité de l'accord des évangélistes, II, 17 : « D'après la narration de saint Matthieu et celle de saint Marc, saint Pierre et saint André suivirent le Seigneur sans attacher leurs barques au rivage, ce qui eût manifesté la pensée d'y revenir; ils le suivirent néanmoins ainsi pour obéir à son ordre. » Mais pour suivre le Seigneur d'une manière invariable, le plus sûr moyen est de s'astreindre par vœu. Voilà pourquoi le vœu est nécessairement requis pour la perfection religieuse.

2° Une telle perfection exige, selon la remarque de saint Grégoire, qu'on acquitte envers le Seigneur ce qu'on lui a promis par vœu. Or un homme ne peut pas en acte consacrer sa vie tout entière à Dieu, puisque la vie ne peut pas être concentrée sur un seul point et qu'elle s'écoule d'une manière successive. Donc c'est uniquement par l'obligation inhérente au vœu que l'homme peut faire au Seigneur le don de sa vie tout entière.

3° Parmi les choses que nous pouvons ne pas sacrifier, il faut placer notre propre liberté, celle de toutes qui est la plus chère à notre cœur.

ne sera pas inutile d'entendre saint Grégoire en développer lui-même le sens. « Il est des hommes que leurs affections retiennent encore dans le monde, et qui cependant usent d'une partie de leurs biens pour venir au secours des pauvres et défendre les opprimés. Ceux-là font de leurs biens un sacrifice à Dieu, puisqu'ils font la part de Dieu dans leur vie, tout en se réservant une part pour eux-mêmes. Il est des hommes qui ne gardent rien pour eux, et qui immolent au Tout-Puissant leur esprit, leur cœur, leur langue, leur vie et tous les biens qu'ils en ont reçus. Ne pouvons-nous pas dire d'eux qu'ils offrent un holocauste, ou mieux encore qu'ils font d'eux-mêmes un holocauste à Dieu? Les enfants d'Israël offrirent un sacrifice sur

---

Ad primum ergo dicendum, quòd ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quòd aliquis eum sequatur, non qualitercumque, sed ut ulteriùs retrò non abiret. Unde et ipse dicit, *Luc.*, IX : « Nemò mittens manum ad aratrum, et respiciens retrò, aptus est regno Dei. » Et quamvis quidam de discipulis ejus retrorsum abierint, tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti : « Numquid et vos vultis abire ? » respondit : « Domine, ad quem ibimus ? » Unde et Augustinus dicit in lib. *De consensu Evangelist.* (lib. II, cap. 17), quòd « sicut Matthæus et Marcus narrant, Petrus et Andreas, non subductis ad terram navibus tanquam causâ redeundi, secuti sunt eum, sed tanquam jubentem ut sequerentur. » Hæc autem immobilitas sequelæ Chisti firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad secundum dicendum, quòd perfectio religionis requirit, sicut Gregorius dicit, ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non potest totam vitam suam Deo actu exhibere, quia non est tota simul, sed successivè agitur. Unde non aliter homo potest totam vitam suam Deo exhibere, nisi per voti obligationem

Ad tertium dicendum, quòd inter alia quæ licet nobis non impendere, est etiam propria libertas, quam homo cæteris rebus chariorem

Aussi quand de son propre mouvement on se retranche par vœu la liberté de faire autre chose que ce qui convient au service de Dieu, on fait au Seigneur l'offrande la plus agréable. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans son épître déjà citée à Pauline et Armentarius : « Ne vous repentez pas du vœu que vous avez fait, réjouissez-vous plutôt de ce que vous n'avez plus une liberté qui tournoit à votre désavantage. Heureuse la nécessité qui nous force à progresser dans la voie du bien ! (1) »

ARTICLE VII.

Peut-on dire avec raison que la perfection de la vie religieuse consiste dans ce triple vœu ?

Il paroît qu'on ne sauroit dire avec raison que la perfection de la vie religieuse consiste dans les trois vœux dont on vient de parler. 1° La perfection de la vie consiste dans les choses intérieures plutôt que dans les actes extérieurs, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, XIV, 17 : « Le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger, mais bien dans la justice, la paix et la joie qui provient du Saint-Esprit. » Or par le vœu de religion on s'engage à pratiquer des œuvres de perfection. Donc la vocation religieuse devroit imposer des vœux ayant pour objet des actes intérieurs, tels que la contemplation, l'amour de Dieu, celui du prochain, et les autres de même nature, plutôt que les vœux de pauvreté, de continence et d'obéissance, qui portent sur des actes extérieurs.

la terre d'Egypte; ils offrirent un holocauste dans le désert. Celui dont le cœur est encore dans le siècle, mais avec le désir du bien et des actions conformes à ce désir, sacrifie en quelque sorte au Seigneur sur la terre d'Egypte; et celui qui abandonne le siècle pour accomplir tout le bien dont il est capable, a fui l'Egypte pour sacrifier dans le désert. »

(1) Que n'a-t-on pas dit, en particulier vers la fin du dix-huitième siècle, contre les vœux religieux et la prétendue tyrannie des cloîtres? On sait quels résultats ignobles et sanglants amenèrent bientôt les doctrines d'une philosophie aussi abjecte dans ses inspirations qu'implacable dans ses haines. Quoique victorieusement réfutées par une si terrible expérience,

---

habet. Unde cùm aliquis propriâ sponte voto sibi adimit libertatem abstinendi ab his quæ ad Dei servitium pertinent, hoc fit Deo acceptissimum. Unde Augustinus dicit in *Epist. ad Armentar. et Paulinam* (ut suprà, Epist. LV): « Non te vovisse pœniteat, imò gaude jam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuisset. Felix necessitas, quæ in meliora compellit ! »

ARTICULUS VII.

Utrùm convenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter dicatur in his tribus votis consistere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis consistit in interioribus quàm in exterioribus actibus, secundùm illud *ad Rom.*, XIV : « Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax et gaudium in Spiritu sancto » (1). Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ sunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum, putà contemplationis, dilectionis Dei et proximi, et aliorum hujusmodi, quàm votum paupertatis, continentiæ et obedientiæ, quæ pertinent ad exteriores actus.

(1) Id est, *horum usu non acquiritur regnum Dei, sicut nec amittitur*, ut commentantur Glossa et Lombardus addens illud *Matth.*, XI, à Christo dictum, *justificatam esse sapientiam à filiis suis*, occasione Christi manducantis et Joannis non manducantis, quod *Quæstion.*

2° Ces trois dernières choses se trouvent renfermées dans le vœu de religion, en tant qu'elles rentrent dans un ordre d'exercices qui a la perfection pour but. Mais il est bien d'autres choses auxquelles les religieux doivent s'exercer, telles que l'abstinence, les veilles, et autres de même nature. Donc c'est à tort que ces trois vœux sont assignés comme formant l'essence de la perfection religieuse.

3° Par le vœu d'obéissance un homme s'oblige à faire, d'après l'ordre de son supérieur, tout ce qui rentre dans l'exercice de la perfection. Donc le vœu d'obéissance suffit et les deux autres sont inutiles.

4° Les biens extérieurs comprennent, non-seulement les richesses, mais encore les honneurs. Si donc par le vœu de pauvreté les religieux renoncent aux richesses terrestres, il faudroit aussi un autre vœu par lequel ils renonceroient aux honneurs mondains.

Mais le contraire nous est ainsi enseigné dans le Droit, *Extra. De Statu monach.* : « Le culte de la chasteté et le renoncement à la propriété sont annexés à toute règle religieuse (1). »

(Conclusion. — L'état religieux considéré comme un holocauste par lequel l'homme se consacre tout entier et s'immole en quelque sorte à Dieu, est pleinement constitué par le triple vœu d'obéissance, de continence et de pauvreté; c'est en cela que consiste toute la perfection religieuse.)

ces doctrines l'ont encore été plusieurs fois par les armes du raisonnement. Nous n'avons point à rappeler ici les savantes discussions théologiques, philosophiques, politiques et sociales dont la vie religieuse a été l'objet, elles sont entre les mains de tous ceux qui savent porter intérêt à de semblables matières et qui ne veulent pas demeurer étrangers à l'histoire contemporaine. Qu'il nous suffise de remarquer à quelle hauteur de vues, à quelle noblesse de sentiments, à quelle sagesse de conduite, les considérations émises par notre saint auteur pourroient conduire les gouvernements et les peuples, si elles étoient plus étudiées et mieux comprises.

(1) Et la règle elle-même représente, dans ce texte, le troisième élément constitutif de l'état religieux, à savoir l'obéissance, puisque l'obéissance, d'après ce qui a été dit plus haut, a pour base et pour mesure la règle de l'Institut auquel elle appartient.

---

2. Præterea, prædicta tria cadunt sub voto religionis, in quantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia sunt in quibus religiosi exercitantur, sicut abstinentia et vigiliæ, et alia hujusmodi. Ergo videtur quòd inconvenienter ista tria vota dicuntur essentialiter ad statum perfectionis pertinere.

3. Præterea, per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda, secundùm præceptum superioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo sufficit votum obedientiæ absque aliis duobus votis.

4. Præterea, ad exteriora bona pertinent non solùm divitiæ, sed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religiosi terrenas divitias abdicant, oportet esse etiam aliud votum per quod honores mundanos contemnant.

Sed contra est, quod dicitur *Extra de statu monachorum*, quòd « custodia castitatis et abdicatio proprietatis sunt annexa regulæ monachali. »

(Conclusio. — Religionis status, quatenus est quoddam holocaustum quo quis se totum Deo offert et quasi immolat, ex tribus votis, obedientiæ videlicet, continentiæ et paupertatis integratur, in iisque votis religionis perfectio consistit.)

evangel. lib. II, cap. 11 seu qu. 11, sic Augustinus commentatur, filios nempe Sapientiæ intelligere, *nec in abstinendo nec in manducando esse justitiam, sed in æquanimitate tolerandi inopiam, atque opportunè sumendi, etc.*

L'état religieux nous apparoît sous un triple aspect : d'abord, comme un ensemble d'exercices propres à nous conduire à la perfection de la charité; puis, comme un moyen de débarrasser notre esprit de toutes les sollicitudes extérieures, et de réaliser ainsi le désir de l'Apôtre, I *Cor.*, VII, 32 : « Je veux que vous soyez sans sollicitude; » Troisièmement enfin, comme un holocauste par lequel on se consacre à Dieu avec tout ce qu'on possède. C'est sous ce triple rapport que l'état religieux consiste pleinement dans les trois vœux dont nous avons parlé. Si nous considérons, en premier lieu, cet état comme un exercice de perfection, il demande à ce titre qu'on éloigne de soi ce qui pourroit empêcher nos affections de se porter entièrement vers Dieu, en qui consiste essentiellement la perfection de la charité. Or il y a trois obstacles capables de produire ce funeste résultat : la cupidité, qui a pour objet les biens extérieurs, et que retranche le vœu de pauvreté; la concupiscence, qui a pour objet les voluptés sensuelles, parmi lesquelles les plaisirs charnels occupent le premier rang, concupiscence à laquelle est opposé le vœu de continence; le désordre, enfin, de la volonté humaine, désordre que le vœu d'obéissance doit supprimer. Il y a trois choses également qui jettent l'homme dans le tourbillon des sollicitudes du siècle : le soin des biens extérieurs, et ce mal est retranché par le vœu de pauvreté; le gouvernement de la famille, et c'est le vœu de continence qui supprime cet embarras; la direction de notre propre vie, enfin, et le vœu d'obéissance nous délivre de ce soin en nous mettant sous la dépendance d'un autre. Pareillement encore, « on peut regarder comme un holocauste la consécration qu'un homme fait de tous ses biens à Dieu, » comme nous l'avons déjà dit avec saint Grégoire. Or l'homme possède trois sortes de biens, *Ethic.*, I, 12 : les biens extérieurs, et l'homme les consacre à Dieu

---

Respondeo dicendum, quòd religionis status potest considerari tripliciter : uno modo, secundùm quòd est quoddam exercitium tendendi in perfectionem charitatis; alio modo, secundùm quòd quietat animum humanum ab exterioribus sollicitudinibus, secundùm illud I. *ad Cor.*, VII : « Volo vos sine sollicitudine esse. » Tertio modo, secundùm quòd est quoddam holocaustum, per quod aliquis totaliter se et sua offert Deo. Et secundùm hæc ex his tribus votis integratur religionis status. Primò enim, quantum ad exercitium perfectionis, requiritur quòd aliquis à se removeat illa per quæ posset impediri ne totaliter ejus affectus tendat in Deum, in quo consistit perfectio charitatis. Hujusmodi autem sunt tria : primum quidem, cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per *votum paupertatis;* secundum autem est concupiscentia sensibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per *votum continentiæ;* tertium autem est inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per *votum obedientiæ.* Similiter autem sollicitudinis sæcularis inquietudo præcipuè ingeritur homini circa tria : primò quidem, circa dispensationem exteriorum rerum, et hæc sollicitudo per *votum paupertatis* homini aufertur; secundò, circa gubernationem uxoris et filiorum, quæ amputatur per *votum continentiæ;* tertiò, circa dispositionem propriorum actuum, quæ amputatur per *votum obedientiæ,* quo aliquis se alterius dispositioni committit. Similiter etiam « holocaustum est cùm aliquis totum quod habet, offert Deo, » ut Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XX, ut suprà). Habet autem homo triplex bonum, secundùm Philosophum in I. *Ethic.* (cap. 12 vel 7) : primò quidem, exteriorum rerum, quas quidem aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis; secundò autem, bonum proprii corporis, quod

par le vœu de pauvreté volontaire; son propre corps, et il le consacre par le vœu de continence, puisqu'il renonce ainsi aux plus grands plaisirs terrestres; le bien de l'ame, enfin, et celui-là est immolé sans restriction par le vœu d'obéissance, puisque ainsi l'homme donne à Dieu sa propre volonté, c'est-à-dire la faculté par laquelle il use de toutes les puissances et de toutes les habitudes de son ame. C'est donc à bon droit que ces trois vœux sont regardés comme formant intégralement la perfection de la vie religieuse (1).

Je réponds aux arguments : 1° La fin de l'état religieux, avons-nous dit, c'est la perfection de la charité; et tous les actes intérieurs des vertus, dont la charité est bien réellement la mère, selon la doctrine de saint Paul, I *Corinth.*, XIII, 4 : « La charité est patiente, bienfaisante....,» rentrent dans cette perfection. Ces actes intérieurs, d'humilité, par exemple, de patience ou d'une autre vertu quelconque, ne sauroient tomber sous le vœu de religion; car ils sont la fin que l'on se propose d'atteindre en faisant ce vœu.

2° Toutes les autres observances usitées dans les ordres religieux vont aboutir à ces trois vœux principaux dont nous venons de parler. Les choses qui ont pour but de procurer, par exemple, ce qui est nécessaire pour la subsistance des religieux, comme le travail, la mendicité, et autres choses du même genre, se rapportent à la pauvreté, puisque c'est en vue de la conserver que les religieux se procurent ainsi le nécessaire. Les pratiques dont l'objet est de macérer le corps, telles que les veilles, les jeûnes, et les autres de même nature, sont comme les auxiliaires du vœu de continence. S'il existe enfin dans les ordres religieux des règlements s'appliquant aux actes humains et ayant pour fin la fin même de

(1) C'est là ce qu'on pourroit appeler la synthèse de tout ce qui a été dit avec tant de précision et de science sur ce qui constitue l'essence de l'état religieux. La synthèse est, dans toute discussion vraiment méthodique, le point de départ et le terme d'arrivée. Nous l'avions exposée dans une note antérieure, comme le prodrome lumineux, on la voit ici comme le magnifique résumé de cette belle et grande théorie. Les trois articles que cette Question comprend encore, ne sont que des thèses subsidiaires destinées à la compléter, en éclairant quel-

---

aliquis præcipuè offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis; tertium autem bonum est animæ, quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis et habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis status religionis integratur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), status religionis ordinatur, sicut in finem, ad perfectionem charitatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater est charitas, secundùm illud I. *ad Cor.*, XIII : « Charitas patiens est, benigna est, etc. » Et ideo interiores actus virtutum, putà humilitatis, patientiæ et hujusmodi, non cadunt sub voto religionis, quod ordinatur ad ipsos sicut ad finem.

Ad secundum dicendum, quòd omnes aliæ religionum observantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota. Nam si qua sunt instituta in religionibus ad procurandum victum, putà labor, mendicitas, vel alia hujusmodi, referuntur ad paupertatem, ad cujus conservationem religiosi per hos modos victum suum procurant. Alia verò quibus corpus maceratur, sicut vigiliæ, jejunia, et si qua sunt hujusmodi, directè ordinantur ad votum continentiæ observandum. Si qua verò in religionibus instituta sunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordi-

la religion, c'est-à-dire l'amour de Dieu et du prochain, ils sont compris sous le vœu d'obéissance; et cela s'entend de la lecture, de l'oraison, de la visite des infirmes et des autres œuvres analogues; l'obéissance, en effet, saisit notre volonté et lui fait diriger ses actes, sous l'autorité d'un supérieur, vers une fin prédéterminée. Le costume ou l'habit porte à la fois l'empreinte de ces trois vœux et symbolise les obligations qui en résultent. Aussi l'habit régulier est-il donné ou béni au moment même où l'on fait profession.

3° Par l'obéissance, avons-nous dit, l'homme offre à Dieu sa volonté; et, bien que tout ce qui est dans l'homme soit soumis à cette volonté, il est des choses néanmoins qui dépendent d'elle d'une manière plus spéciale, et ce sont les actions humaines. Les passions, en effet, dépendent aussi de l'appétit sensitif. Et c'est pour réprimer les passions, tant celles qui ont pour objet les voluptés des sens, que celles qui s'appliquent aux biens extérieurs, faisant toutes obstacle à la perfection de la vie, que le vœu de continence et celui de pauvreté ont été nécessaires. Puis, afin de disposer les actions de l'homme de la manière la plus convenable à la perfection de l'état religieux, il a fallu y ajouter le vœu d'obéissance.

4° « L'honneur, à bien prendre les choses en elles-mêmes et selon la vérité, n'est dû qu'à la vertu, » *Ethic.*, IV. Mais comme les biens extérieurs peuvent servir d'instrument à certains actes de vertu, il en est résulté une sorte d'honneur rendu à la supériorité de ces biens, de la part du vulgaire surtout, qui ne sait guère apprécier qu'une grandeur visible et matérielle. Il appartient donc aux religieux, puisqu'ils font profession de tendre à la perfection de la vertu, de rendre à Dieu et à tous les saints l'honneur que la vertu même exige et qu'elle seule a le droit d'obtenir, selon cette parole, *Psalm.* CXXXVIII, 17 : « Que vos amis, ô mon Dieu,

ques points spéciaux, moins importants sans doute, mais qui ont néanmoins un intérêt réel et une intime liaison avec l'ensemble.

---

natur ad religionis finem, scilicet ad dilectionem Dei et proximi, putà lectio, oratio, visitatio infirmorum, vel si aliquid aliud est hujusmodi, comprehenduntur sub voto obedientiæ; quod pertinet ad voluntatem, quæ secundùm dispositionem alterius suos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitûs pertinet ad omnia tria vota tanquam signum obligationis. Unde habitus regularis simul datur vel benedicitur cum professione.

Ad tertium dicendum, quòd per obedientiam aliquis offert Deo suam voluntatem; cui etsi subjiciantur omnia humana, quædam tamen sunt quæ specialiter ipsi tantùm subduntur, scilicet actiones humanæ. Nam passiones pertinent etiam ad appetitum sensitivum. Et ideo ad cohibendum passiones carnalium delectationum et exteriorum appetibilium, impedientes perfectionem vitæ, necessarium fuit votum continentiæ et paupertatis. Sed ad disponendum actiones proprias, secundùm quòd requirit perfectionis status, requiritur votum obedientiæ.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, « honor propriè et secundùm veritatem non debetur nisi virtuti. » Sed quia exteriora bona instrumentaliter deserviunt ad quosdam actus virtutum, ex consequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur, et præcipuè à vulgo, quòd solam excellentiam exteriorem recognoscit. Honori ergo qui Deo et sanctis omnibus exhibetur propter virtutem, ut in *Psalm.* CXXXVIII : « Mihi autem nimis honorati sunt amici tui,

ont été pour moi l'objet d'une vénération profonde ! » Quant à l'honneur que l'on rend aux distinctions extérieures, les religieux le foulent aux pieds par cela seul qu'ils abandonnent le siècle. Il ne falloit donc pas qu'ils fissent de ce renoncement l'objet d'un vœu spécial (1).

ARTICLE VIII.

Le vœu d'obéissance est-il le plus élevé des trois vœux de religion?

Il paroît que le vœu d'obéissance n'est pas le plus élevé des trois vœux de religion. 1° La perfection de la vie religieuse tire son origine du Christ lui-même. Or le Christ a spécialement donné le conseil de pauvreté, et l'on ne voit pas qu'il ait donné le conseil d'obéissance. Donc le vœu de pauvreté est préférable au vœu d'obéissance.

2° Il est écrit, *Eccli.*, XXVI, 20 : « Tout le poids de l'or n'est rien en comparaison d'une ame chaste. » Or le vœu qui a pour objet la chose la plus précieuse, est par là même le plus élevé. Donc le vœu de continence est plus élevé que celui d'obéissance.

3° Un vœu est d'autant plus élevé qu'il peut moins être l'objet d'une dispense. Or les vœux de continence et de pauvreté sont « si étroitement liés à la vie religieuse que le souverain Pontife lui-même ne peut rien accorder contre de tels vœux, » comme il est dit dans une décrétale, *Extra. De Statu monach.*; et cependant le souverain Pontife peut dans certains cas dispenser un religieux d'obéir à son supérieur. Donc il paroît que le vœu d'obéissance est inférieur à ceux de continence et de pauvreté.

Mais saint Grégoire enseigne le contraire, *Moral.* XXXV, 10 : « C'est à bon droit que l'obéissance est préférée au sacrifice; par le sacrifice c'est

(1) Une observation qui nous paroît trouver ici naturellement sa place, c'est qu'on distingue en religion deux sortes de vœux, les vœux simples et les vœux solennels. Autrefois

---

Deus, » abrenuntiare non competit religiosis, qui ad perfectionem virtutis tendunt. Honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipso quòd sæcularem vitam derelinquunt. Unde ad hoc non requiritur speciale votum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm votum obedientiæ sit potissimum inter tria vota religionis.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd votum obedientiæ non sit potissimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religiosæ vitæ à Christo sumpsit exordium. Sed Christus specialiter dedit consilium de paupertate; non autem invenitur dedisse consilium de obedientia. Ergo votum paupertatis est potius quàm votum obedientiæ.

2. Præterea, *Eccles.*, XXVI, dicitur quòd « omnis ponderatio non est digna continentis animæ. » Sed votum dignioris rei est eminentius. Ergo votum continentiæ est eminentius quàm votum obedientiæ.

3. Præterea, quantò aliquod votum est potius, tantò videtur esse magis indispensabile. Sed vota paupertatis et continentiæ sunt « adeò annexa regulæ monachali, ut contra ea nec summus Pontifex possit licentiam indulgere, » sicut dicit quædam Decretalis, *Extra de statu monachorum*; qui tamen potest indulgere ut religiosus non obediat suo prælato. Ergo videtur quòd votum obedientiæ sit minus voto paupertatis et continentiæ.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in XXXV. *Moralium*: « Obedientia victimis jure præponitur, quia per victimas aliena caro,

un corps étranger, par l'obéissance c'est sa propre volonté qu'on immole.» Or d'après ce que nous avons dit plus haut, art. 1, les vœux de religion peuvent être regardés comme un holocauste. Donc celui d'obéissance occupe le premier rang.

(CONCLUSION. — Le plus grand des vœux de religion c'est celui d'obéissance, par lequel l'homme consacre à Dieu sa volonté tout entière, et la volonté l'emporte de beaucoup sur tous les biens de fortune ou de corps.)

Des trois vœux de religion le principal est celui d'obéissance; et cela pour trois raisons : d'abord, parce que l'homme offre à Dieu par le vœu d'obéissance tout qu'il a de plus grand, à savoir, sa propre volonté; et celle-ci l'emporte évidemment, soit sur le corps, offert à Dieu par la continence, soit sur les biens extérieurs, offerts à Dieu par le vœu de pauvreté. Ce qui se fait donc en vertu de l'obéissance est plus agréable à Dieu que ce que l'on fait sous l'impulsion de sa propre volonté; c'est ce que dit saint Jérôme au moine Rusticus *Epist.* IV : «Quel est le but de mon discours? c'est de vous enseigner à ne pas vous fier à votre libre arbitre.» Un peu plus loin il ajoute : «Ne faites pas votre propre volonté; mangez ce qui vous sera prescrit, possédez uniquement ce qu'on vous aura donné, n'ayez pas d'autre habit que celui que vous aurez reçu.» Nous voyons encore que Dieu n'accepte pas le jeûne quand il est lié à notre propre volonté, *Isa.*, LVIII, 3 : «Voilà que votre propre volonté se retrouve dans les jours mêmes de votre jeûne.» En second lieu, le vœu d'obéissance renferme en lui les deux autres, tandis que la réciproque ne seroit pas vraie. Un religieux est sans doute obligé par vœu à garder la continence et la pauvreté, et

ces derniers étoient jugés nécessaires pour constituer l'état religieux; mais, d'après le droit nouveau, les vœux simples suffisent. Grégoire XIII, dans sa bulle *Ascendente Domino*, a tranché cette question. Il est également fixé par le droit que le souverain pontife seul peut autoriser l'établissement d'un ordre religieux. C'est ce qui a été solennellement décidé par un concile de Latran, sous Innocent III, et par celui de Lyon tenu sous Grégoire X.

---

per obedientiam verò voluntas propria mactatur.» Sed vota religionis sunt quædam holocausta, sicut suprà dictum est (art. 1 et 3, ad 6). Ergo votum obedientiæ est præcipuum inter omnia religionis vota.

(CONCLUSIO. — Inter omnia religionis vota, obedientiæ votum maximum est, per quod homo offert Deo totam suam voluntatem, quæ omnibus corporis et fortunæ bonis longè præstantior est.)

Respondeo dicendum, quòd votum obedientiæ est præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione : primò quidem, quia per votum obedientiæ aliquid majus homo offert Deo, scilicet ipsam voluntatem, quæ est potior quàm corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, et quàm res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, est magis Deo acceptum, quàm id quod fit per propriam voluntatem, secundùm illud Hieronymi, quod dicit *ad Rusticum monachum* (Epist. IV, ut suprà) : «Ad illud tendit oratio, ut doceam te non tuo arbitrio dimittendum.» Et post pauca subdit : «Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, vestiaris quod datur.» Unde et jejunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, secundùm illud *Isai.*, LVIII : «Ecce in diebus jejunii vestri invenitur voluntas vestra.» Secundò, quia votum obedientiæ continet sub se alia vota, sed non convertitur; nam religiosus etsi tenetur ex voto continentiam servare et paupertatem, tamen hæc etiam sub obedientia

néanmoins ces deux choses tombent encore sous l'obéissance, laquelle s'étend à beaucoup d'autres obligations indépendamment de la continence et de la pauvreté. Troisièmement enfin, le vœu d'obéissance embrasse, à proprement parler, les actes les plus rapprochés de la fin que la religion se propose. Or plus une chose est rapprochée de la fin, plus elle est parfaite. Et de là vient encore que le vœu d'obéissance est celui qui tient le plus à l'essence de la religion ; car si un homme en dehors du vœu d'obéissance, s'astreignoit lui-même aux vœux de continence et de pauvreté, il n'appartiendroit pas pour cela à l'état religieux ; cet état est même préféré à celui de la virginité, puisque saint Augustin dit dans son traité sur cette vertu : « Personne, que je pense, n'oseroit préférer la virginité à l'état monastique (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le conseil d'obéissance est virtuellement renfermé dans la détermination même que l'on prend de marcher à la suite du Christ ; car celui qui obéit se conforme par là même à la volonté d'un autre. Voilà pourquoi le vœu d'obéissance est plus étroitement lié à la perfection que le vœu de pauvreté ; c'est ce que remarque saint Jérôme par cette simple réflexion sur un texte de saint Matthieu : « Pour ce qui regarde la perfection, Pierre la professe quand il dit : Et nous vous avons suivi. »

2° Cette parole du texte sacré ne veut nullement dire que la continence doive être préférée à toutes les autres vertus, mais bien à la charité conjugale seulement, ou mieux encore aux richesses extérieures, à l'or et à l'argent, qui se mesurent et s'apprécient par le poids. On pourroit dire encore que par continence on entend ici l'abstention de tout mal, comme nous l'avons déjà dit quest. CLV, art. 4.

(1) Cela résultoit assez clairement déjà de ce qui a été dit dans la thèse précédente. Mais l'auteur a cru devoir insister sur une doctrine qui tient d'une manière aussi intime à l'essence même de la Religion. Ce développement nous initie de plus en plus à des notions fondamentales qui trouvent leur application, non-seulement dans l'état des personnes consacrées à Dieu, mais encore dans la vie des simples chrétiens. Le pape Jean XXII enseigne formellement

---

cadunt, ad quam pertinet multa alia præter continentiam et paupertatem servare. Tertiò, quia votum obedientiæ propriè se extendit ad actus propinquos fini religionis. Quantò autem aliquid propinquius est fini, tantò melius est. Et inde etiam est quòd votum obedientiæ est religioni essentialius. Si enim aliquis absque voto obedientiæ voluntariam paupertatem et continentiam etiam voto servet, non propter hoc pertinet ad statum religionis, qui præfertur etiam ipsi virginitati ex voto observatæ ; dicit enim Augustinus in lib. *De virginitate* : « Nemo, quantum puto, ausus fuerit virginitatem præferre monasterio. »

Ad primum ergo dicendum, quòd consilium obedientiæ includitur in ipsa Christi sequela ; qui enim obedit, sequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quàm votum paupertatis, quia, ut Hieronymus dicit *super Matth.*, « id quod perfectionis est, addidit Petrus cùm dixit : Et secuti sumus te. »

Ad secundum dicendum, quòd ex verbo illo non habetur quòd continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuosis, sed conjugali castitati, vel etiam exterioribus divitiis auri et argenti, quæ pondere mensurantur ; vel per continentiam intelligitur universaliter abstinentia ab omni malo, ut suprà habitum est (qu. 155, art. 4, ad 1).

3° Le Pape ne peut pas dispenser un religieux du vœu d'obéissance au point que ce religieux ne soit tenu d'obéir à aucun supérieur en ce qui regarde la perfection, car enfin il ne peut pas le dispenser de lui obéir à lui-même ; il peut seulement le soustraire à l'autorité d'un prélat inférieur, ce qui n'est pas le dispenser du vœu d'obéissance.

ARTICLE IX.

Un religieux pèche-t-il toujours mortellement en transgressant les choses prescrites dans la règle ?

Il paroît qu'un religieux pèche toujours mortellement en transgressant un point quelconque de sa règle. 1° Agir contre un vœu est un péché digne de damnation, comme on le voit clairement par ces paroles de l'Apôtre I. *Tim.*, V, 2 : « Les veuves qui veulent rentrer dans le mariage sont dignes de damnation, parce qu'elles ont violé leurs premiers engagements. » Or les religieux ont fait vœu dans leur profession d'observer la règle. Donc ils pèchent mortellement en transgressant ce qu'elle leur prescrit.

2° La règle est une sorte de loi que l'on impose aux religieux. Or celui qui transgresse un précepte de la loi, pèche mortellement. Donc il doit en être de même du religieux qui transgresse les préceptes de sa règle.

3° Le mépris fait que le péché devient mortel. Or celui qui renouvelle souvent un acte qui lui est défendu, semble dès lors pécher par mépris. Donc il semble aussi qu'un religieux qui transgresse fréquemment les préceptes de sa règle, pèche mortellement.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que la vie religieuse offre plus

cette même doctrine, *Extra. Quorumdam* : « La pauvreté est une grande vertu, mais la continence est plus grande encore, et la plus grande, c'est l'obéissance, quand elle est parfaitement observée. La première sacrifie les choses extérieures ; la seconde, le corps ; la troisième, l'ame et le cœur.... »

Ad tertium dicendum, quòd Papa in voto obedientiæ non potest sic cum religioso dispensare, ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent ; non enim potest eum à sua obedientia eximere. Potest tamen eum eximere ab inferioris prælati subjectione, quod non est in voto obedientiæ dispensare.

ARTICULUS IX.

Utrùm religiosus semper peccet mortaliter transgrediendo ea quæ sunt in regula.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd religiosus semper peccet mortaliter trangrediendo ea quæ sunt in regula. Facere enim contra votum est peccatum damnabile, ut patet per id quod Apostolus dicit, I. *ad Timoth.*, V, quòd « viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt. » Sed religiosi voto professionis ad regulam adstringuntur. Ergo peccant mortaliter transgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea, regula imponitur religioso sicut lex quædam. Sed ille qui transgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quòd monachus transgrediens ea quæ sunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea, contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quòd si religiosus frequenter transgrediatur id quod est in regula, peccet mortaliter.

Sed contra est, quòd status religionis est se-

de sécurité que la vie séculière, d'où vient que saint Grégoire compare celle-ci à une mer orageuse, et celle-là à un port tranquille. Or si la transgression d'un point quelconque de la règle constituoit un péché mortel, l'état religieux seroit sans comparaison le plus dangereux à raison de la multitude d'observances qu'il entraîne. Donc la transgression d'un point quelconque de la règle n'est pas un péché mortel.

(CONCLUSION. — Un religieux en transgressant les points de sa règle qui ne sont nécessairement liés ni à l'intérêt commun ni au triple vœu de religion, ne se rend pas coupable d'un péché mortel, pourvu toutefois qu'il n'y ait pas mépris dans son acte.)

Il résulte clairement de ce qui a été dit plus haut art. 7, qu'une chose peut se trouver renfermée dans la règle de deux manières : ou comme fin que la règle se propose ; et tels sont les actes de vertu qu'elle prescrit. La transgression de ces points de la règle va jusqu'au péché mortel quand cette transgression porte atteinte à l'essence même du précepte ; mais il n'en est pas ainsi dans les choses qui dépassent la nécessité commune et ordinaire du précepte, et le péché n'est pas alors mortel, à moins toutefois qu'il n'y ait mépris de la règle. Un religieux, en effet, n'est pas tenu à posséder actuellement la perfection, mais uniquement à y tendre, et le mépris détruiroit cette tendance. En second lieu, une chose est renfermée dans la règle comme exercice purement extérieur ; et telles sont les observances ordinaires, parmi lesquelles il en est, qui obligent un religieux en vertu du vœu même de sa profession. Or le vœu de la profession religieuse a principalement pour objet les trois choses dont nous avons déjà traité, à savoir la pauvreté, la continence et l'obéissance. Sous ce triple rapport la règle oblige sous peine de péché mortel. Dans les autres choses

---

curior quàm status sæcularis vitæ ; unde Gregorius in princip. *Moral.*, comparat vitam sæcularem « mari fluctuanti, » vitam autem religionis « portui tranquillo. » Sed si quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, religiosum obligaret ad peccatum mortale, status religionis esset periculosissimus, propter multitudinem observantiarum. Non ergo quælibet transgressio eorum quæ in regula continentur, est peccatum mortale.

(CONCLUSIO. — Religiosus transgrediendo ea quæ in sua regula sunt extra communis præcepti et triplicis voti necessitatem, nullam, si absit contemptus, lethalem committit culpam.)

Respondeo dicendum, quòd in regula continetur aliquid dupliciter, sicut ex dictis patet (art. 7). Uno modo, sicut finis regulæ, putà ea quæ pertinent ad actus virtutum ; et horum transgressio, quantum ad ea quæ cadunt communiter sub præcepto, obligat ad mortale ; quantum verò ad ea quæ excedunt communiter necessitatem præcepti, non obligat ad mortale, nisi propter contemptum, quia, sicut suprà dictum est (art. 2), religiosus non tenetur esse perfectus, sed ad perfectionem tendere, cui contrariatur perfectionis contemptus. Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, sicut sunt omnes exteriores observantiæ, inter quas sunt quædam ad quas obligatur religiosus ex voto professionis. Votum autem professionis respicit principaliter tria prædicta (1), scilicet *paupertatem*, *continentiam* et *obedientiam* ; alia verò omnia ad hæc ordinantur. Et ideo transgressio horum trium obligat ad mortale. Aliorum autem transgressio

(1) Tametsi non ex æquo, cùm principale inter illa sit obedientiæ votum, ut superiùs probatum est. Dicuntur ergo principalia per comparationem ad adjunctas observantias, quia pertinent ad substantiam vel essentiam religionis, ut jam suprà.

elle n'oblige pas avec la même rigueur (1) ; le mépris seul pourroit donner à la faute une semblable gravité; car ce mépris va directement contre la profession même par laquelle on s'est consacré à la vie religieuse. Cette gravité pourroit encore naître d'un précepte spécial, ou bien fait de vive voix par le supérieur, ou bien expressément renfermé dans la règle ; car alors il y auroit transgression formelle du vœu d'obéissance.

Je répons aux arguments : 1° Celui qui embrasse une règle ne fait pas vœu d'observer tout ce qui est renfermé dans cette règle, il fait seulement vœu de mener une vie régulière, laquelle consiste essentiellement dans le triple vœu dont nous venons de parler. Aussi dans certaines religions a-t-on la précaution de faire le vœu, non précisément d'observer la règle, mais bien de vivre selon la règle, c'est-à-dire de tendre à conformer de plus en plus sa conduite à ce type ou exemplaire que la règle présente, et cette disposition ne sauroit exister avec le mépris. Dans d'autres religions on pousse encore les précautions plus loin, on promet l'obéissance conformément à la règle, et dès lors il n'y a de contraire à la profession que ce qui est contraire au précepte formel de la règle. La transgression des autres choses ne va pas au delà du péché véniel ; car ces choses, comme nous l'avons dit art. 7, sont de simples dispositions aux vœux principaux tout comme le péché véniel est une disposition au péché mortel, ainsi que nous l'avons encore dit I, II, quest. LXXXVIII, art. 3, par la raison que le péché véniel altère et détruit en nous ce qui nous dispose à observer les préceptes essentiels de la loi chrétienne, les préceptes qui tiennent à la charité. Il est même une religion, celle des Frères Prêcheurs, où ces sortes de choses n'obligent en aucune façon, ni sous peine de péché mortel, ni même sous peine de péché véniel, du moins par elles-

(1) Telle est la doctrine généralement enseignée par les théologiens ; elle se tient à égale distance du rigorisme et du relâchement. Les principes émis et développés ici par notre saint auteur ont été plus d'une fois sanctionnés par les décisions des souverains Pontifes, spécialement de Nicolas IV, *Extra. Exiit qui seminat...*, et de Clément V, *Clement. Exivi de paradiso...*

---

non obligat ad mortale, nisi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directè contrariatur professioni per quam aliquis vovit regularem vitam, vel propter præceptum sive ore tenus à prælato factum, sive in regula expressum, quia hoc esset facere contra obedientiæ votum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui profitetur regulam, non vovet servare omnia quæ sunt in regula, sed vovet regularem vitam, quæ essentialiter consistit in tribus prædictis. Unde et in quibusdam religionibus cautiùs aliqui profitentur, non quidem regulam, sed « vivere secundùm regulam, » id est tendere ad hoc ut aliquis mores suos informet secundùm regulam, sicut secundùm quoddam exemplar; et hoc tollitur per contemptum. In quibusdam autem religionibus adhuc cautiùs profitentur obedientiam secundùm regulam, ita quòd professioni non contrariatur nisi id quod est contra præceptum regulæ. Transgressio verò vel omissio aliorum obligat solùm ad peccatum veniale, quia, sicut dictum est (art. 7, ad 2), hujusmodi dispositiones sunt ad principalia vota, peccatum autem veniale est dispositio ad mortale, ut suprà dictum est (1, 2, qu. 88, art. 3), in quantum impedit ea quibus aliquis disponitur ad observanda principalia præcepta legis Christi, quæ sunt præcepta charitatis. In aliqua tamen religione, scilicet ordinis fratrum Prædicatorum, transgressio talis vel omissio ex suo genere non obligat ad culpam, neque mortalem neque venialem, sed solùm

mêmes. Seulement celui qui les omet ou les transgresse doit subir la punition prescrite (1), ce qui suffit pour en maintenir l'observation. Il pourroit néanmoins y avoir péché ou véniel ou même mortel s'il y avoit négligence, passion ou mépris.

2° Tout ce qui est renfermé dans une règle ne s'y trouve pas sous forme de précepte; il y a des dispositions qui ne figurent là que dans l'intérêt d'un ordre plus parfait, et d'autres qui n'ont pour sanction que la pénitence prescrite. De même que dans la loi civile toute transgression n'emporte pas la peine de mort; de même dans la loi ecclésiastique toutes les dispositions ou prescriptions n'obligent pas sous peine de péché mortel; et cela s'applique aux divers points d'une règle.

3° Une faute on transgression procède du mépris lorsqu'on refuse délibérément de se soumettre à l'ordre établi par la loi ou par la règle, et que par suite on agit contre cette règle ou cette loi. Mais quand on agit ainsi sous l'impulsion d'une autre cause particulière, la concupiscence ou la colère, par exemple, on ne pèche plus par mépris, le péché a une autre source, alors même qu'il seroit fréquemment renouvelé en provenant toujours du même principe ou d'un autre semblable. C'est ce que dit saint Augustin, *De Nat. et grat.*, XXIX : « Tous les péchés ne proviennent pas du mépris que l'orgueil produit. » La fréquence néanmoins des mêmes actes nous dispose insensiblement au mépris, selon cette parole de l'Ecriture, *Prov.*, XVIII, 3 : « Quand l'impie est arrivé au fond de l'abîme du péché, il méprise. »

(1) Mais cette punition elle-même, un religieux est-il tenu de la subir de son propre mouvement, sans que l'autorité du supérieur intervienne? L'opinion la plus générale et la plus probable est qu'une telle obligation n'existe pas pour lui. Il est toutefois des réglements qui peuvent l'amener à déclarer sa faute et par là même à subir la punition; et ces réglements doivent être fidèlement observés, en entendant ce devoir dans le sens qui vient d'être expliqué quant à toutes les règles secondaires établies dans chaque ordre.

---

ad pœnam taxatam sustinendam; quia per hunc modum ad talia observanda obligantur, qui tamen possent venialiter vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine seu contemptu.

Ad secundum dicendum, quòd non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti, sed quædam proponuntur per modum ordinationis cujusdam vel statuti obligantis ad certam pœnam. Sicut ergo in lege civili non facit semper dignum pœnâ mortis corporalis trangressio legalis statuti, ita nec in lege Ecclesiæ omnes ordinationes vel publica statuta obligant ad mortale; et similiter nec omnia statuta regulæ.

Ad tertium dicendum, quòd tunc committit aliquis vel transgreditur ex contemptu, quando voluntas ejus renuit subjici ordinationi legis vel regulæ, et ex hoc procedit ad faciendum contra legem vel regulam. Quando autem è converso propter aliquam particularem causam, putà concupiscentiam vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra statuta legis vel regulæ, non peccat ex contemptu, sed ex aliqua alia causa, etiam si frequenter ex eadem causa vel alia simili, peccatum iteret. Sicut etiam Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia* (cap. 29), quòd « non omnia peccata committuntur ex contemptu superbiæ. » Frequentia tamen peccati dispositivè inducit ad contemptum, secundùm illud *Proverb.*, XVIII : « Impius cùm in profundum venerit peccatorum, contemnit. »

ARTICLE X.

Un religieux, dans le même genre de péché, pèche-t-il plus grièvement qu'un séculier?

Il paroît qu'un religieux, dans le même genre de péché, ne pèche pas plus grièvement qu'un séculier. 1° Il est dit II. *Paralip.*, XXX, 18 : « Le Seigneur est bon, il aura pitié de tous ceux qui cherchent de tout leur cœur le Dieu de leurs pères, et il ne leur imputera pas ce défaut de purification. » Or les religieux cherchent de tout leur cœur le Dieu de leurs pères, plus que ne le font les séculiers, qui donnent bien quelque chose à Dieu, mais se réservent aussi quelque chose, comme le remarque saint Grégoire *super Ezech., homil.* XX. Donc il paroît que ce sont même les religieux qui auront moins à répondre d'un défaut de sanctification.

2° Plus un homme fait de bonnes œuvres, moins Dieu s'irritera contre ses péchés; car il est dit II *Paralip.*, XIX, 2: « Vous donnez secours à l'impie, et vous vous liez d'amitié avec ceux qui haïssent le Seigneur, vous méritiez donc pour cela sa colère ; mais des œuvres bonnes ont été trouvées en vous.» Or les religieux accomplissent plus de bonnes œuvres que les séculiers. Donc s'ils commettent quelques péchés, Dieu s'irritera moins contre eux.

3° La vie présente ne sauroit se passer sans péchés, selon cette parole, *Jac.*, III, 2 : « Nous péchons tous en bien des choses. » Si donc les péchés des religieux étoient plus graves que ceux des séculiers, il s'ensuivroit que les religieux seroient de pire condition que les séculiers, et que dès lors il y auroit folie à entrer en religion.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Un mal plus grand doit être un plus grand sujet de douleur. Or les péchés de ceux qui sont dans un état

---

ARTICULUS X.

Utrùm religiosus eodem genere peccati gravius peccet quàm sæcularis.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd religiosus eodem genere peccati non gravius peccet quàm sæcularis. Dicitur enim II. *Paralipomen.*, XIII : « Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabit eis quòd minus sanctificati sunt. » Sed magis videntur religiosi ex toto corde Dominum Deum patrum suorum sequi quàm sæculares, qui ex parte se et sua Deo dant et ex parte sibi reservant, ut Gregorius dicit *super Ezech.* (homil. XX). Ergo videtur quòd minus imputetur eis, si in aliquo à sanctificatione deficiant.

2. Præterea, ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata ejus Deus irascitur; dicitur enim II. *Paralipomen.*, XIX : « Impio præbes auxilium, et his qui oderunt Dominum amicitia jungeris, et idcirco iram quidem Domini merebaris; sed bona opera inventa sunt in te. » Religiosi autem plura bona opera faciunt quàm sæculares. Ergo si aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus irascitur.

3. Præterea, præsens vita sine peccato non transigitur, secundum illud *Jac.*, III, « in multis offendimus omnes (1). » Si ergo peccata religiosorum essent graviora peccatis sæcularium, sequeretur quòd religiosi essent pejoris conditionis quàm sæculares, et sic non esset sanum consilium ad religionem transire.

Sed contra est, quòd de majori malo magis videtur esse dolendum. Sed de peccatis eorum qui sunt in statu sanctitatis et perfectionis

(1) Præter illud etiam I. *Joan.*, I, vers. 8 : *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est;* ut et vers. 10 : *Si dixerimus quoniam non peccavimus, mendacem facimus eum, etc.*

de perfection et de sainteté, sont par cela même un sujet de douleur plus grande, d'après ce que dit le prophète, *Jerem.*, XXIII, 9 : « Mon cœur s'est brisé au dedans de moi-même ; » et il en donne ensuite la raison : « Car le prophète et le prêtre ont été souillés, et leurs désordres ont pénétré jusque dans ma maison. » Donc les religieux et tous ceux qui sont dans un état de perfection pèchent plus grièvement, toutes choses égales.

(Conclusion. — Un religieux qui pèche par mépris, ou en agissant contre ses vœux, ou en donnant le scandale au prochain, commet un péché plus grave que ne le seroit celui d'un séculier ; mais il n'en est plus ainsi quand il pèche par foiblesse ou par ignorance.)

Le péché commis par un religieux peut offrir plus de gravité qu'un péché de même espèce commis par un séculier ; et cela sous un triple rapport : en premier lieu, quand le religieux pèche contre l'un des vœux de religion, comme s'il commettoit la fornication ou le vol, puisque par l'un de ces péchés il violeroit le vœu de continence, et par l'autre celui de pauvreté, ce qui s'ajoute à la violation de la loi divine. En second lieu, quand il pèche par mépris, puisque par là il se montre plus ingrat envers la bonté divine, qui l'a élevé à un état de perfection ; le fidèle, dit l'apôtre saint Paul, *Hebr.*, X, « mérite de plus graves supplices, parce que en péchant il foule aux pieds le Fils de Dieu (1) ; » ce qui est l'effet propre du mépris. C'est également la plainte que le Seigneur fait entendre par son prophète, *Jerem.*, XI, 15 : « Comment se fait-il que mon bien-aimé ait commis tant de crimes dans ma maison ? » Troisièmement enfin, le péché d'un religieux peut être plus grave à cause du scandale, par la raison que beaucoup de regards sont tournés vers lui. Aussi le Prophète dit-il encore, *Ibid.*, XXIII, 14 : « J'ai vu dans les prophètes de Jérusalem l'image de l'a-

(1) L'Apôtre parle en cet endroit, comme le contexte le prouve, des fautes commises par les chrétiens par comparaison avec celles dont les Juifs se rendoient coupables contre la loi de Moïse. On comprend pour quel motif et avec quelle vérité, le même rapport ou la même différence peut s'établir entre les religieux et les simples fidèles.

---

maximè videtur esse dolendum ; dicitur enim *Jerem.*, XXIII : « Contritum est cor meum in medio mei ; » et postea subdit : « Propheta namque et sacerdos polluti sunt, et in domo mea inveni malum eorum. » Ergo religiosi et alii qui sunt in statu perfectionis, cæteris paribus, gravius peccant.

(Conclusio. — Religiosus peccans ex contemptu, vel contra vota, vel alteri scandalum præbens, gravius quàm sæcularis peccat ; secus si ex infirmitate vel ex ignorantia tantum peccet.)

Respondeo dicendum, quòd peccatum quod à religiosis committitur, potest esse gravius peccato sæcularium ejusdem speciei tripliciter : uno modo, si sit contra votum religionis, putà si religiosus fornicetur vel furetur ; quia fornicando facit contra votum continentiæ, et furando facit contra votum paupertatis, et non solùm contra præceptum divinæ legis. Secundò, si ex contemptu peccet ; quia ex hoc videtur esse magis ingratus divinis beneficiis, quibus est sublimatus ad statum perfectionis, sicut Apostolus dicit *ad Hebr.*, X. quòd fidelis « graviora meretur supplicia ex hoc quòd peccando Filium Dei conculcat » per contemptum. Unde et Dominus conqueritur *Jerem.*, XI : « Quid est quòd dilectus meus in domo mea facit scelera multa ? » Tertiò modo, peccatum religiosi potest esse majus propter scandalum, quia ad vitam ejus plures respiciunt. Unde dicit *Jerem.*, XXIII : « In Prophetis Jerusalem vidi similitu-

dier? 6° Leur est-il permis de porter des habits plus vils que ceux du commun des hommes (1)?

ARTICLE I.

Les religieux peuvent-ils enseigner, prêcher et remplir d'autres fonctions de même nature?

Il paroît qu'il n'est pas permis aux religieux d'enseigner, de prêcher et de remplir les autres fonctions semblables. 1° Il est dit dans un décret du concile de Constantinople : « Le caractère propre de la vie monastique, c'est la sujétion et la docilité qui conviennent à des disciples, et nullement le droit d'enseigner, de présider ou de paître les autres. » Saint Jérôme dit aux moines *Riparius et Desiderius*, vers la fin de son livre contre Vigilance : « L'office du moine n'est pas d'enseigner, mais de gémir. » Saint Léon pape dit aussi, *Epist.* LXIII, *Causâ*, XVI, quest. I : « Hors les prêtres du Seigneur, nul ne doit se permettre de prêcher, ni moine ni laïque, de quelque science qu'il se glorifie. » Or il n'est permis ni de sortir de son office ni de transgresser les ordres de l'Eglise. Donc il ne paroît pas qu'il soit permis aux religieux d'enseigner, de prêcher ou de remplir d'autres fonctions semblables.

2° Dans un décret du concile de Nicée rapporté *Causâ* XVI, quest. 1, il est dit : « Nous voulons qu'il soit invariablement établi qu'aucun moine ne donne la pénitence à personne, si ce n'est à ses propres frères en religion, comme il est juste, qu'un moine n'ensevelisse également qu'un autre moine demeurant avec lui dans le même monastère, à moins que la mort n'y ait surpris un religieux appartenant à une autre maison. »

(1) Outre leur importance intrinsèque et doctrinale, les matières traitées dans ces questions offrent un intérêt spécial qui se rattache à l'histoire générale de l'Eglise et à celle de notre saint docteur en particulier. L'éclat scientifique et la grande renommée dont brillèrent l'ordre de saint Dominique et celui de saint François, presque aussitôt après leur naissance, attirèrent sur eux l'attention et par suite la jalousie de plusieurs corps savants plus anciennement constitués en Europe. Les mauvaises passions éclatèrent sur tout au sein de l'Université de Paris. Les

care. 6° Utrùm liceat eis vestimenta cæteris viliora deferre.

ARTICULUS I.

Utrùm religiosis liceat docere, prædicare, et alia hujusmodi facere.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat docere, prædicare, et alia hujusmodi facere. Dicitur enim VII, qu. 1, in quodam statuto Constantinopolitanæ synodi : « Vita monachorum subjectionis habet verbum et discipulatus, non docendi, vel præsidendi, vel pascendi alios. » Hieronymus etiam dicit *ad Riparium et Desiderium* (lib. *contra Vigilantium*, versus finem) : « Monachus non doctoris sed plangentis habet officium ; » et Leo etiam Papa dicit (Epist. LXIII, sive LX, propè finem), ut habetur XVI, qu. 1 : « Præter Domini sacerdotes nullus audeat prædicare, sive monachus, sive laicus ille sit, qui cujuslibet scientiæ homine gloriatur. » Sed non licet transgredi proprium officium et statutum Ecclesiæ. Ergo videtur quòd non liceat religiosis docere, prædicare, et alia hujusmodi facere.

2. Præterea, in statuto Nycænæ synodi, quòd ponitur XVI. qu. 1, sic dicitur : « Firmiter et indissolubiliter omnibus præcipimus, ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, nisi sibi invicem, ut justum est ; mortuum non sepeliat nisi monachum secum in monasterio commorantem, vel si fortituito quemquam advenientium fratrum ibi mori contigerit. » Sed sicut

Or ces choses ne rentrent pas plus dans l'office des clercs que la prédication et l'enseignement. Donc, puisqu'il faut, au sentiment de saint Jérôme, *Epist.* I *ad Heliod.*, distinguer l'état des moines de celui des clercs, il ne paroît pas être permis aux premiers d'enseigner, de prêcher ou de remplir d'autres fonctions semblables.

3° Saint Grégoire dit, *Epist.*, IV, 1 : « Nul ne peut remplir les fonctions ecclésiastiques et garder en même temps d'une manière suivie une règle religieuse; » ce qui est cité *Causa* XVI, quæst. 1. Or les moines doivent évidemment se conformer d'une manière suivie à la règle du monastère. Donc il ne paroît pas qu'ils puissent remplir les fonctions ecclésiastiques. Mais parmi ces fonctions figurent la prédication et l'enseignement. Il paroît donc qu'il n'est pas permis aux religieux de prêcher, d'enseigner ou de remplir les autres fonctions de même nature.

Mais saint Grégoire lui-même dit formellement le contraire dans un passage consigné *Causa* XVI, quæst. 1 : « En vertu de ce décret, que nous avons établi par notre autorité apostolique et dans une vue de piété, qu'il soit permis aux prêtres ayant embrassé la vie religieuse, de prêcher, de baptiser, de donner la communion, de prier pour les pécheurs, d'imposer la pénitence et de remettre les péchés, puisqu'ils portent eux aussi le caractère d'apôtres. »

(Conclusion. — Les religieux ont le droit de prêcher, d'enseigner et de remplir les autres fonctions de même nature, non précisément en vertu de l'état religieux lui-même, mais par le pouvoir que les supérieurs peuvent leur donner.)

Quand on dit qu'une chose n'est pas permise à quelqu'un, cela peut être

nouvelles institutions religieuses sont attaquées avec autant d'habileté que d'acharnement, et défendues avec autant de courage que de prudence. Elles sont examinées et discutées dans leurs bases constitutives, après l'avoir été dans leur ministère extérieur. La capitale de la France ressent le contrecoup de ces agitations ; le pouvoir politique intervient dans le débat. Les faits qui signalent cette époque et ces querelles, sont rapportés par tous les historiens. On peut les voir exposés et résumés par M. l'abbé Bareille, dans son *Histoire de saint Thomas d'Aquin*, chap. XVI et XVII.

---

ista pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare et docere. Ergo cùm alia sit causa monachi et alia clerici, ut Hieronymus dicit *ad Heliodorum* (Epist. 1), videtur quòd non liceat religiosis prædicare, docere, et alia hujusmodi facere.

3. Præterea, Gregorius dicit in registro (Epist. lib. 4, epist. 1) : « Nemo potest et Ecclesiasticis obsequiis deservire, et in monastica regula ordinatè persistere; » et hoc habetur XVI. qu. 1. Sed monachi tenentur in monastica regula ordinatè persistere. Ergo videtur quòd non possint Ecclesiasticis obsequiis deservire. Docere autem et prædicare pertinent ad Ecclesiastica obsequia. Ergo videtur quòd non liceat eis prædicare, aut docere, aut aliquid hujusmodi facere.

Sed contra est, quòd Gregorius dicit, et habetur XVI, qu. 1 : « Ex auctoritate hujusmodi decreti, quod Apostolico moderamine et pietatis officio à nobis est constitutum, sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus, liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata solvere. »

(Conclusio. — Religiosis licet prædicare, docere, et alia hujusmodi munia exercere, non quidem ex religionis suæ statu, sed ex potestate a superiore superaddita vel commissa.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur

entendu de deux manières : cela veut dire, d'abord, qu'il y a en nous un principe d'opposition avec la chose non permise ; ainsi il n'est permis à aucun homme de pécher, parce qu'il y a dans tout homme une raison essentielle qui l'oblige à observer la loi de Dieu, ce qui est en opposition avec le péché. On dira dans ce sens qu'il n'est pas permis à un homme de prêcher, d'enseigner ou de remplir d'autres fonctions semblables, soit parce que cela lui sera défendu par un précepte, comme il est défendu à ceux qui sont irréguliers d'après les lois de l'Eglise, d'entrer dans les ordres saints, soit à cause des péchés qu'il aura commis, selon cette parole, *Psalm.* XLIX, 16 : « Dieu a dit au pécheur : Comment oses-tu raconter mes justices ? » Il est évident qu'il n'est pas défendu de la sorte aux religieux de prêcher, d'enseigner et de remplir les autres fonctions semblables, puisque, d'une part, ni leur vœu ni aucun précepte de leur règle ne le leur interdit, et que de l'autre, bien loin d'en être éloignés par le péché, ils y sont rendus plus aptes par l'exercice de la sainteté qu'ils ont embrassée ; et il seroit par trop absurde de dire qu'un homme est moins capable de remplir les fonctions spirituelles par la raison précisément qu'il est plus avancé dans la sainteté. Il faut donc condamner comme telle l'opinion de ceux qui prétendent que l'état religieux est un obstacle aux fonctions du saint Ministère. Cette erreur a été repoussée par le pape Boniface IV, et cela pour les raisons que nous avons déjà données. Les expressions de ce pontife sont consignées dans le droit *Causa* XVI, qu. 1 : « Il est des hommes qui ne s'appuyant sur aucun principe, poussés par un zèle amer plutôt que par l'ardeur de la charité, ont l'audace de soutenir que les moines, dont la vie est toute pour Dieu et qui sont morts au monde, sont indignes d'exercer le pouvoir sacerdotal, de donner la pénitence ou le baptême et d'absoudre les péchés en vertu de cette divine

alicui non licere dupliciter : uno modo, quia habet in se quòd contrariatur ei quod dicitur non licere ; sicut nulli homini licet peccare, quia habet in se quilibet homo rationem et obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum ; et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid hujusmodi facere, quia habet in se aliquid quod his repugnet, vel ratione præcepti, sicut his qui sunt irregulares ex statuto Ecclesiæ non licet ascendere ad sacros ordines, vel propter peccatum, secundum illud *Psalm.* XLIX : « Peccatori autem dixit Deus : Quare tu enarras justitias meas ? » Hoc autem modo non est illicitum religiosis prædicare, docere et alia hujusmodi facere, tum quia ex voto et præcepto regulæ non obligantur ad hoc quod ab his abstineant ; tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commisso, sed magis idonei ex exercitio sanctitatis, quod assumpserunt. Stultum autem est dicere, quòd ex hoc quòd aliquis in sanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad spiritualia officia exercenda. Et ideo stulta est quorumdam opinio dicentium, quòd ipse status religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius Papa rationibus supradictis excludit dicens, ut habetur XVI, qu. 1 (1) : « Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audacissimè quidem, zelo magis amaritudinis, quàm dilectionis inflammati, asserentes monachos, qui mundo mortui sunt et Deo vivunt, sacerdotalis officii potentia indignos, neque pœnitentiam neque christianitatem largiri, neque absolvere posse

(1) Ubi etiam addit versùs finem : *Nos verò tantorum Patrum instituti exemplis, quibus periculosissimum est refragari, credimus à sacerdotibus monachis ligandi solvendique officium Deo operante dignè administrari, si eos dignè contigerit hoc ministerio sublimari.*

autorité inhérente au sacerdoce. Mais ils sont complètement dans l'erreur. » Et il le prouve : d'abord, en disant que cela n'est nullement contraire à la règle, puisqu'il ajoute : « Le glorieux saint Benoît, ce pieux instituteur de la vie monastique, ne l'a en aucune façon défendu dans sa règle ; » et aucun autre ne le défend non plus. Il le prouve ensuite par l'aptitude même des moines aux fonctions sacrées, puisqu'il dit vers la fin : « Plus un homme est parfait, plus il a de pouvoir dans ces sortes de choses. » En second lieu, on dit qu'une chose n'est pas permise à quelqu'un, non parce que il y a en lui un principe d'opposition à l'égard de cette chose, mais bien parce qu'il n'a pas la faculté de la remplir ; un diacre, par exemple, ne peut pas célébrer la messe, par la raison qu'il n'a pas reçu l'ordination sacerdotale, tout comme le prêtre ne peut pas prononcer une sentence, par la raison qu'il n'a pas l'autorité épiscopale. En cela néanmoins il faut distinguer : les choses qui se rattachent à un ordre ne peuvent, sans doute, être confiées qu'à celui qui possède cet ordre ; on ne demande pas à un diacre de célébrer la messe, avant qu'il ait été ordonné prêtre ; mais les choses qui sont uniquement de juridiction peuvent être confiées à ceux qui ne possèdent pas la juridiction ordinaire, l'Evêque peut charger un simple prêtre de prononcer une sentence en son nom. Voilà sous quel rapport seulement il n'est pas permis aux moines et aux autres religieux de prêcher, d'enseigner et de remplir les autres fonctions de même nature ; l'état religieux par lui-même ne leur donne pas, en effet, un semblable pouvoir. Mais ce pouvoir ils en sont investis quand ils reçoivent ou l'ordre ou la juridiction ordinaire ; ils le possèdent même accidentellement, quand une chose de pure juridiction leur est confiée (1).

(1) Parmi les docteurs de l'Université de Paris qui s'élevèrent contre les Ordres mendiants, prétendant que c'étoit là un état préjudiciable à la religion et à la société, et que dans tous les cas il ne leur étoit permis ni d'enseigner ni de prêcher ni d'administrer les sacrements, il faut distinguer Guillaume de Saint-Amour, qui fut bientôt le chef de cette ligue. Il formula les doctrines et concentra toutes les haines des universitaires dans un livre intitulé : *Court traité sur les périls des derniers temps*. Ce livre fut réfuté par saint Thomas dans son dix-

---

per sacerdotalis officii divinitus injunctam sibi potestatem. Sed omnino labuntur. » Quod ostendit : primò quidem, quia non contrariatur regulæ ; subdit enim : « Neque enim beatus Benedictus monachorum præceptor almificus, hujusmodi rei aliquo modo fuit interdictor ; » et similiter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundò improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum, cùm in fine capituli subdit : « Quantò quisque est excellentior, tanto et in illis (scilicet spiritualibus operibus) est potentior. » Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, sed propter hoc quod deficit ei unde illud possit ; sicut diacono non licet missam celebrare, quia non habet ordinem sacerdotalem ; et presbytero non licet sententiam ferre, quia non habet episcopalem auctoritatem. In quibus tamen est distinguendum : quia ea quæ sunt ordinis, committi non possunt nisi ei qui ordinem habet, sicut diacono non potest committi ut celebret missam, nisi fiat sacerdos ; ea verò quæ sunt jurisdictionis, committi possunt eis qui non habent ordinariam jurisdictionem, sicut prolatio sententiæ committitur ab episcopo simplici sacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis et aliis religiosis prædicare, docere, et alia hujusmodi facere ; quia status religionis non dat eis potestatem hujusmodi faciendi. Possunt tamen ista facere, si ordinem accipiant vel ordinariam jurisdictionem, aut etiam si eis committantur ea quæ sunt jurisdictionis.

Je réponds aux arguments : 1° Il suit bien de ces paroles que les moines, par cela même qu'ils sont moines, ne sont pas investis des fonctions sacrées ; mais il ne s'ensuit pas que cette même qualité de moine soit un obstacle à de semblables fonctions.

2° Il en est de même de ce statut du concile de Nicée : Il défend aux moines d'envahir les fonctions sacrées, par la seule raison qu'ils sont moines ; mais il ne défend pas de leur confier ces mêmes fonctions.

3° Un homme ne sauroit en même temps remplir d'une manière suivie les devoirs d'un pasteur, et observer dans un monastère la règle de son ordre. Mais cela n'empêche pas que les moines et les autres religieux ne puissent être employés aux fonctions ecclésiastiques, par l'ordre des prélats investis du pouvoir ordinaire ; et cela s'applique surtout aux ordres religieux spécialement institués pour le salut des ames, comme nous le verrons plus bas, quest. CLXXXVIII, art. 4.

ARTICLE II.

Est-il permis aux religieux de s'occuper des affaires temporelles ?

Il paroît qu'il n'est pas permis aux religieux de s'occuper des affaires temporelles. 1° Il est dit dans le décret cité plus haut et formulé par le pape Boniface : « Le glorieux saint Benoît déclare que ses disciples doivent s'abstenir de toutes les affaires du siècle ; » c'est ce qui est fortement recommandé par les documents apostoliques et toutes les institutions des saints Pères, non-seulement aux moines proprement dits, mais encore à tous ceux qui ont embrassé une vie régulière ; car l'Apôtre dit, II *Tim.*, II, 21 : « Quand on est engagé au service de Dieu, on ne doit plus s'in-

neuvième opuscule : *Contre les adversaires du culte de Dieu et de la religion*. Il fut également réfuté par Albert-le-Grand et saint Bonaventure. Traduit enfin au tribunal du chef suprême de l'Eglise, il fut solennellement condamné par Alexandre IV.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex verbis illis habetur quòd monachi, ex hoc quod sunt monachi, non nanciscuntur potestatem talia faciendi; non autem quòd ex hoc quod sunt monachi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad secundum dicendum, quòd illud etiam statutum Nicæni Concilii præcipit, ut monachi non usurpent sibi, ex hoc quod sunt monachi, potestatem hujusmodi actus exercendi ; non autem prohibet quin ista possint eis committi.

Ad tertium dicendum, quòd ista duo se non compatiuntur, scilicet quod aliquis ordinariam curam Ecclesiasticorum officiorum habeat, et monasticam regulam in monasterio servet. Per hoc tamen non excluditur quin monachi et alii religiosi possint interdum circa Ecclesiastica officia occupari ex commissione prælatorum, qui ordinariam curam habent ; et præcipuè illi quorum religiones ad hoc sunt specialiter institutæ, ut infrà dicetur (qu. 188, art. 4).

ARTICULUS II.

Utrùm religiosis liceat sæcularia negotia tractare.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat sæcularia negotia tractare. Dicitur enim in prædicto decreto Bonifacii Papæ, quòd « beatus Benedictus eos sæcularium negotiorum edixit expertes fore ; » quod quidem Apostolicis documentis et omnium sanctorum Patrum institutis, non solum monachis, sed etiam canonicis omnibus, magnopere imperatur, secundum illud II. *ad Timoth.*, II : « Nemo militans Deo implicat se sæcularibus

gérer dans les affaires du siècle. » Or tous les religieux sont engagés au service divin. Donc il ne leur est pas permis de s'occuper des affaires temporelles.

2° Sur cette parole de l'Apôtre, I *Thessal.*, IV : « Appliquez-vous à vivre dans la paix et à accomplir chacun votre œuvre, » la Glose dit : « Laissant de côté ce qui regarde les autres, faites ce qui vous est utile pour l'amendement de votre vie. » Or ce sont les religieux surtout qui travaillent à l'amendement de leur vie. Donc ils ne doivent pas s'occuper des choses temporelles.

3° Sur cette parole du Sauveur, *Matth.*, XI : « Ceux qui portent des habits somptueux habitent les maisons des rois, » saint Jérôme dit : « Cela nous montre que l'austérité de la vie et la rigide sévérité de la prédication doivent s'éloigner du palais des rois et de la demeure des hommes de mollesse. » Or les affaires séculières nous font quelquefois une nécessité de fréquenter de semblables demeures. Donc il n'est pas permis aux religieux de traiter des affaires de ce genre.

Mais l'Apôtre saint Paul nous donne ainsi l'exemple du contraire, *Rom.*, ult., 1 : « Je vous recommande Phœbé (1), notre sœur ; » puis il ajoute : « Venez-lui en aide dans toutes les circonstances où elle aura besoin de vous. »

(Conclusion. — Si les religieux ne doivent s'occuper d'aucune affaire temporelle par un motif de cupidité, ils le peuvent dans un esprit de charité.)

Comme nous l'avons dit dans la question précédente, l'état religieux a pour but de nous faire acquérir la charité parfaite, charité qui renferme

(1) Noble et riche matrone de Corinthe, qui employoit la majeure partie de ses grands biens au soulagement des pauvres qui abondoient dans une ville, autrefois opulente, mais alors en pleine décadence, et faisoit tourner ses aumônes et l'influence qu'elles lui donnoient, aux progrès de l'Evangile. Elle avoit été appelée à Rome par la nécessité d'y poursuivre une affaire importante auprès de César ou des juges romains, comme cela arrivoit fréquemment aux citoyens qui résidoient dans les provinces. Saint Paul la recommande aux fidèles qui se trouvoient déjà dans cette grande capitale, pour qu'ils l'aident de leurs conseils, de leurs ressources et de leur crédit.

---

negotiis. » Sed omnibus religiosis imminet quòd militent Deo. Ergo non licet eis sæcularia negotia exercere.

2. Præterea, I. *ad Thessal.*, IV, dicit Apostolus : « Operam detis ut quieti sitis, et ut negotium vestrum agatis ; » Glossa : « Dimissis alienis, quod vobis utile est in emendationem vitæ. » Sed religiosi specialiter assumunt studium emendationis vitæ. Ergo non debent sæcularia negotia exercere.

3. Præterea, super illud *Matth.*, XI : « Ecce qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt, » dicit Hieronymus : « Ex hoc ostenditur rigidam vitam, et austeram prædicationem, vitare debere aulas regum, et mollium hominum palatia declinare. » Sed necessitas sæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum regum palatia. Ergo non licet religiosis aliqua negotia sæcularia pertractare.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom.*, ult. : « Commendo vobis Phœben sororem nostram, » et postea subdit : « Et assistatis ei in quocumque negotio vestri indiguerit. »

(Conclusio. — Cupiditatis causa, religiosis nullatenus licet sæcularia gerere negotia, sed ex charitate.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 186, art. 1 et 7), status religionis

avant tout l'amour de Dieu, et secondairement l'amour du prochain. Cela prouve, sans doute, que les religieux doivent principalement et directement se proposer de vaquer au service de Dieu; mais ils doivent aussi, quand la nécessité le demande, s'occuper par charité des affaires du prochain, selon cette parole de l'Apôtre, *Galat.*, VI, 2 : « Portez les fardeaux les uns des autres, et vous accomplirez ainsi la loi du Christ. » En se rendant, en effet, utile au prochain par amour pour Dieu, on obéit encore à l'inspiration de la charité divine. De là ces paroles d'un Apôtre, *Jac.*, I, 27 : « La religion pure et sans tache aux yeux de notre Dieu et de notre Père, c'est de venir au secours des orphelins et des veuves dans leurs tribulations; » ce que la Glose explique : « Secourir tous ceux qui sont sans appui, dans le temps de la nécessité. » Voici donc ce qu'il faut dire : Ni les moines ni les clercs ne peuvent s'occuper des affaires temporelles par un motif de cupidité; mais ils le peuvent dans un esprit de charité, pour l'administration et la direction de ces sortes d'affaires, en y apportant toutefois la modération convenable, et après en avoir obtenu la permission de leur supérieur. Il est dit, *Decret.*, dist. LXXXVIII : « Le saint concile décide que nul clerc ne pourra désormais prendre des biens à gérer ou s'initier dans les affaires séculières, à moins que ce ne soit en faveur des pupilles, des orphelins ou des veuves, ou bien que l'évêque de la cité ne l'ait spécialement chargé du soin des biens ecclésiastiques (1). » Ce qui est dit des clercs s'applique également aux religieux; car les affaires séculières sont interdites aux uns comme aux autres, ainsi que nous l'avons déjà dit.

(1) Extrait du troisième canon du concile de Chalcédoine. Voici les expressions mêmes de ce canon : « Il est venu à la connoissance du saint concile que plusieurs de ceux qui sont entrés dans les rangs du clergé, se chargent, par un honteux amour du lucre, de gérer les propriétés d'autrui, se chargent devant les tribunaux des affaires séculières, s'éloignant ainsi, par une déplorable incurie, des fonctions de leur ministère, hantent les maisons des personnes du monde et cherchent à satisfaire leur cupidité, en prenant l'administration de leurs biens... » Puis vient le décret résumé par notre saint auteur, et dont la teneur est rendue d'une manière équivalente par les termes dans lesquels elle est résumée.

---

est ordinatus ad perfectionem charitatis consequendam. Ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, secundariò autem dilectio proximi. Et ideo religiosi præcipuè et propter se debent intendere ad hoc quod Deo vacent; si autem necessitas proximis immineat, eorum negotia ex charitate agere debent, secundum illud *ad Galat.*, VI : « Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi; » quia in hoc ipso quod proximis serviunt propter Deum, dilectioni divinæ obsequuntur. Unde dicitur *Jac.*, I : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum. » Glossa : « id est, Succurrere eis qui carent præsidio, in tempore necessitatis. » Est ergo dicendum, quòd causa cupiditatis sæcularia negotia gerere, nec monachis, nec clericis licet; causa verò charitatis se negotiis sæcularibus, cum debita moderatione ingerere possunt secundum superioris licentiam, in ministrando et dirigendo. Unde dicitur in *Decretis* dist. 88 : « Decrevit sancta Synodus nullum deinceps clericum aut possessiones conducere, aut negotiis sæcularibus se immiscere, nisi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut si fortè episcopus civitatis Ecclesiasticarum rerum sollicitudinem eum habere præcipiat. » Eadem autem ratio est de religiosis ac clericis; quia utrisque similiter negotia sæcularia interdicuntur, ut dictum est.

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est interdit aux moines, c'est de s'occuper des affaires séculières par cupidité; mais il ne leur est pas défendu de s'en occuper par charité, comme on vient de le voir.

2° Il n'y a pas curiosité ni ambition, mais bien charité à s'immiscer dans les affaires temporelles par nécessité.

3° Fréquenter les palais des rois pour y chercher les délices ou la gloire, ou par une cupidité quelconque, est une chose qui ne convient nullement aux religieux; mais il leur convient assurément d'y entrer pour des motifs pieux. Le prophète Elisée ne disoit-il pas à la Sunamite, IV *Reg.*, IV, 13 : « Est-ce que vous avez une affaire, et voulez-vous que je parle au roi ou au chef de la milice? » Les religieux ont également le droit d'entrer chez les rois, en vue de les reprendre et de les corriger, comme Jean-Baptiste le faisoit à l'égard d'Hérode, *Matth.*, XIV.

ARTICLE III.

Les religieux sont-ils tenus à travailler de leurs mains?

Il paroît que les religieux sont tenus au travail des mains. 1° Les religieux ne sont pas dispensés d'observer les préceptes. Or le travail des mains est l'objet d'un précepte, I *Thessal.*, IV, 1 : « Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons ordonné. » Saint Augustin dit en conséquence, *De oper. Monach.*, cap. 30 : « Du reste, comment supporter que des hommes opiniâtres (et il parle ici des religieux qui ne travaillent pas), des hommes en opposition avec les sages avertissements de l'Apôtre, soient non pas simplement tolérés comme des êtres foibles, mais loués et préconisés comme des êtres parfaits? » Donc il paroît que les religieux sont tenus à travailler de leurs mains.

2° Sur cette parole du même Apôtre, II *Thessal.*, III : « Si quelqu'un

---

Ad primùm ergo dicendum, quòd monachis interdicitur sæcularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter charitatem.

Ad secundum dicendum, quòd non est curiositas, sed charitas si propter necessitatem aliquis se negotiis sæcularibus immisceat.

Ad tertium dicendum, quòd frequentare palatia regum propter delicias vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religiosis; sed ea adire propter pias causas, eis competit. Unde dicitur IV. *Regum* IV, quòd Elisæus dicit ad mulierem : « Numquid non habes negotium, et vis ut loquar Regi vel principi militiæ? » Similiter etiam convenit religiosis adire Regum palatia ad eos arguendos et corrigendos, sicut Joannes Baptista arguebat Herodem, ut dicitur *Matth.*, XIV.

ARTICULUS III.

Utrùm religiosi manibus operari teneantur.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd religiosi manibus operari teneantur. Non enim excusantur religiosi ab observantia præceptorum. Sed operari manibus est in præcepto, secundum illud I. *ad Thessal.*, IV : « Operamini manibus vestris, sicut præcipimus vobis. » Unde et Augustinus in lib. *De operibus monachorum* (cap. 30) dicit : « Cæterum quis ferat homines contumaces (id est, religiosos non operantes, de quibus ibi loquitur) saluberrimis Apostoli monitis resistentes, non sicut infirmiores tolerari, sed sicut etiam sanctiores prædicari. » Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

2. Præterea, II. *ad Thessal.*, III, super illud

ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus, » la Glose dit : « Quelques-uns prétendent que ce précepte de l'Apôtre regarde les œuvres spirituelles, et non le travail corporel, comme celui des agriculteurs ou des artisans ; » puis elle ajoute : « Mais c'est en vain qu'ils cherchent à s'aveugler et à aveugler les autres, non-seulement pour éviter de faire ce que la charité nous a utilement prescrit, mais encore pour ne pas le comprendre. » Elle dit enfin d'une manière encore plus formelle : « L'Apôtre veut que les serviteurs de Dieu travaillent corporellement et vivent de leur travail. » Or les religieux sont ceux qu'on appelle par excellence les serviteurs de Dieu, comme le dit saint Denis, *Hierarch. Eccles.*, cap. VI. Donc il paroît qu'ils sont tenus à travailler de leurs mains.

3° Saint Augustin, dans le livre que nous venons de citer, cap. XVII et seq., dit ceci : « Je voudrois bien savoir ce que font, à quoi passent leur temps ceux qui refusent un travail corporel. Nous vaquons à l'oraison, disent-ils, à la psalmodie, à la lecture, à la parole divine. » Mais le saint docteur montre successivement que ce ne sont pas là de véritables excuses. Voici ce qu'il dit d'abord de l'oraison : « Une seule oraison faite par un homme obéissant est plutôt écoutée que dix mille qui partent d'un cœur indocile ; et celui-là est indocile et par-là même indigne d'être exaucé, qui ne travaille pas de ses mains. » Au sujet des divines louanges, il ajoute : « Ceux qui travaillent de leurs mains peuvent, eux aussi, facilement chanter les cantiques du Seigneur ; » puis, au sujet de la lecture : « Ceux qui prétendent passer leur temps à lire les livres saints, n'y ont-ils donc jamais rencontré ce précepte de l'Apôtre ? Qu'est-ce donc que cette anomalie de vouloir lire sans rien pratiquer de ce qu'on a lu ? » Au sujet de la prédication, enfin : « S'il en est qui doivent exercer le ministère de la parole et sont tellement occupés de cette œuvre qu'ils ne puissent tra-

---

« Si quis non vult operari, nec manducet, » dicit Glossa : « Dicunt quidam de operibus spiritualibus hoc Apostolum præcepisse, non de opere corporali, in quo agricolæ vel opifices laborant; » et infrà : « Sed superfluo conantur et sibi et cæteris caliginem obducere, ut quod utiliter charitas monet, non solum facere nolint, sed nec etiam intelligere; » et infrà : « Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant. » Sed præcipuè religiosi *servi Dei* nominantur, ut potè se totaliter divino servitio mancipantes, sicut patet per Dionysium VI, cap. *Eccles hierarch.* Ergo videtur quòd teneantur manibus operari.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De operibus monachorum* (cap. 17, ac deinceps) : « Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, scire desidero : Orationibus, inquiunt, vacamus, et Psalmis, et lectionibus, et verbo Dei. » Sed quod per ista non excusentur ostendit per singula. Nam primò de oratione dicit (1) : « Citius exauditur una obedientis oratio, quam decem millia contemptoris; » illos contemptores intelligens et indignos exaudiri qui manibus non operantur. Secundò de divinis laudibus subdit : « Cantica verò divina cantare etiam manibus operantes facilè possunt. » Tertiò subjungit de lectione : « Qui autem se dicunt vacare lectioni, nonne ibi inveniunt quod præcipit Apostolus ? Quæ est ergo ista perversitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare ? » Quartò subjungit de prædicatione : « Si autem alicui sermo erogandus est, et ita occupatur ut manibus operari

(1) Postquam immediatè post prædicta præmittit : *Sancta planè vita et Christi suavitate laudabilis* (vacare nempe orationibus et psalmis, et lectioni et verbo Dei). *Sed si ab his quæ*

vailler de leurs mains, est-ce là ce qui convient à tous les religieux d'un monastère? Puisque tous ne peuvent pas prêcher, comment se fait-il que tous prétendent néanmoins s'exempter, pour ce motif, du travail manuel? Et alors même que tous le pourroient, encore ne devroient-ils le faire que tour à tour, non-seulement pour que les autres fussent occupés aux choses nécessaires, mais encore parce que la parole d'un seul suffit pour un grand nombre d'auditeurs. » Donc il paroît que les religieux ne doivent pas se dispenser du travail manuel, à cause des œuvres spirituelles dont ils sont occupés.

4° Sur cette parole de l'Evangile : « Vendez ce que vous possédez, » la Glose dit : « Ne vous contentez pas de faire part de votre nourriture aux pauvres, mais vendez encore vos possessions, afin qu'après avoir sacrifié tous vos biens à la fois pour le Seigneur, vous travailliez ensuite de vos mains, soit pour vivre, soit pour faire l'aumône. » Or c'est aux religieux qu'il appartient proprement de renoncer à toutes choses. Donc il leur appartient également de vivre et de faire l'aumône du fruit de leur travail.

5° Les religieux paroissent tenus d'une manière toute spéciale, puisqu'ils ont embrassé un état de perfection, à imiter la vie des apôtres. Or les apôtres travailloient de leurs mains, comme le dit saint Paul, I. *Cor.*, IV, 12 : « Nous endurons la fatigue en travaillant de nos mains. » Donc il paroît que les religieux sont tenus à ce genre de travail (1).

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les préceptes qui sont communs

(1) Si la discussion s'établit ici sur une plus large échelle que de coutume, comme on peut le voir déjà par le nombre et la gravité des objections, comme on en jugera mieux encore par le développement des preuves et celui des réponses, nous en avons indiqué la raison dans l'une des dernières notes. Il faut se souvenir, en effet, que l'auteur, dans cette thèse et dans les deux thèses suivantes, n'est pas seulement théologien, mais qu'il est en outre apologiste. Une vérité contestée se présente toujours, par le fait même de la polémique, sous un plus grand nombre d'aspects. Et quand les passions du cœur y joignent leur force et stimulent de leur aiguillon les sophismes de l'esprit, les difficultés surgissent plus ardues ou du moins plus

non vacet, numquid hoc omnes in monasterio possunt? Quando ergo non omnes possunt, cur omnes sub hoc obtentu vacare volunt; quanquam et si omnes possent, vicissim facere deberent, non solum ut cæteri necessariis operibus occuparentur, sed etiam quia sufficit ut multis audientibus unus loquatur. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant cessare ab opere manuali propter hujusmodi spiritualia opera quibus vacant.

4. Præterea, *Luc.*, XII, super illud : « Vendite quæ possidetis, etc., » dicit Glossa : « Non tantum cibos vestros communicate pauperibus, sed etiam vendite possessiones vestras, ut omnibus vestris semel pro Domino spretis, postea labore manuum vestrarum operemini unde vivatis, vel eleemosynam faciatis : » Sed ad religiosos pertinet propriè omnia sua relinquere. Ergo videtur quòd etiam eorum sit de labore manuum suarum vivere et eleemosynas facere.

5. Præterea, religiosi præcipuè videntur teneri Apostolorum vitam imitari, quia statum perfectionis profitentur. Sed Apostoli manibus propriis laborabant, secundum illud I. *ad Cor.*, IV : « Laboramus operantes manibus nostris. » Ergo videtur quòd religiosi teneantur manibus operari.

Sed contra : Ad præcepta observanda quæ

evocandi non sumus, nec manducandum est, nec ipsæ escæ quotidie præparandæ ut possint apponi et assumi; si autem ad ista vacare servos Dei certis intervallis temporum ipsius infirmitatis necessitas cogit, cur non et apostolicis præceptis observandis aliquas partes temporum deputamus?

à tous, doivent être observés de la même manière par les religieux et par les séculiers. Or le précepte qui concerne le travail des mains s'applique à tous les fidèles sans distinction, comme quand il est dit, II. *Thessal.*, III, 6 : « Eloignez-vous de tout frère qui a une conduite désordonnée. » Par ce nom de frère, l'Apôtre désigne ici un chrétien quelconque; comme dans cet autre endroit, I. *Cor.*, VII, 12 : « Si quelqu'un de nos frères a une femme idolâtre;... » et encore dans le texte que nous avons vu plus haut : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas. » Ainsi donc les religieux ne sont pas plus rigoureusement tenus au travail des mains que les séculiers.

(Conclusion. — Les séculiers sont tenus au travail des mains, soit pour pourvoir à leur subsistance, soit pour éviter l'oisiveté, soit enfin pour être en état de venir au secours des pauvres; les religieux n'y sont tenus ni d'une manière plus rigoureuse ni pour d'autres motifs.)

Le travail des mains a quatre fins principales : la première et la plus essentielle, c'est de pourvoir à notre subsistance; d'où vient qu'il fut dit au premier homme lui-même : « Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front; » et le Prophète dit encore, *Psalm.* CXXVII, 2 : « Vous vous nourrirez du fruit de votre travail. » En second lieu, le travail manuel a pour fin de nous faire éviter l'oisiveté, source de tant de maux; et de là cette parole, *Eccli.*, XXXIII, 28 : « Envoyez votre serviteur au travail afin qu'il ne demeure pas dans l'oisiveté; car l'oisiveté enseigne tous les vices. » Troisièmement, le travail réprime la concupiscence, par la raison qu'il mortifie le corps; et voilà pourquoi l'Apôtre dit dans la même énumération, II. *Cor.*, VI, 5 : « Dans les travaux, les jeûnes, les veilles, la chasteté. » Le travail nous met, enfin, en état de faire l'aumône; aussi le même Apôtre dit, *Ephes.*, IV, 28 : « Que celui qui voloit ne vole plus,

opiniâtres. Le défenseur de la vérité doit alors aussi avoir une argumentation plus vigoureuse et plus abondante. Ajoutez à cela que le dominicain, en soutenant une proposition générale, protége spécialement l'honneur et l'existence de la famille religieuse à laquelle il s'est donné; il combat donc, comme disoient les anciens, *pro aris et focis*.

---

communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religiosi et sæculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet II. *ad Thessal.*, III : Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè, » etc. Fratrem autem nominat quemlibet Christianum, sicut et I *ad Cor.*, VII : « Si quis frater uxorem habet infidelem, » etc. Et ibidem dicitur : « Si quis non vult operari, nec manducet. » Non ergo religiosi magis tenentur manibus operari, quàm sæculares.

(Conclusio. — Non magis tenentur religiosi ad manualia opera, quàm sæculares, qui ad ea tenentur vel ad victum quærendum, vel otium fugandum, vel ut habeant unde tribuant necessitatem patientibus.)

Respondeo dicendum, quòd labor manualis ad quatuor ordinatur. Primò quidem et principaliter, ad victum quærendum; unde et primo homini dictum est : « In sudore vultûs tui vesceris pane tuo; » et in *Psal.* CXXVII : « Labores manuum tuarum quia manducabis, etc. » Secundò, ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur; unde dicitur *Ecclesiast.*, XXXIII : « Mitte servum tuum in operationem ne vacet, multam enim malitiam docuit otiositas. » Tertiò, ordinatur ad concupiscentiæ refrænationem, in quantum per hoc maceratur corpus; unde II. *ad Cor.*, VI, dicitur : « In laboribus, in jejuniis, in vigiliis, in castitate. » Quartò autem ordinatur ad eleemosynas faciendas; unde dicitur *ad Ephes.*, IV : « Qui fura-

mais plutôt qu'il travaille de ses mains, qu'il fasse quelque chose de bon, afin d'avoir de quoi subvenir aux nécessités des pauvres. » Ainsi donc, considéré comme moyen de subsistance, le travail manuel tombe sous un précepte rigoureux, en tant qu'il est nécessaire pour une telle fin ; car tout moyen tire sa raison d'être de son rapport avec la fin, en sorte qu'il est d'autant plus nécessaire que la fin seroit moins possible sans lui. Par conséquent, celui qui n'a pas d'autres ressources pour vivre, est tenu à travailler de ses mains, quelle que soit d'ailleurs sa condition ; et c'est là ce qu'exprime l'Apôtre quand il dit : « Si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas. » C'est comme s'il disoit : il est tout aussi nécessaire de travailler de ses mains qu'il est nécessaire de manger; celui-là seul qui pourroit vivre sans manger, pourroit également se dispenser du travail des mains. Le même raisonnement s'applique évidemment à ceux qui n'ont pas de moyen licite de subsister; car on est censé ne pouvoir pas faire du tout une chose qu'on ne peut pas faire d'une manière licite. Aussi voyons-nous que l'Apôtre ne commande le travail des mains que pour arrêter le désordre de ceux qui vivoient par des moyens illicites : d'abord, c'est pour empêcher le vol que l'Apôtre commande le travail manuel : « Que celui qui voloit ne vole plus, mais qu'il travaille de ses mains; » secondement, pour réprimer les coupables désirs de la cupidité, I. *Thessal.*, IV, 11 : « Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit, pour avoir une conduite honorable vis-à-vis de ceux qui sont hors de l'Eglise ; » troisièmement, pour éviter les trafics honteux, dans lesquels plusieurs cherchoient un moyen de subsistance ; et de là ce qu'il dit, II. *Thessal.*, III, 10 : « Quand nous étions au milieu de vous, nous vous avons déclaré que celui qui ne veut pas travailler, ne doit pas manger non plus. Nous avons appris qu'il y en avoit parmi vous qui vivoient dans le repos, ne faisant rien et se livrant à la curiosité ; » la Glose

---

batur jam non furetur, magis autem laboret, operando manibus suis quod bonum est, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti. » Secundùm ergo quòd labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit sub necessitate præcepti, prout est necessarium ad talem finem; quod enim ordinatur ad finem, à fine necessitatem habet, ut scilicet in tantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari, cujuscumque sit conditionis ; et hoc significant verba Apostoli dicentis : « Qui non vult operari, nec manducet ; » quasi diceret, ea necessitate aliquis tenetur ad operandum manibus, qua tenetur ad manducandum : unde si quis absque manducatione posset vitam transigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio est de illis qui habent aliàs unde licitè vivere possint ; non enim intelligitur aliquis posse facere quod non licitè facere potest. Unde et Apostolus non invenitur opus manuum præcepisse, nisi ad excludendum peccatum eorum qui illicitè victum acquirebant ; nam primò quidem præcipit Apostolus opus manuale ad evitandum furtum, ut patet *ad Ephes.*, IV : « Qui furabatur jam non furetur; magis autem laboret, operando manibus suis ; » secundò, ad vitandam cupiditatem alienarum rerum, unde dicitur I. *ad Thessal.*, IV : « Operemini manibus vestris, sicut præcipimus vobis, et ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt ; » tertiò, ad evitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt, unde II. *ad Thess.*, III, dicit : « Cùm essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam si quis non vult operari, nec manducet. Audivimus inter vos quosdam ambulantes in quiete, nihil operantes, sed curiosè agentes ; » Glossa : « Qui fœdà

ajoute : « Qui se procurent les choses nécessaires par de honteuses manœuvres ; » et l'Apôtre continue : « Nous avertissons et conjurons ceux qui agissent ainsi, de travailler dans le silence pour se procurer le pain qu'ils doivent manger. » Saint Jérôme dit, dans le préambule du livre second de son commentaire sur l'Epître aux Galates : « L'Apôtre disoit cela, non en vertu du devoir ordinaire de l'enseignement, mais à cause des vices de cette nation. »

Remarquons ici, que sous ce nom de travail manuel sont comprises toutes les fonctions par lesquelles les hommes se procurent licitement le moyen de subsister, que ces fonctions s'accomplissent par les mains, par les pieds, par la langue, peu importe ; car enfin les veilleurs de nuit, les courriers et autres employés du même genre, qui vivent de leur travail, sont censés vivre du travail de leurs mains. La main étant, en effet, « l'organe des organes, » toute opération qui nous procure un moyen honnête de subsister, se trouve comprise dans le travail des mains. En tant que le travail des mains a pour but de chasser l'oisiveté ou de mortifier le corps, il n'est pas de soi l'objet d'un précepte rigoureux ; car il existe beaucoup d'autres moyens de macérer le corps ou de chasser l'oisiveté ; le corps est macéré par les jeûnes et les veilles, l'oisiveté est chassée par la méditation des saintes Ecritures ou par l'exercice des louanges divines. Voilà pourquoi, sur cette parole, *Psalm.* CXVIII : « Mes yeux ont défailli à la recherche de vos divins commandements, » la Glose dit (1) : « Celui là n'est pas oisif qui s'applique uniquement à méditer la parole de Dieu; l'homme qui se livre au travail extérieur ne fait pas plus que celui dont

(1) Cette glose est attribuée faussement à saint Augustin ; elle est de saint Ambroise. Voici le texte même du grand évêque de Milan : « Le prophète se consumoit dans l'étude des saintes lettres ou de la parole divine ; et nous, si nous avons seulement l'air de nous adonner à cette étude, nous nous regardons comme oisifs. Ceux qui travaillent, nous les plaçons plus haut dans notre estime que ceux qui s'appliquent à la connoissance de la vérité, comme si l'homme qui se consacre à l'étude de la parole divine ne faisoit pas un travail supérieur à tout autre. » Ce qu'il prouve par l'exemple même du Christ, « qui opère, dit-il, en tant qu'il est le Verbe de Dieu, et opéroit même dans le sein de son Père. » D'où il conclut que « pour celui qui cherche le Verbe, le Verbe lui-même est une œuvre sublime.... »

---

curâ necessaria sibi provident. » « His autem qui hujusmodi sunt, denuntiamus et obsecramus, ut cum silentio operantes, suum panem manducent. » Unde Hieronymus dicit super Epist. *ad Galat.* (in Proœmio lib. II), quòd « Apostolus hoc dixit, non tam officio docentis quàm vitio gentis. »

Sciendum tamen quòd sub opere manuali intelliguntur omnia humana officia ex quibus homines licitè victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive linguâ fiant ; vigiles enim et cursores et alii hujusmodi, de suo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus est *organum organorum*, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licitè potest lucrari. Secundùm autem quòd opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit sub necessitate præcepti secundùm se consideratum ; quia multis aliis modis potest vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quàm per opus manuale ; maceratur enim caro per jejunia et vigilias, et otium tollitur per meditationes sacrarum Scripturarum et laudes divinas. Unde super illud *Ps.* CXVIII : « Defecerunt oculi mei in eloquium tuum, » dicit Glossa : « Non est otiosus qui verbo Dei tantùm studet ; nec pluris est qui extra operatur,

tout le soin consiste à connoître la vérité. » Telles sont les raisons pour lesquelles les religieux peuvent se dispenser, tout comme les séculiers eux-mêmes, du travail des mains, à moins que toutefois la règle de leur ordre ne leur en fasse un devoir (1), selon ce que dit saint Jérôme au moine Rusticus, *Epist.* IV : « Les monastères de l'Egypte sont dans l'usage de ne recevoir personne qui n'ait une occupation ou un travail, moins encore en vue des nécessités de la vie, que pour le salut de l'ame; on veut éviter par là que les religieux ne laissent vaguer leur esprit sur des objets dangereux ou funestes. » En tant que le travail des mains a pour objet de nous mettre en état de faire l'aumône, il ne tombe pas sous un précepte rigoureux, si ce n'est peut-être dans certains cas, où l'on seroit nécessairement tenu à faire l'aumône, sans pouvoir se procurer d'une autre manière de quoi remplir ce devoir; dans de tels cas, religieux et séculiers sont également tenus de se livrer à des travaux manuels.

Je réponds aux arguments : 1° Le précepte formulé par l'Apôtre est de droit naturel; d'où vient que sur cette parole : « Eloignez-vous de tout frère qui marche d'une manière désordonnée, » la Glose ajoute : « Autrement que ne le veut l'ordre de la nature. » Et l'Apôtre parle en cet endroit de ceux qui ne vouloient pas travailler de leurs mains. La nature, en effet, a donné les mains à l'homme pour suppléer au défaut des armes et des vêtements dont elle a pourvu les autres animaux, l'homme pouvant ainsi se procurer ces objets et toutes les autres choses nécessaires. Il suit de là qu'en général les religieux et les séculiers sont tenus à observer ce précepte, comme tous les autres préceptes de la loi naturelle. Il ne faudroit pas néanmoins en conclure que tous ceux qui ne travaillent

(1) Ce travail étoit, en effet, ordonné par plusieurs des plus anciennes règles connues dans l'Eglise, ou recommandé par les plus illustres des Pères qui ont écrit sur les devoirs de la vie monastique. Saint Basile, le premier instituteur des moines d'Orient, le prescrit dans sa règle, cap. 37, 38 et seq. Saint Benoît, qui occupe le même rang et jouit de la même gloire chez les occidentaux, renouvelle cette prescription, cap. 48, et saint Macaire, cap. 10 et 11. On peut voir en plusieurs endroits des œuvres de saint Augustin, et spécialement dans son traité

---

quàm qui studium cognoscendæ veritatis exercet. » Et ideo propter has causas religiosi non tenentur ad opera manualia, sicut nec sæculares, nisi fortè ad hoc per statuta sui ordinis obligentur, sicut Hieronymus dicit in *Epist. ad Rusticum monachum* (Epist. IV): « Ægyptiorum monasteria hunc morem tenent, ut nullum absque opere vel labore suscipiant, non tam propter victûs necessitatem quàm propter animæ salutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus. » In quantum verò opus manuale ordinatur ad eleemosynas faciendas, non cadit sub necessitate præcepti, nisi fortè in aliquo casu, in quo ex necessitate aliquis eleemosynas facere tenetur, et non posset aliàs habere unde pauperibus subveniret; in quo casu obligarentur similiter religiosi et sæculares ad opera manualia exequenda.

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum illud quod ab Apostolo proponitur, est de jure naturali; unde super illud II. *ad Thess.*, III : « Ut subtrahatis vos ab omni fratre inordinatè ambulante, » dicit Glossa (interlinearis), « aliter quàm ordo naturæ exigit. » Loquitur autem de his qui ab opere manuali cessabant. Unde et natura manus homini dedit loco armorum et tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut scilicet per manus hæc et alia omnia necessaria conquirat. Ex quo patet quòd communiter ad hoc præceptum tenentur et religiosi et sæculares, sicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus

pas de leurs mains, pèchent ; car dans les autres préceptes de la loi naturelle qui ont pour objet le bien de la multitude, chacun n'est pas tenu de tout observer, il suffit que l'un s'acquitte de telle fonction et l'autre de telle autre; ainsi dans la société les uns doivent être artisans, les autres agriculteurs, ceux-là doivent administrer la justice, ceux-ci donner l'instruction, et ainsi de suite, selon cette belle similitude de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XII, 17 : « Si tout le corps étoit œil, où seroit l'ouïe? et s'il étoit ouïe, où seroit l'odorat?... »

2° Cette glose est extraite du livre de saint Augustin *sur les travaux des moines*, cap. 21, où le saint Docteur attaque certains religieux qui prétendoient qu'il n'étoit pas même permis aux serviteurs de Dieu de travailler de leurs mains, à cause de cette parole du Sauveur, *Matth.*, VI, 25 : « Ne vous inquiétez pas de savoir ce que vous aurez à manger pour soutenir votre vie. » Du texte cité dans l'argument ne résulte nullement pour les religieux la nécessité de travailler de leurs mains, si d'ailleurs ils ont de quoi vivre. Cela ressort évidemment de ce que la Glose ajoute : « L'Apôtre veut que les serviteurs de Dieu travaillent de leurs mains pour avoir de quoi vivre. » Et ceci ne regarde pas les religieux plus strictement que les séculiers, comme on peut le voir, pour deux raisons : d'abord, cela ressort de l'expression même employée par l'Apôtre, « éloignez-vous, dit-il, de tout frère....; » et il donne le nom de frères à tous les chrétiens, puisqu'il n'y avoit point encore à cette époque d'ordres religieux institués (1). Cela résulte, ensuite, de ce que les reli-

des travaux des moines, les éloges que ce grand docteur donne à cette sage mesure. Saint Jérôme n'est pas moins explicite dans sa lettre à Rusticus. Cassien revient souvent sur cette recommandation; en particulier *Instit.*, II et X, *Collat.*, XXIV, 11 et 12.

(1) Dans la forme du moins qu'ils ont revêtue par la suite. Quant à l'institution elle-même, considérée dans ses conditions essentielles ou ses éléments constitutifs, il est des auteurs qui la font remonter aux temps apostoliques. Saint Denis l'aréopagite semble l'insinuer quand il dit, *De Hier. Eccl.*, cap. 6 : « Ceux qui embrassent la vie monastique ont été nommés *théra-*

non operantur, quia ad alia præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quòd unus vacet huic officio, alius alii; putà quòd quidam sint *opifices*, quidam *agricolæ*, quidam *judices*, quidam *doctores*, et sic de aliis, secundùm illud Apostoli, I. *ad Cor.*, XII : « Si totum corpus oculus, ubi auditus? et si totum auditus, ubi odoratus? etc. »

Ad secundum dicendum, quòd Glossa illa sumitur ab Augustino in lib. *De operibus Monachorum* (cap. 21), in quo loquitur contra monachos quosdam, qui dicebant non esse licitum servis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit, *Matth.*, VI : « Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis. » Nec tamen per hæc verba inducitur necessitas religiosis manibus operandi, si habent aliunde unde vivere possint. Quod patet per hoc quod subdit : « Vult servos Dei corporaliter operari, unde vivant. » Hoc autem non magis pertinet ad religiosos quàm ad sæculares; quod patet ex duobus : primò quidem, ex ipso modo loquendi, quo Apostolus utitur dicens : « Ut subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinatè; » fratres enim omnes Christianos vocat, nondum enim erant tunc temporis (1) religiones institutæ. Secundò, quia religiosi non tenentur ad

(1) Quantum ad certam quamdam et singularem ac distinctam vivendi formam, per quam à cæterorum Christianorum vita sive modo vivendi usitato religiosi discernuntur. Quod ad intentum S. Thomæ sufficit ut communis appellatio fratrum tunc in usu fuisse promiscuè omnibus

gieux ne sont pas tenus à autre chose que les séculiers, si ce n'est en vertu de leur profession religieuse; et dès lors, si dans les règles de leur ordre il n'est rien prescrit concernant le travail des mains, les religieux n'ont pas à cet égard une autre obligation que les séculiers.

3° Toutes ces œuvres spirituelles énumérées en cet endroit par saint Augustin, on peut les remplir dans un double but : ou bien pour l'utilité commune, ou bien pour un avantage personnel. Ceux qui se livrent à ces œuvres pour le bien du public, sont dispensés par là du travail manuel; et cela pour deux raisons : d'abord, parce que ces sortes d'œuvres doivent entièrement les absorber; ensuite, parce que ceux en faveur de qui ils les accomplissent, leur doivent en échange les choses nécessaires à la vie. Quant à ceux qui s'occupent de ces œuvres, non à titre de devoir public, mais seulement d'avantages personnels, ils ne peuvent pas invoquer ce motif pour se dispenser du travail des mains, et ils n'ont pas droit à vivre des offrandes des fidèles. Et c'est de ceux-là que parle saint Augustin; car quand il dit : « On peut chanter les divins cantiques même en s'occupant d'un travail manuel, à l'exemple des artisans qui savent bien occuper leur langue à de frivoles histoires, sans pour cela laisser reposer leurs mains, » il est évident qu'il n'entend pas parler de ceux qui

peutes par les *divins précepteurs.* » Saint Jérôme, parlant des ouvrages du Juif Philon, dit aussi : « Cet auteur, à propos de l'Eglise fondée par saint Marc dans la ville d'Alexandrie, nous retrace les mœurs de nos premiers chrétiens et donne à leurs maisons le nom de monastères. On voit clairement par là que la vie des premiers disciples du Christ étoit celle où les moines s'efforcent maintenant d'atteindre. »

Saint Epiphane, dans son traité des hérésies, *hæres.* XXIX, 5, dit également, à l'occasion de l'ouvrage de Philon, que les instituteurs de la vie monastique furent appelés *les imitateurs des apôtres.* Possidius, dans sa vie de saint Augustin, s'exprime à ce sujet en termes qui méritent d'être remarqués : « Il établit un monastère dans l'enceinte de son Eglise et se met à suivre avec les serviteurs de Dieu, un genre de vie conforme à la règle établie sous les saints apôtres. » Saint Thomas lui-même appuie ce sentiment, comme nous le verrons plus loin, quest. CLXXXVIII, art. 7, et dans son commentaire des épîtres de saint Paul, I *Cor.*, XVI. On peut voir cette même pensée longuement développée par Cassien, *Collat. patr.*, XVIII, 5.

---

alia quàm sæculares, nisi propter regulæ professionem : et ideo si in statutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religiosi quàm sæculares.

Ad tertium dicendum, quòd omnibus illis operibus spiritualibus quæ ibi tangit Augustinus, potest aliquis vacare dupliciter : uno modo, quasi deserviens utilitati communi; alio modo, quasi insistens utilitati privatæ. Illi ergo qui prædictis operibus spiritualibus publicè vacant, excusantur per hujusmodi opera spiritualia ab opere manuali, duplici ratione : primò quidem, quia oportet eos totaliter esse occupatos circa hujusmodi opera; secundò, quia hujusmodi opera exercentibus debetur subministratio victûs ab his quorum utilitati deserviunt. Illi verò qui prædictis operibus non quasi publicis, sed quasi privatis vacant, non oportet quòd per hujusmodi opera à manualibus operibus abstrahantur; nec etiam fit eis debitum ut de stipendiis fidelium vivant. Et de talibus loquitur Augustinus; quod enim dicit : « Cantica divina cantare etiam manibus operantes possunt, exemplo opificum, qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant, »

ostendatur; nam alioqui quoad religionis essentiam, quòd jam eo tempore inceperint religiones, vel earum imago præcesserit, manifestum est ex primorum Christianorum sub Apostolis vita et convictu, *Act.*, IV, ubi omnia illis communia fuisse referuntur.

chantent dans l'église les Heures canoniques, mais qu'il parle uniquement de ceux qui récitent, comme des prières particulières, des psaumes et des hymnes pieux. Ce que le saint Evêque dit de la lecture et de l'oraison, ne s'applique également qu'aux oraisons et aux lectures particulières, que les laïques font quelquefois eux-mêmes, et nullement aux prières publiques qui se font dans l'Eglise, ou bien aux lectures faites dans les écoles; aussi ne dit-il pas : « Ceux qui prétendent vaquer à l'enseignement ou à l'instruction des autres; » il dit : « Ceux qui prétendent vaquer à la lecture. » Il en est de même quand il parle de la prédication; car il n'entend pas celle qui est faite en public et devant tout le peuple, il entend celle qu'on adresse à un seul ou à un petit nombre d'individus par manière d'admonition particulière; aussi dit-il expressément : « Si quelqu'un doit porter la parole; » et la Glose remarque, I. *Corinth.*, II : « Quand on dit *parole* (*Sermo*), cela s'entend de la parole privée, le mot *prédication* est réservé pour la parole publique. »

4° Ceux qui ont tout abandonné pour Dieu, sont obligés à travailler de leurs mains, quand ils n'ont pas d'ailleurs de quoi vivre ou bien de quoi faire l'aumône dans les cas où l'aumône est rigoureusement prescrite; mais s'il en est autrement, ils n'y sont pas obligés, comme nous venons de le dire. Et c'est dans ce sens qu'il faut entendre la Glose citée et extraite de saint Augustin.

5° Si les apôtres ont travaillé de leurs mains, c'est tantôt par nécessité et tantôt comme œuvre de surérogation : par nécessité, quand il ne se trouvoit personne pour subvenir à leurs besoins; aussi, l'Apôtre ayant dit, I. *Corinth.*, IV : « Nous travaillons de nos mains, » la Glose ajoute : « Parce que personne ne vient à notre aide. » On peut y voir de plus une œuvre de surérogation, comme cela résulte clairement du passage où saint Paul dit n'avoir pas usé du pouvoir qu'il auroit eu de vivre de l'Evangile.

---

manifestum est quòd non potest intelligi de his qui horas canonicas in ecclesia decantant; sed intelligitur de his qui psalmos vel hymnos dicunt, quasi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione et oratione, referendum est ad orationes et lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt, non autem ad illos qui publicas orationes in ecclesia faciunt, vel etiam publicas lectiones in scolis legunt; unde non dicit : « Qui dicunt se vacare doctrinæ vel instructioni, » sed, « qui dicunt se vacare lectioni. » Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ fit publicè ad populum, sed quæ specialiter fit ad unum vel ad paucos per modum privatæ admonitionis; unde signanter dicit : « Si alicui sermo erogandus est. » Nam sicut Glossa dicit, I. *ad Cor.*, II, « sermo est qui privatim fit, prædicatio quæ fit in communi. »

Ad quartum dicendum, quòd illi qui omnia propter Deum spernunt, tenentur manibus operari, quando aliàs non habent unde vivant, vel unde eleemosynas faciant in casu in quo facere eleemosynam cadit sub præcepto, non autem aliter, ut dictum est. Et secundùm hoc loquitur Glossa inducta (ex Augustino, *De opere Monachorum*, cap. 3).

Ad quintum dicendum, quòd hoc quòd Apostoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit necessitatis, quandoque verò supererogationis : necessitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant; unde super illud I. *ad Cor.*, IV : « Laboramus operantes manibus nostris, » dicit Glossa (interlinearis), « quia nemo dat nobis. » Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur I. *ad Cor.*, IX, ubi dicit Apostolus, quòd « non est usus po estate quam habebat vivendi de Evangelio. » Has

Or l'Apôtre accomplissoit cette œuvre de surérogation pour un triple motif : en premier lieu, pour enlever aux faux apôtres l'occasion ou le moyen de prêcher, ces hommes ne prêchant que pour la récompense temporelle; aussi ajoute-t-il, II. *Corinth.*, IX, 12 : « Ce que je fais et ferai encore, pour ôter l'occasion à ceux qui ne cherchent que cela. » En second lieu, l'Apôtre agissoit ainsi afin de n'être pas à charge à ceux qu'il évangélisoit; c'est ce qu'il dit, II. *Corinth.*, XII, 12 : « Qu'avez-vous eu de moins que les autres églises, si ce n'est que je n'ai pas voulu vous être à charge? » C'étoit, enfin, pour donner l'exemple aux paresseux, ce qui lui fait dire, II. *Thessal.*, III, 8 : « Nous avons travaillé la nuit et le jour, afin de présenter à vos yeux la règle selon laquelle vous devez agir. » L'Apôtre néanmoins n'agissoit pas ainsi dans les endroits où il avoit la faculté de prêcher tous les jours, comme à Athènes, par exemple, ainsi que le remarque saint Augustin dans le livre cité plus haut. Du reste, les religieux ne sont pas tenus d'imiter l'Apôtre en cela, puisqu'ils ne sont pas tenus à toutes les œuvres de surérogation; les autres apôtres eux-mêmes ne travailloient pas de leurs mains.

ARTICLE IV.

Est-il permis aux religieux de vivre d'aumônes ?

Il paroît qu'il n'est pas permis aux religieux de vivre d'aumônes. 1° L'Apôtre prescrit, I. *Timoth.*, V, que les veuves au besoin desquelles on peut subvenir d'ailleurs, ne vivent pas des aumônes de l'Eglise, afin que l'Eglise suffise à nourrir les véritables veuves; et saint Jérôme dit, écrivant au pape Damase : « Ceux qui peuvent vivre des biens de leurs parents ou de leurs propres richesses, commettent assurément un sacrilège en acceptant ce qui doit revenir aux pauvres; par un semblable abus, ils mangent et boivent eux aussi leur jugement. » Or les religieux

---

autem supererogatione utebatur Apostolus tribus de causis : primò quidem, ut occasionem prædicandi auferret pseudoapostolis, qui propter sola temporalia prædicabant; unde dicit II. *ad Cor.*, IX : « Quod autem facio, et faciam, ut amputem eorum occasionem, etc. » Secundò, ad vitandum gravamen eorum quibus prædicabat; unde dicit II. *ad Cor.*, XII : « Quid minus habuistis præ cæteris Ecclesiis, nisi quòd ego ipse non gravavi vos? » Tertiò, ad dandum exemplum operandi otiosis; unde II. *ad Thessal.*, III, dicit : « Nocte et die operantes, ut formam daremus vobis ad imitandum nos. » Quod tamen Apostolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, sicut Athenis, ut Augustinus dicit in lib. *De operibus Monachorum* (cap. 18). Non autem propter hoc religiosi teneantur Apostolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes supererogationes; unde nec alii apostoli manibus operabantur.

ARTICULUS IV.

Utrùm religiosis liceat de eleemosynis vivere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat de eleemosynis vivere. Apostolus enim, I. *ad Timoth.*, V, præcipit ut viduæ quæ possunt aliunde sustentari, non vivant de eleemosynis Ecclesiæ, ut Ecclesia sufficiat illis quæ verè viduæ sunt; et Hieronymus dicit *ad Damasum Papam*, quòd « qui bonis parentum et opibus sustentari possunt, si quod pauperum est accipiunt, sacrilegium profectò committunt; et per abusionem talium, judicium sibi manducant et bibunt. » Sed reli-

peuvent vivre du travail de leurs mains s'ils sont valides. Donc ils ne peuvent pas licitement vivre des aumônes des fidèles.

2° Subsister aux frais des chrétiens est le privilège spécial de ceux qui prêchent l'Evangile, à cause de leur labeur ou de leur travail, conformément à cette parole de l'Evangile, *Matth.*, X, 10 : « Tout ouvrier mérite de recevoir sa nourriture. » Or la prédication de l'Evangile ne regarde pas les religieux, mais bien les prélats, qui sont pasteurs et docteurs. Donc les religieux ne peuvent pas licitement vivre des aumônes des fidèles.

3° Les religieux sont dans un état de perfection. Or donner l'aumône est une chose plus parfaite que de la recevoir; c'est ce qui est dit, *Act.*, XX, 35 : « Il est plus heureux de donner que de recevoir. » Donc les religieux ne doivent pas vivre d'aumônes; ils doivent plutôt se mettre eux-mêmes en état de faire l'aumône, en travaillant de leurs mains.

4° Il appartient spécialement aux religieux d'éviter ce qui est un obstacle pour la vertu ou une occasion de péché. Or, recevoir l'aumône est une chose qui fait obstacle à la vertu et fournit une occasion de péché; aussi, sur cette parole de l'Apôtre, II. *Thessal.*, ult : « Pour nous donner nous-mêmes comme règle de votre conduite, » la Glose dit : « Celui qui fréquente la table d'autrui, perdant ainsi le temps, doit nécessairement flatter celui qui l'héberge. » N'est-il pas également dit, *Exod.*, XXIII, 8 : « Ne recevez pas de présents ; ils aveuglent les sages et pervertissent la langue des justes; » et *Prov.*, XXII, 7 : « Celui qui emprunte devient l'esclave de celui qui prête, » ce qui est contraire à la religion; car la Glose que nous venons de citer ajoute : « Notre religion appelle les hommes à la liberté (1). » Donc il paroît que les religieux ne doivent pas vivre d'aumônes.

(1) Une telle remarque jetée là en passant et comme perdue dans la mineure d'une objection, ne sauroit passer inaperçue. L'objection sera réfutée dans ce qu'elle a de faux; mais la

giosi possunt de labore manuum sustentari, si sunt validi. Ergo videtur quòd peccent, eleemosynas pauperum comedendo.

2. Præterea, vivere de sumptibus fidelium est merces deputata prædicantibus Evangelium pro suo labore vel opere, secundùm illud *Matth.*, X : « Dignus est operarius cibo suo. » Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religiosos, sed maximè ad prælatos, qui sunt pastores et doctores. Ergo religiosi non possunt licitè vivere de eleemosynis fidelium.

3. Præterea, religiosi sunt in statu perfectionis. Sed perfectius est dare eleemosynas quàm accipere; dicitur enim *Act.*, XX : « Beatius est magis dare quàm accipere. » Ergo non debent de eleemosynis vivere, sed magis ex operibus manuum suarum eleemosynas dare.

4. Præterea, ad religiosos pertinet impedimenta virtutis et occasiones peccati vitare. Sed acceptio eleemosynarum præbet occasionem peccati, et impedit virtutis actum; unde super illud II. *ad Thessal.*, ult. : « Ut nosmetipsos formam daremus vobis, » dicit Glossa : « Qui frequenter ad alienam mensam convenit otio deditus, aduletur necesse est pascenti se. » Dicitur enim *Exod.*, XXIII : « Nec accipies munera quæ excæcant prudentes, et subvertunt verba justorum ; » et *Proverb.*, XXII, dicitur : « Qui accipit mutuum, servus est fœnerantis, » quod est religioni contrarium ; unde super illud II. *ad Thessal.*, ult. : « Ut nosmetipsos formam daremus, etc., » dicit Glossa : « Religio nostra ad libertatem homines advocat. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant de eleemosynis vivere.

5° Les religieux sont tenus d'une manière spéciale à imiter la perfection des apôtres, conformément à cette parole de saint Paul, *Philip.*, III, 15 : « Tout ce que nous sommes de parfaits, ayons ce même sentiment. » Or l'Apôtre ne vouloit pas vivre aux dépens des fidèles, ce qu'il faisoit, avons-nous vu, « pour enlever toute occasion aux faux apôtres, » ou bien, « pour ne pas être un sujet de scandale pour les foibles, » I. *Cor.*, IX. Il paroît donc que pour les mêmes motifs les religieux devroient s'abstenir de recevoir l'aumône; et de là ce que dit saint Augustin dans l'ouvrage que nous avons déjà cité plusieurs fois : « Faites disparoître tout ce qui pourroit ressembler à un profit peu honorable, qui porte atteinte à votre considération et cause du scandale aux foibles; montrez aux hommes que vous n'êtes pas allés chercher dans le repos une vie commode, mais bien le royaume de Dieu en prenant la voie étroite et difficile. »

Mais ce qui prouve le contraire, c'est l'exemple de saint Benoît, qui s'étant renfermé pendant trois ans dans une grotte, comme le rapporte saint Grégoire, *Dialog.*, II, 1, vécut de ce qui lui étoit fourni par le moine Romain, éloigné qu'il étoit de sa famille et de sa patrie; et quoiqu'il n'eût point d'infirmités, il n'est pas dit de lui qu'il ait cherché sa subsistance dans le travail des mains. Donc les religieux peuvent licitement vivre d'aumônes (1).

(Conclusion. — Les religieux ont le droit de vivre d'aumônes et peuvent s'abstenir de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance par le travail des mains, quand surtout ils s'adonnent à des œuvres saintes qui ont pour objet l'utilité du prochain.)

Chacun peut vivre évidemment de ce qui lui appartient ou de ce qui

remarque subsiste. Elle est aussi belle que vraie. Au besoin elle pourroit être appuyée sur des textes formels de l'Ecriture.

(1) Ordinairement et, pour ainsi dire, invariablement, notre saint auteur donne pour fondement à sa thèse une sentence tirée des Livres saints, le sentiment d'un Père de l'Eglise, ou même une parole du stagyrite quand il s'agit d'une question qui rentre dans le domaine de la

---

5. Præterea, religiosi præcipuè tenentur imitari apostolorum perfectionem; unde Apostolus dicit *ad Philip.*, III : « Quicumque perfecti sumus, hoc sentiamus. » Sed Apostolus nolebat vivere de sumptibus fidelium, « ut occasionem auferret pseudoapostolis, » sicut ipse dicit, II. *ad Cor.*, XI; vel « ne scandalum poneretur infirmis, » ut patet I. *ad Cor.*, IX. Ergo videtur quòd propter easdem causas religiosi debeant abstinere ne de eleemosynis vivant; unde et Augustinus dicit in lib. *De operibus monachorum* (cap. 28) : « Amputetis occasionem turpium nundinarum, quibus existimatio vestra læditur, et infirmis offendiculum ponitur; et ostendite hominibus non vos in otio facilem victum, sed per angustam et arctam viam regnum Dei quærere. »

Sed contra est, quòd sicut Gregorius dicit in II. *Dialog.* (cap. 1), B. Benedictus tribus annis in specu permanens, de his quæ à Romano monacho ministrabantur, refectus est, postquam domum parentesque reliquerat; et tamen validus corpore existens non legitur de labore manuum quæsivisse victum. Ergo religiosi licitè possunt de eleemosynis vivere.

(Conclusio. — Possunt religiosi ex eleemosynis absque manualis operis lucro vivere, præcipuè si religiosis operibus ad proximorum utilitatem vacent.)

Respondeo dicendum, quòd unicuique licet

lui est dû. Or une chose passe dans le domaine de quelqu'un par la libéralité de celui qui la donne. Par conséquent, les religieux et les clercs dont les monastères ou les églises ont reçu de la part des princes ou des autres fidèles, des libéralités qui suffisent à leur entretien, peuvent licitement vivre de ces ressources et ne sont pas obligés à travailler de leurs mains. Il est certain néanmoins que c'est là vivre d'aumônes. Pourquoi donc ne leur seroit-il pas permis de vivre également des offrandes manuelles qui leur sont faites? Ne seroit-ce pas une absurdité de dire qu'on peut recevoir en aumône des propriétés considérables, et non un peu de pain ou d'argent? Disons mieux; ces sortes de libéralités sont faites aux religieux pour qu'ils puissent se consacrer plus librement à leurs saints exercices, au mérite desquels désirent participer ceux qui leur fournissent ainsi les choses temporelles. Il suivroit donc de là que l'usage de ces mêmes biens deviendroit illicite pour les religieux, s'ils abandonnoient en tout ou en partie les pieux exercices de leur état; car en agissant ainsi ils tromperoient les intentions de ceux qui leur ont fourni de telles ressources. Or une chose peut être due à quelqu'un de deux manières : par nécessité, d'abord, puisque la nécessité rend toutes choses communes, selon ce qui est dit par saint Ambroise. Si donc les religieux se trouvent dans la nécessité, il leur est certainement permis de vivre d'aumônes. Cette nécessité peut avoir une triple cause : la première est l'infirmité corporelle, qui met un homme hors d'état de se procurer la vie par le travail des mains; la seconde est l'insuffisance de ce que ce travail peut rapporter; et de là ces paroles de saint Augustin toujours dans le même livre, chap. XVII: « Les fidèles doivent suppléer par leurs pieuses offrandes à ce qui peut man-

philosophie. Mais ce n'est pas la première fois que nous le voyons substituer à ces divers témoignages, l'exemple donné par un saint. Ailleurs c'étoit la mort héroïque de saint Thomas de Cantorbéry qui servoit de confirmation à une thèse théologique; ici c'est la vie austère de saint Benoît. Au fond, rien de plus légitime : si la vérité morale donne aux actions des saints son caractère et sa valeur, les actions des saints, à leur tour, rendent un éclatant hommage à cette même vérité.

---

vivere de eo quod suum est, vel sibi debitum. Fit autem aliquid *alicujus* ex liberalitate donantis. Et ideo religiosi et clerici, quorum monasteriis vel ecclesiis ex munificentia principum vel quorumcumque fidelium sunt facultates collatæ, ex quibus sustententur, possunt de eis vivere licitè absque hoc quòd manibus laborent; et tamen certum est eos de eleemosyna vivere. Unde et similiter si aliqua mobilia religiosis à fidelibus conferantur, possunt de eis licitè vivere. Stultum est enim dicere quòd aliquis in eleemosynam possit accipere magnas possessiones, non autem panem vel parvam pecuniam. Sed quia hujusmodi beneficia religiosis videntur esse collata ad hoc quòd liberiùs religiosis actibus insistere possint, quorum cupiunt se fore participes, qui temporalia subministrant, redderetur eis usus prædictorum donorum illicitus, si ab actibus religionis desisterent; quia sic quantum est de se, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt. Debitum autem est alicui aliquid dupliciter. Uno modo, propter necessitatem quæ facit omnia communia, ut Ambrosius dicit. Ideo si religiosi necessitatem patiantur, licitè possunt de eleemosynis vivere; quæ quidem necessitas potest esse tripliciter : primò quidem, propter corporis infirmitatem, ex qua contingit quòd non possint sibi labore manuum victum quærere; secundò, si illud quod ex opere manuali conquiritur, eis ad victum non sufficiat; unde Augustinus dicit in lib. *De opere monachorum* (cap. 17), quòd

quer aux serviteurs de Dieu, qui travaillent de leurs mains, afin que les œuvres qu'ils consacrent à leur réfection spirituelle et pendant lesquelles ils sont obligés d'interrompre leur travail corporel, ne leur soient pas une cause de privations trop cruelles. » Cette nécessité peut résulter, enfin, des habitudes antérieures d'un religieux, qui par son genre de vie étoit demeuré étranger au travail des mains; et de là ce que dit encore saint Augustin, *Ibid.*, cap. 2 : « S'ils possédoient dans le siècle des biens suffisants pour vivre sans exercer aucun état, et s'ils ont ensuite en revenant à Dieu distribué ces biens aux pauvres, il en résulte pour eux une sorte d'infirmité qu'il ne faut point révoquer en doute et au secours de laquelle on doit venir. » Ceux qui ont été ainsi élevés dans la délicatesse ne peuvent guère ordinairement supporter le travail des mains. Une chose peut nous être due, en second lieu, parce que nous donnons nous-mêmes en échange un bien temporel ou même spirituel; et ceci est fondé sur cette parole de l'Apôtre I. *Corinth.*, IX, 11 : « Si nous avons semé au milieu de vous les biens spirituels, faut-il s'étonner si nous moissonnons un peu de vos biens temporels? » Et sous ce rapport les religieux peuvent pour quatre raisons différentes, vivre du fruit des aumônes, comme d'un bien à eux dû : premièrement, s'ils prêchent avec l'autorisation des prélats; secondement, s'ils servent à l'autel, d'après ce raisonnement de l'Apôtre, I *Corinth.*, IX, 13 : « Ceux qui desservent l'autel, ont leur part des offrandes faites sur l'autel; et de même le Seigneur a voulu que ceux qui annoncent l'Evangile vivent de l'Evangile. » Ce qui fait dire à saint Augustin, *Ibid.*, cap. 21 : « S'ils annoncent l'Evangile, je l'avoue, ils ont le pouvoir de vivre aux frais des fidèles; s'ils servent à l'autel, s'ils administrent les sacrements, il est certain qu'ils ne s'arrogent pas ce droit, mais qu'ils le réclament à juste titre; » et cela parce que le sacrifice de l'autel est un bien commun à tout le peuple fidèle, n'emporte l'endroit où il est offert. Troisièmement, les religieux ont ce droit quand ils se

---

« bona opera fidelium subsidio supplendorum necessariorum deesse non debent servis Dei, qui manibus operantur, ut horæ quibus ad erudiendum animum ita vacatur ut illa corporalia opera geri non possint, non opprimant egestate. » Tertiò, propter pristinam conversationem eorum qui non consueverunt manibus laborare; unde Augustinus dicit in lib. *De opere monachorum* (cap. 2), quòd « si habebant aliquid in sæculo, quo facilè sine opificio sustentarent istam vitam, quod conversi ad Deum indigentibus dispertiti sunt, et credenda est eorum infirmitas et ferenda. » Solent enim tales delicatiùs educati laborem operum corporalium sustinere non posse. Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipse exhibet, sive sit aliquid temporale, sive spirituale, secundùm illud I. *ad Cor.*, IX : « Si nos vobis spiritualia seminavimus, magnum est si carnalia vestra metamus? » Et secundùm hoc quadrupliciter possunt religiosi de eleemosynis vivere, quasi sibi debitis : primò quidem, si prædicent auctoritate prælatorum; secundò, si sint ministri altaris, quia, ut dicitur I. *ad Cor.*, IX, « Qui altari deserviunt, cum altari participant; ita et Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere. » Unde et Augustinus dicit in lib. *De opere monachor.* (cap. 21): « Si Evangelistæ sunt, fateor, habent potestatem vivendi de sumptibus fidelium; si ministri altaris, dispensatores sacramentorum, benè sibi istam non arrogant, sed planè vendicant potestatem. » Et hoc ideo, quia sacrificium altaris, ubicumque agatur, commune est toti populo

consacrent à l'étude de l'Ecriture sainte pour le bien commun de l'Eglise; et de là ce que dit saint Jérôme contre Vigilance : « Voici quelle est la coutume qui subsiste encore dans la Judée, non-seulement parmi nous, mais encore chez les Hébreux, c'est que ceux qui méditent la loi du Seigneur le jour et la nuit, et qui n'ont sur la terre que Dieu pour partage, sont entretenus aux frais des synagogues ou de toute la cité. » Quatrièmement enfin, s'ils ont donné au monastère tous les biens qu'ils possédoient, ils ont le droit de vivre des aumônes faites au monastère (1); et c'est ce qu'ajoute saint Augustin, chap. XXV : « Ceux qui abandonnent ou distribuent tous leurs biens, que ces biens soient plus ou moins considérables, pour venir ensuite se ranger, sous l'impulsion d'une humilité sincère, parmi les pauvres du Christ, ont assurément droit à subsister soit de ce même bien commun, soit des secours de la charité fraternelle. Ils seront dignes d'éloges s'ils travaillent de leurs mains; mais s'ils ne le veulent point faire, qui oseroit les y forcer? Et peu importe dans quels monastères, entre les mains de quels frères indigents cet homme a versé ses biens; tous les chrétiens ne forment qu'une seule république. » Disons maintenant que des religieux qui sans nécessité et sans être d'aucune utilité pour les autres, prétendroient vivre, dans l'oisiveté, des aumônes données aux pauvres, agiroient d'une manière illicite; le saint évêque d'Hippone le dit également chap. XXII : « Il arrive trop souvent que cette sainte profession par laquelle on se consacre au service de Dieu est embrassée par des hommes qui sortent de l'esclavage, ou de la vie des champs, ou des rudes labeurs et des arts pénibles exercés par le peuple;

(1) En résumé, il est permis aux religieux de vivre d'aumônes, soit qu'ils les reçoivent en détail et chaque jour, soit qu'elles consistent en revenus assurés et perpétuels. La raison en est qu'il est permis à chacun de vivre avec des ressources qui lui appartiennent. Or les aumônes faites aux religieux leur appartiennent réellement, du moins quant à l'usage. La donation est une des sources les plus incontestables de la propriété; pourquoi ne le seroit-elle plus quand il s'agit d'un bien transitoire ou permanent, dont on n'use que pour subsister? Les religieux ont encore le droit de vivre d'aumônes à cause des divers ministères qu'ils remplissent et du bien

---

fidelium. Tertiò, si insistant studio sacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Ecclesiæ; unde Hieronymus dicit *Contra Vigilantium :* « Hæc in Judæa usque hodie perseverat consuetudo non solùm apud nos, sed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, et partem non habent in terra nisi solum Deum, synagogarum et totius orbis foveantur ministeriis. » Quartò, si bona temporalia quæ habebant, monasterio largiantur, de eleemosynis monasterio factis possunt vivere; unde Augustinus dicit in lib. *De opere monachorum* (cap. 25), quòd « illi qui relictâ vel distributâ, sive amplâ, sive qualicumque opulentâ facultate, inter pauperes Christi piâ et salubri humilitate numerari voluerunt, vicem sustentandæ vitæ eorum res ipsa communis et fraterna charitas debet. Qui laudabiliter agunt, si manibus operentur; quod quidem si nolint, quis audeat eos cogere? Nec attendendum est (ut ibidem subditur) in quibus monasteriis, vel in quo loco indigentibus fratribus quisque id quod habebat, impenderit; omnium enim Christianorum una respublica est. » Si verò aliqui sint religiosi, qui absque necessitate et utilitate quam afferant, velint otiosi de eleemosynis quæ dantur pauperibus vivere, hoc est eis illicitum; unde Augustinus dicit in lib. *De opere monachor.* (cap. 22) : « Plerumque ad hanc professionem servitutis Dei, et ex conditione servili aliqui veniunt, et ex vita rusticana, et ex opificum exercitatione et plebeio labore; de quibus non

et il n'est pas aisé de dire si de tels hommes viennent par le seul désir de servir Dieu, ou s'ils ne veulent pas plutôt fuir une vie pauvre et laborieuse, s'assurer la nourriture et le vêtement, et de plus forcer à les honorer ceux qui jusque-là les méprisoient et les fouloient aux pieds. De tels religieux ne peuvent pas prétexter leur foiblesse corporelle pour se dispenser de travailler; leur vie passée rend témoignage contre eux... *S'ils ne veulent pas travailler, qu'ils ne mangent pas;* car enfin il ne faut pas que les riches s'humilient en embrassant la piété, pour que les pauvres s'y enorgueillissent; il ne convient en aucune façon qu'un genre de vie où les sénateurs ne se refusent pas au travail devienne une cause d'oisiveté pour les artisans, et que là où les maîtres des champs viennent renoncer à leurs délices, les simples agriculteurs rencontrent la délicatesse. »

Je réponds aux arguments : 1° Ces textes s'appliquent uniquement au cas de nécessité, c'est à-dire au cas où l'on ne pourroit pas autrement venir au secours des pauvres; car alors les religieux seroient tenus, non-seulement à ne pas recevoir l'aumône, mais encore à donner de leurs biens, s'ils en avoient, pour satisfaire au devoir de la charité.

2° La prédication appartient aux prélats en vertu même de leur charge; mais elle appartient aux religieux par commission. Quand ils travaillent donc dans le champ du Seigneur, ils peuvent vivre de ses fruits, selon cette parole de l'Apôtre, II. *Timoth.*, II, 6 : « Le laboureur qui travaille doit avant tout recevoir quelque chose des fruits; » ce que la Glose explique ainsi : « L'Apôtre désigne par là le prédicateur, qui dans le champ de l'Eglise remue avec le soc de la parole divine le cœur de ses auditeurs. » Ceux qui servent les prédicateurs peuvent également vivre de l'Evangile;

qu'ils font à la société chrétienne. La légitimité, l'utilité, la nécessité même des ordres religieux une fois établies, et de plus la pauvreté ayant été reconnue comme l'une des bases constitutives de leur état, comment ne pas en conclure le droit et le devoir pour les fidèles de subvenir à leurs besoins, et pour les religieux eux-mêmes le droit d'accepter les libéralités des fidèles?

---

apparet utrùm ex proposito servitutis Dei venerint, an vitam inopem et laboriosam fugientes, vacui pasci atque vestiri voluerint, et insuper honorari ab eis à quibus contemni conterique consueverant. Tales ergo se quominùs operentur, de infirmitate corporis excusare non possunt; præteritæ quippe vitæ consuetudine convincuntur. » Et postea subdit (cap. 26) : « Si nolunt operari, non manducent; neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad superbiam extollantur; nullo enim modo decet ut in ea vita ubi senatores fiunt laboriosi, ibi fiant opifices otiosi, et quò veniunt, relictis deliciis suis, qui fuerant prædiorum domini, ibi sint rustici delicati. »

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritates illæ (1) sunt intelligendæ tempore necessitatis, quando scilicet non posset aliter pauperibus subveniri; tunc enim tenerentur non solùm ab eleemosynis accipiendis desistere, sed etiam sua, si qua haberent, largiri ad pauperum sustentationem.

Ad secundum dicendum, quòd prælatis competit prædicatio ex officio, religiosis autem potest competere ex commissione. Et ita cùm laborant in agro dominico, possunt exinde vivere, secundùm illud II. *ad Timoth.*, II : « Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere; » ubi dicit Glossa : « Id est prædicatorem, qui in agro Ecclesiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum. » Possunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus ministrant;

(1) Inter quas tamen illa quæ prænotatur ex Hieronymo, et sub ejus nomine in *Decretis* refertur, Causâ I et Causâ XVI, nullibi apud eum occurrit.

aussi, sur cette parole du même Apôtre, *Rom.*, XV : « Si les Gentils sont devenus participants de leurs biens spirituels, ils doivent leur venir en aide dans les choses temporelles, » la Glose dit : « Cela regarde les Juifs, qui envoyèrent des prédicateurs de Jérusalem. » Il y a plusieurs autres causes, comme nous l'avons déjà dit, pour lesquelles on peut vivre aux frais des fidèles.

3° Toutes choses égales, il est sans doute plus heureux de donner que de recevoir; mais cela ne prouve pas apparemment que distribuer ou abandonner tous ses biens pour Jésus-Christ, et recevoir ensuite le peu qu'il faut pour vivre ne soit une chose plus parfaite que de faire quelques dons particuliers aux pauvres (1), comme nous l'avons vu clairement plus haut, quest. CLXXXVI, art. 3.

4° Recevoir des présents en vue d'augmenter ses richesses, ou bien subsister aux dépens de quelqu'un sans y avoir droit, sans nécessité et sans utilité, est une chose qui peut devenir une occasion de péché; mais rien de semblable ne se voit chez les religieux, d'après ce que nous avons déjà dit.

5° Quand il y a une nécessité ou une utilité manifeste pour des religieux de vivre d'aumônes et non du travail des mains, les foibles eux-mêmes ne se scandalisent plus de cela; on ne pourroit rencontrer ici que le scandale des méchants, ou scandale pharisaïque, scandale que notre divin Sauveur nous apprend à mépriser, *Matth.*, XV. Si la nécessité ou l'utilité n'étoit pas évidente, il pourroit y avoir scandale pour les foibles, ce qu'il faudroit éviter; mais le même scandale peut évidemment résulter de la conduite de ceux qui vivent, sans travailler, des biens de la communauté.

(1) Cela prouve même de la manière la plus évidente et la plus directe que donner tous ses biens à la fois est une chose plus parfaite que donner partiellement et successivement quelque chose du revenu de ses biens. S'il est plus heureux, en effet, de donner que de recevoir, selon l'expression de l'Ecriture, plus on donne avec générosité, mieux on accomplit cette sublime leçon, plus abondamment on participe à cette sorte de béatitude.

---

unde super illud *Rom.*, XV : « Si spiritualium eorum participes facti sunt Gentiles, debent et in carnalibus ministrare eis, » dicit Glossa : « Scilicet Judæis, qui miserunt prædicatores ab Hierosolymis. » Sunt et aliæ causæ, ex quibus alicui debetur ut de sumptibus fidelium vivat, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd cæteris paribus, dare est perfectius quàm accipere; et tamen dare vel relinquere omnia sua pro Christo, et modica accipere ad sustentationem vitæ, melius est quàm dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex suprà dictis patet (qu. 186, art. 6, ad 8).

Ad quartum dicendum, quòd accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo sibi non debitum, absque utilitate et necessitate, præstat occasionem peccati; quod non habet locum in religiosis, ut ex suprà dictis patet.

Ad quintum dicendum, quòd quando apparet manifesta necessitas et utilitas propter quam aliqui religiosi de eleemosynis vivant absque opere manuali, non scandalizantur ex hoc infirmi, sed malitiosi, more Pharisæorum; quorum scandalum contemnendum Dominus docet, *Matth.*, XV. Sed si non esset evidens necessitas et utilitas, posset exinde generari scandalum infirmis, quod esset vitandum; idem tamen scandalum imminere potest de his qui facultatibus communibus otiosi utuntur.

ARTICLE V.

Est-il permis aux religieux de mendier?

Il paroît qu'il n'est pas permis aux religieux de mendier. 1° Saint Augustin dit, *De oper. monach.*, cap. XXVIII : « Il est tant d'hypocrites qui sous l'habit de moines se répandent en tous lieux, à l'instigation de l'ennemi de tout bien, et qui vont ainsi parcourant les provinces ; » puis il ajoute : « Tous demandent, tous exigent ou le tribut d'une pauvreté lucrative, ou le prix d'une sainteté simulée (1). » Donc il paroît que la vie des religieux mendiants doit être réprouvée.

2° Il est écrit, I. *Thessal.*, IV, 11 : « Travaillez de vos mains, comme nous vous l'avons prescrit, afin que vous ayez une conduite honorable aux yeux de ceux qui n'appartiennent pas à l'Eglise, et que vous n'ayez rien à envier aux autres ; » sur quoi la Glose dit : « Le motif pour lequel il faut travailler et fuir l'oisiveté, c'est d'abord parce que cela doit attirer l'estime et peut ouvrir les yeux des infidèles, c'est ensuite parce qu'on n'a rien à désirer de ce qui est aux autres, bien loin d'être tenté de le demander ou de le prendre. » Et, sur cette autre parole, II. *Thessal.*, III : « Si quelqu'un ne veut pas travailler...., » la Glose dit : « L'Apôtre veut que les serviteurs de Dieu se livrent à un travail corporel, afin qu'ils aient de quoi vivre et qu'ils ne soient pas forcés par l'indigence à demander le nécessaire. » Or ceci n'est autre chose que mendier. Donc il paroît qu'il n'est pas permis de mendier en négligeant le travail des mains.

3° Une chose défendue par la loi et contraire à la justice ne sauroit convenir à des religieux. Or, mendier est une chose défendue par la loi

(1) Saint Augustin et saint Thomas se sont trouvés en face d'ennemis qui partoient de deux points opposés, qui professoient des erreurs contraires : les uns prétendoient que le travail des mains étoit absolument défendu, mauvais en lui-même ; et le saint évêque d'Hippone nous montre quels instincts grossiers inspiroit une semblable doctrine, à quelles honteuses conséquences elle alloit aboutir. Les autres soutenoient que le travail des mains étoit une obligation rigoureuse, une indispensable nécessité pour les moines ; car ce travail, en détournant les

ARTICULUS V.

Utrùm religiosis liceat mendicare.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd religiosis non liceat mendicare. Dicit enim Augustinus in lib. *De oper. monachor.* (cap. 28) : « Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit callidissimus hostis, circumeuntes provincias ; » et postea subdit : « Omnes petunt, omnes exigunt aut sumptus lucrosæ egestatis, aut simulatæ pretium sanctitatis. » Ergo videtur quòd vita religiosorum mendicantium sit reprobanda.

2. Præterea, I. *ad Thessal.*, IV, dicitur : « Operemini manibus vestris, sicut præcepimus vobis, ut honestè ambuletis ad eos qui foris sunt, et nullius aliquid desideretis ; » ubi dicit Glossa : « Ideo opus agendum est, et non otiandum, quia et honestum est et quasi lux ad infideles, et non desiderabitis rem alterius, nedum rogetis vel tollatis aliquid. » Et II. *ad Thess.*, III, super illud : « Si quis non vult operari, » etc., dicit Glossa : « Vult servos Dei corporaliter operari, ut habeant unde vivant, ut non compellantur egestate necessaria petere. » Sed hoc est mendicare. Ergo videtur quòd illicitum sit prætermisso opere manuali mendicare.

3. Præterea, illud quod est in lege prohibitum et justitiæ contrarium, non competit religiosis. Sed mendicare est prohibitum in lege divina ;

divine; car il est dit, *Deuter.*, XV, 4 : « Il n'y aura absolument ni indigent ni mendiant parmi vous ; » et *Psalm.* XXXVI, 25 : « Je n'ai pas vu le juste abandonné, ni ses enfants mendier leur pain. » Le droit civil punit également l'homme valide qui mendie, comme on le voit, *Cod.* XI, 25. Donc il ne convient pas aux religieux de mendier.

4° La honte ne s'attache qu'à un acte réellement honteux, comme le dit saint Jean Damascène, *De fide orthod.*, II, 14. Or saint Ambroise dit, *De offic.*, II, 15 : « La honte qu'on éprouve en demandant trahit les sentiments d'une noble nature. » Donc mendier est une chose honteuse et qui ne sauroit dès lors convenir à des religieux.

5° Vivre d'aumônes est éminemment le privilége des prédicateurs de l'Evangile, d'après la volonté même du Sauveur, ainsi qu'il a été dit plus haut. Or il ne convient pas aux prédicateurs de mendier; car sur cette parole, II. *Timoth.*, II : « Le laboureur qui travaille...., » la Glose dit : « L'Apôtre veut faire comprendre au prédicateur que recevoir le nécessaire de la part de ceux au milieu desquels il travaille, ce n'est pas mendier, mais user de son droit. » Donc il paroît que les religieux ne doivent pas mendier.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Il convient certes aux religieux de se conformer aux exemples du Christ. Or le Christ a mendié, selon cette parole, *Psalm.* XXXIX, 18 : « Je suis un mendiant et un pauvre; » sur quoi la Glose remarque : « Le Christ a dit cela de lui-même en l'appliquant à sa forme d'esclave; » puis elle ajoute : « Celui-là est un mendiant qui demande du secours aux autres, et celui-là est pauvre qui ne se suffit pas à lui-même. » Il est encore dit, *Psalm.* LXIX : « Je suis un

moines du culte de la science, en leur rendant impossible le devoir de l'enseignement, supprimoit pour leurs adversaires une dangereuse rivalité. On comprend aisément que dans ces deux positions extrêmes, les raisonnements du premier de ces docteurs aient été tournés en objections contre le second. De là un intérêt de plus qui s'attache aux réponses de celui-ci.

---

dicitur enim *Deuter.*, XV : « Omnino indigens et mendicus non erit inter vos ; » et in *Psal.* XXXVI : « Non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem. » Secundùm etiam jura civilia punitur validus mendicans, ut habetur Cod. *De validis mendicantibus.* Ergo non competit religiosis mendicare.

4. Præterea, verecundia est de turpi actu, ut Damascenus dicit (lib. II. *De fide orthod.*, cap. 14). Sed Ambrosius dicit in lib. *De offic.* (lib. II, cap. 15), quòd « verecundia petendi ingenuos prodit natales. » Ergo mendicare est turpe; non ergo religiosis competit.

5. Præterea, maximè de eleemosynis vivere competit prædicantibus Evangelium, secundùm Domini statutum, ut suprà dictum est. Eis tamen non competit mendicare; quia super illud II. *ad Timoth.*, II : « Laborantem agricolam, » dicit Glossa : « Vult Apostolus ut Evangelista intelligat quòd necessaria sumere ab eis in quibus laborat, non est mendicitas, sed potestas. » Ergo videtur quòd religiosis non competat mendicare.

Sed contra : religiosis competit vivere ad imitationem Christi. Sed Christus mendicavit, secundum illud *Psalm.* XXXIX : « Ego autem mendicus sum et pauper; » ubi dicit Glossa (1) : « Hoc dixit Christus de se ex forma servi; » et infrà : « Mendicus est qui ab alio petit, et pauper qui sibi non sufficit. » Et in alio *Psal.*,

(1) Cassiodori Glossam editiones aliæ dicunt esse. Sic autem tantùm Cassiodorus non litterali sed mystico sensu explicans : *Ne sibi quisquam meritorum gloriam vendicaret. Dominus Christus ex forma loquitur humanitatis assumptæ :* Egenus et pauper sum. *Egenus, quia*

indigent et un pauvre ; » ce que la Glose explique ainsi : « Un indigent, c'est-à-dire quelqu'un qui demande ; un pauvre, c'est-à-dire que je ne me suffis pas à moi-même, dénué que je suis des biens d'ici-bas. » Saint Jérôme dit enfin dans une de ses lettres : « Gardez-vous, quand vous avez un Maître qui mendie, d'entasser des richesses qui ne vous appartiennent pas. » Donc il est permis aux religieux de mendier.

(CONCLUSION. — Ce n'est pas seulement aux religieux, mais à tout le monde qu'il est permis de mendier, afin de pratiquer l'humilité, de donner l'exemple ou d'aider au bien commun ; mais cela n'est pas permis assurément pour s'entretenir dans l'oisiveté, ou par le désir du lucre.)

Sur l'aumône, il y a deux choses à considérer : la première, dans l'acte même de celui qui mendie ; cet acte emporte une idée d'abjection. On regarde, en effet, comme les plus abjects de tous les hommes ceux qui sont non-seulement dans la pauvreté, mais encore dans une telle indigence, qu'ils ont besoin d'avoir recours aux autres pour vivre. Et voilà pourquoi certains hommes se soumettent à mendier par un louable sentiment d'humilité, tout comme on embrasse d'autres pratiques auxquelles on attache une idée d'abjection ; c'est qu'on voit en cela le remède le plus efficace contre l'orgueil, que l'on s'efforce ainsi de réprimer, en soi-même d'abord, et puis aussi dans les autres en vertu de l'exemple qu'on leur donne. De même, en effet, qu'une maladie provenant d'un excès de chaleur, est efficacement combattue par des réfrigérents en apparence excessifs ; de même, le penchant à l'orgueil doit être combattu et l'est en réalité par des pratiques d'une abjection profonde. Voilà pourquoi il est dit, *Decret. de pœnis*, dist. II : « C'est un exercice d'humilité que de se soumettre aux emplois les plus vils, aux ministères qui répugnent le plus

---

LXIX : « Ego egenus et pauper sum ; » ubi dicit Glossa : « Egenus, id est petens, et pauper, id est, insufficiens mihi, quia mundanas copias non habeo. » Et Hieronymus dicit in quadam Epistola : « Cave ne Domino tuo mendicante (scilicet Christo) alienas divitias congreges. » Ergo conveniens est religiosis mendicare.

(CONCLUSIO. — Non modo religiosis, sed omnibus, ad humilitatis assumptionem et exemplum et communem utilitatem, mendicare licet ; non autem ad otium fovendum, vel ad lucri cupiditatem.)

Respondeo dicendum, quòd circa mendicitatem duo possunt considerari : unum quidem, ex parte actus ipsius mendicationis, qui habet quamdam abjectionem sibi conjunctam ; illi enim videntur abjectissimi inter homines esse, qui non solum sunt pauperes, sed in tantum sunt egentes quòd necesse habent ab aliis victum accipere. Et secundum hoc causâ humilitatis aliqui laudabiliter mendicant, sicut et alia assumuntur quæ ad abjectionem quamdam pertinent, quasi efficacissimam medicinam contra superbiam, quam vel in seipsis, vel etiam in aliis per exemplum, extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ est ex superexcessu caloris, efficacissimè sanatur per ea quæ in frigiditate excedunt ; ita etiam pronitas ad superbiam efficacissimè curatur per ea quæ multum abjecta videntur. Et ideo dicitur in Decretis *De pœnitent., dist.* II. (cap. *Si quis semel*, ex Basilio in Regulis brevioribus) : « Exercitia humilitatis sunt si quis se vilioribus officiis

humanitas subveniri sibi semper eget à Domino ; pauper, quia nisi divinâ gratiâ clarificetur, de se omnino tenuis esse cognoscitur.

à la nature ; c'est ainsi qu'on peut guérir le vice de l'arrogance et celui de la vaine gloire. » Ces paroles sont tirées des petits règlements de saint Basile. C'est dans le même esprit que saint Jérôme loue Fabiola du désir qu'elle avoit de donner à la fois toutes ses richesses aux pauvres, afin de vivre d'aumônes par amour pour le Christ. C'est ce que fit le bienheureux saint Alexis, qui s'étant dépouillé de tous ses biens pour l'amour de Jésus-Christ, se réjouissoit de recevoir l'aumône de ceux qui avoient été ses serviteurs. Il nous est également rapporté dans les Vies des Pères que saint Arsène rendit graces à Dieu de ce qu'il avoit été poussé par la nécessité à demander l'aumône. C'est pour cela qu'on impose à certains pécheurs, en pénitence de quelque grande faute, de faire un pèlerinage en mendiant (1). Toutefois, comme l'humilité doit toujours être unie à la discrétion, ainsi que toute autre vertu, c'est avec beaucoup de prudence et de réserve qu'on doit se résoudre, en vue de pratiquer l'humilité, à demander l'aumône; et cela, pour ne point encourir le reproche de cupidité, ou pour ne pas blesser les convenances. On peut, en second lieu, considérer la mendicité dans ce qui en est l'objet, c'est-à-dire dans ce qu'on acquiert en mendiant; et sous ce rapport deux motifs différents peuvent y induire un homme : d'une part la cupidité des richesses ou le désir de vivre sans rien faire, ce qui rend la mendicité mauvaise et illicite; d'autre part, la nécessité ou l'utilté, la nécessité, comme lorsqu'un homme n'a pas d'autre ressource pour vivre que de mendier, l'utilité, comme lorsqu'on se propose un bien à réaliser, et qu'on ne sauroit accomplir sans recourir aux aumônes des fidèles; c'est ainsi qu'on recueille des aumônes pour la construction d'un pont, d'une église, ou pour toute autre œuvre

(1) Les annales de la sainteté chrétienne nous offrent, dans tous les temps, des exemples nombreux de ce genre d'abnégation et d'humilité si profondément opposé à nos mœurs actuelles. Mais une telle opposition ne dit pas précisément que ce ne soit là une pratique en parfaite harmonie avec l'esprit de l'Evangile et la vie de notre divin Sauveur ; on seroit plutôt en droit d'en tirer une induction contraire. La mendicité a toujours effrayé l'orgueil humain, comme nous le voyons; est-il étonnant qu'elle le révolte à un plus haut degré, quand il tend à secouer à la fois toutes les entraves de la Religion? Du reste, ce n'est pas seulement dans

---

subdat et ministeriis indignioribus tradat; ita namque arrogantia et humanæ gloriæ vitium curari poterit. » Unde Hieronymus in Epist. *ad Oceanum*, commendat Fabiolam de hoc quod optabat ut suis divitiis pariter effusis pro Christo stipem acciperet; quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus suis propter Christum dimissis, gaudebat se etiam à servis suis eleemosynas accepisse. Et de B. Arsenio legitur in Vitis Patrum, quòd gratias egit de hoc quod necessitate cogente oportuit eum eleemosynam petere. Unde et in pœnitentiam pro gravibus culpis injungitur aliquibus, ut peregrinentur mendicantes. Sed quia humilitas sicut et cæteræ virtutes, absque discretione esse non debet, ideo oportet discretè mendicitatem ad humiliationem assumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cujuscumque alterius indecentiæ. Alio modo potest considerari mendicitas ex parte ejus quod quis mendicando acquirit; et sic ad mendicandum potest homo ex duobus induci : uno modo, ex cupiditate habendi divitias, vel victum otiosè, et talis mendicitas est illicita ; alio modo ex necessitate vel utilitate, ex necessitate quidem, sicut cum aliquis non potest aliunde habere unde vivat, nisi mendicet; ex utilitate autem, sicut cum aliquis intendit ad aliquid utile perficiendum, quod sine eleemosynis fidelium facere non potest; sicut petuntur eleemosynæ pro constructione pontis,

semblable qui doit tourner au bien commun; c'est encore ainsi qu'on alimente les scolaires, pour leur donner la possibilité de vaquer à l'étude de la sagesse (1). Dans ce sens, l'aumône est permise tant aux séculiers qu'aux religieux.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle expressément en cet endroit de ceux qui mendient par cupidité.



2° La première Glose parle également de ceux qui demandent l'aumône par cupidité, comme on le voit clairement par les paroles même de l'Apôtre; et la seconde parle de ceux qui veulent subsister des ressources de la charité, sans être d'aucune utilité pour les autres, et uniquement pour vivre dans l'oisiveté; mais celui-là ne vit pas dans l'oisiveté qui tâche de se rendre utile d'une façon quelconque.

3° Ce précepte de la loi divine ne défend pas précisément de mendier; mais il défend aux riches de réduire par leur avarice et leur tenacité un certain nombre d'hommes à la nécessité de mendier. Quant à la loi civile, elle punit seulement les hommes valides qui mendient et qui n'ont pour cela aucun motif ni d'utilité, ni de nécessité.

4° Il y a deux sortes de honte, celle qui provient du déshonneur véritable, et celle qui s'attache à un défaut extérieur, comme l'indigence ou certaines infirmités; et cette dernière honte, n'impliquant nullement l'idée de faute, peut tourner au profit de l'humilité, comme nous venons de le dire.

5° Les prédicateurs ont un droit réel à être entretenus par ceux à qui

les siècles passés qu'on a vu des chrétiens se faire pauvres et mendier pour l'amour de Jésus-Christ; on en voit encore de nos jours, et en plus grand nombre, et dans des conditions d'intelligence ou de fortune beaucoup plus élevées, que n'auroit pu l'imaginer, je ne dis pas l'habileté, mais la sagesse même du siècle. C'est à déconcerter tous les calculs de la prudence et toutes les spéculations de la philosophie.

(1) Durant tout le cours du moyen-âge et dans des temps même plus rapprochés de nous, parmi les nombreux écoliers réunis dans les couvents ou groupés autour des cathédrales, plusieurs vivoient des aumônes recueillies par eux-mêmes ou par leurs pieux instituteurs; ce dont personne alors ne rougissoit ni ne s'indignoit. Luther, ce grand ennemi des ordres reli-

---

vel ecclesiæ, vel quibuscumque aliis operibus, quæ vergunt in utilitatem communem, sicut scholares, ut possint vacare studio sapientiæ. Et hoc modo mendicitas est licita, sicut sæcularibus, ita religiosis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibidem loquitur expressè de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad secundum dicendum, quòd prima Glossa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apostoli; alia autem Glossa loquitur de illis qui absque omni utilitate quam faciunt, necessaria petunt, ut otiosi vivant; non autem otiosè vivit, qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad tertium dicendum, quòd ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare; sed prohibetur divitibus ne tam tenaces sint, ut propter hoc aliqui egestate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter utilitatem, vel necessitatem mendicant.

Ad quartum dicendum, quòd duplex est turpitudo : una *inhonestatis*, alia *exterioris defectus*, sicut turpe est homini esse infirmum vel pauperem; et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam, sed ad humilitatem pertinere potest, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædi-

ils prêchent; mais s'ils consentent à demander ce qui leur est nécessaire comme une aumône, et non comme un droit, il y aura de leur part une humilité plus profonde.

ARTICLE VI.

Est-il permis aux religieux de porter des habits plus humbles que ceux des autres hommes?

Il paroît qu'il n'est pas permis aux religieux de porter de tels habits. 1° Il est dit par l'Apôtre, I. *Thessal.*, ult., 22 : « Abstenez-vous de toute apparence de mal. » Or un habit vil a une telle apparence; car le Seigneur a dit, *Matth.*, VII, 15 : « Prenez garde aux faux prophètes, qui viennent à vous sous le vêtement des brebis; » et sur cette parole, *Apoc.*, VI : « Et voilà qu'un cheval pâle.... » la Glose dit : « Le diable voyant qu'il n'avance à rien, ni par des persécutions ouvertes ni par de manifestes hérésies, envoie de faux frères qui revêtent la couleur de ce cheval en même temps roux et noir, afin de pervertir la foi. » Donc il paroît que les religieux ne doivent pas porter des habits vils.

2° Saint Jérôme dit à Népotien : « Evitez également et les habits trop sombres et les vêtements blancs; vous devez fuir avec un même soin et la recherche et la négligence; l'une respire la mollesse, l'autre respire l'orgueil. » Par conséquent, l'orgueil étant un péché plus grand que l'amour des délices, il paroît que les religieux, dans l'obligation où ils sont de tendre à la perfection, doivent plutôt éviter les habits vils que les habits précieux.

3° Les religieux doivent s'appliquer surtout aux œuvres de pénitence. Or dans les œuvres de pénitence, il ne faut pas donner des signes exté-

gieux, et des ordres mendiants en particulier, mendia lui aussi pendant sa jeunesse. Les premiers apôtres recevoient l'aumône pendant qu'ils fondoient la foi; il se préparoit à la détruire en échange des bienfaits qu'elle lui avoit prodigués, du pain dont elle l'avoit nourri.

---

cant; si tamen non quasi sibi debitum, sed quasi gratis dandum mendicando petere velint, ad majorem humilitatem pertinet.

ARTICULUS VI.

Utrùm liceat religiosis vilioribus vestibus uti, quam cæteri utantur.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd non liceat religiosis vilioribus vestibus uti quam cæteris. Quia secundum Apostolum I. *ad Thess.*, ult. : « Ab omni specie mala abstinere debemus. » Sed vilitas vestium habet speciem mali; dicit enim Dominus *Matth.*, VII : « Attendite à falsis Prophetis, qui veniunt ad vos in vestimentis ovium; » et super illud *Apocal.*, VI : « Ecce equus pallidus, » etc., dicit Glossa : « Diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreses se posse proficere, præmittit falsos fratres, qui sub habitu religionis obtinent naturam et rufi equi et nigri, pervertendo fidem. » Ergo videtur quòd religiosi non debeant vilibus vestibus uti.

2. Præterea, Hieronymus dicit *ad Nepotianum* : « Vestes pullas, (id est, nigras) æquè devita ut candidas; ornatus ut sordes pari modo fugiendi sunt; quia alterum delicias, alterum gloriam redolet. » Ergo videtur, cum inanis gloria sit gravius peccatum quam deliciarum usus, quòd religiosi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare vestes viles, quam pretiosas.

3. Præterea, religiosi maximè intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non est utendum exterioribus signis

rieurs de tristesse, mais plutôt de joie ; le Seigneur lui-même nous le dit, *Matth.*, VI, 16 : « Quand vous jeûnez, n'affectez pas d'être tristes, comme les hypocrites le font ; puis il ajoute : « Pour vous, quand vous jeûnez, parfumez votre tête et lavez votre visage. » Ce que saint Augustin explique ainsi, *De serm. Dom.*, II, 12 : « Il faut surtout remarquer dans ce texte que la jactance peut se trouver non-seulement dans le luxe et l'éclat des choses extérieures, mais encore dans la négligence dont elles sont l'objet ; et cette dernière sorte de jactance est d'autant plus dangereuse qu'elle se couvre du masque de la piété pour tromper les autres. » Donc il paroît que les religieux ne doivent pas porter des habits vils.

Mais l'Apôtre dit ainsi le contraire, *Hebr.*, XI, 37 : « Ils sont passés vêtus de la dépouille des brebis et de peaux de chèvres ; » ce à quoi la Glose ajoute : « Comme Elie et plusieurs autres. » Il est dit, *Decret.*, XXI, quest. 4 : « S'il se trouve des hommes qui tournent en dérision ceux qui portent des habits pauvres et religieux, qu'on les punisse ; car dans les premiers temps tout homme consacré au service de Dieu portoit des vêtements de peu de valeur et de pauvre apparence. »

(Conclusion. — Par humilité d'esprit et en éloignant toute idée d'orgueil, les religieux peuvent porter des habits plus vils que ceux du commun des hommes.)

Voici une remarquable parole de saint Augustin, *De doct. Christ.*, III, 12 : « A l'égard des choses extérieures, ce n'est pas l'usage, mais bien la cupidité qu'il faut blâmer. » Or, pour bien discerner s'il y a faute ou non, disons qu'un habit inculte et vil peut être considéré sous un double rapport : en premier lieu, comme signe de la disposition ou de l'état où un homme se trouve, d'après cette parole, *Eccli.*, XIX, 27 : « Les vêtements d'un homme nous disent toujours quelque chose de lui. » Parfois

---

tristitiæ, sed magis lætitiæ signis ; dicit enim Dominus *Matth.*, VI : « Cùm jejunatis, nolite fieri sicut hypocritæ tristes ; » et postea subdit : « Tu autem cum jejunas, unge caput tuum, et faciem tuam lava. » Quod exponens Augustinus in lib. *De serm. Domini in monte*, dicit lib. II, cap. 12 : « In hoc capitulo maximè advertendum est, non in solo rerum corporearum nitore atque pompa ; sed etiam in ipsis sordibus luctuosis esse posse jactantiam, et eò periculosiorem, quo sub nomine servitutis Dei decipit : » Ergo videtur quòd religiosi non debeant vilioribus vestibus indui.

Sed contra est, quod *ad Hebr.*, XI, Apostolus dicit : « Circuierunt in melotis, in pellibus caprinis ; » Glossa (interlinearis) : « ut Helias et alii : » Et in Decretis XXI. qu. 4, dicitur : « Si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus et religiosis vestibus amicti sunt, corrigantur ; priscis enim temporibus omnis sacratus vir cum mediocri ac vili veste conversabatur. »

(Conclusio. — Ex animi humilitate, non autem elatione, licet religiosis uti vilioribus vestibus quam cæteri utuntur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in III. *De Doctrina Christ.* (cap. 12), « in omnibus exterioribus rebus non usus rerum, sed libido utentis in culpa est. » Ad quam discernendam attendendum est quòd habitus vilis et incultus dupliciter potest considerari : uno modo, prout est signum quoddam dispositionis vel status humani ; quia, ut dicitur *Eccl.*, XIX, « amictus hominis enuntiat de illo. » Et secundum hoc vilitas habitus est quandoque signum tristitiæ ; unde et homines in tristitia existentes solent vilioribus vestibus uti ; si-

un habit vil est un signe de tristesse; les hommes plongés dans le chagrin se couvrent de semblables habits, tandis que dans un temps de fête et de joie ils mettent plus de soin à leur parure. De là vient que les pénitents portent des habits de deuil, comme le dit Jonas, III, en parlant de ce roi « qui se couvrit d'un sac; » et comme cela est encore dit, III *Reg.*, XXI, à propos d'Achab, « qui couvrit son corps d'un cilice. » Parfois de tels habits annoncent le mépris des richesses et du faste mondain. Voici ce que dit saint Jérôme au moine Rusticus : « Que la pauvreté des habits soit le signe de la propreté de l'ame; une pauvre tunique annonce le mépris du siècle, pourvu toutefois que le cœur soit exempt d'enflure, et que l'habit et la parole ne soient pas en désaccord. » Sous ce double rapport, la pauvreté des habits convient à l'état religieux, puisque c'est là un état de pénitence et dans lequel on fait profession de mépriser la gloire mondaine (1). Or, qu'on veuille ainsi se démontrer aux yeux des autres, cela peut avoir lieu pour trois motifs : pour s'humilier d'abord; car de même que l'esprit de l'homme se complaît et s'enorgueillit dans la splendeur de ses vêtements, de même il est humilié par leur pauvreté; aussi, parlant de ce même Achab, « qui s'étoit couvert d'un cilice, » le Seigneur dit-il à son prophète Elie : « N'as-tu pas vu Achab humilié devant moi? » On peut se proposer, en second lieu, de donner l'exemple aux autres; d'où vient que, sur ce qui est dit de Jean, *Matth.*, III : « Il avoit un

(1) Ainsi donc, c'est une chose non-seulement permise, mais encore louable aux religieux de porter des habits grossiers et modestes. C'est là une chose conforme à leur saint état. La pauvreté des habits est un moyen de pratiquer l'humilité, puisque l'orgueil humain se complaît dans le luxe, tout comme la sensualité se complaît dans la mollesse : elle annonce de plus le mépris du monde, de son faste et de ses vanités; elle est, enfin, un signe et souvent même un instrument de pénitence. Or ne sont-ce pas là des vertus fondamentales et essentielles dans l'état religieux? On peut ajouter à cela que chaque partie de ce saint habit, malgré la diversité des formes dans les différents ordres, a une signification connue, une sorte de pieux symbolisme, et représente les autres vertus qui forment l'essence ou l'apanage de toute Religion, et qu'elle est ainsi comme une leçon palpable et permanente.

---

cut è conversò in tempore solemnitatis et gaudii, utuntur cultioribus vestimentis. Unde et pœnitentes vilibus vestibus utuntur, ut patet *Jonæ* III, de rege (1), « qui indutus est sacco; » et III. *Reg.*, XXI, de Achab, qui « operuit cilicio carnem suam. » Quandoque vero est signum contemptus divitiarum et mundani fastûs. Unde Hieronymus dicit *ad Rusticum monachum* : « Sordidæ vestes candidæ mentis indicia sint; vilis tunica contemptum sæculi probet, dumtaxat ne animus tumeat, ne habitus sermoque dissentiant. » Et secundum utrumque horum competit religiosis vilitas vestium; quia religio est status pœnitentiæ (2), et contemptus mundanæ gloriæ. Sed quòd aliquis velit hoc aliis significare, contingit propter tria : uno modo, ad sui humilitationem; sicut enim ex splendore vestium animus hominis elevatur, ita ex humilitate vestium humilitatur; unde de Achab, qui « carnem suam cilicio induit, » dixit Dominus ad Eliam : « Nonne vidisti Achab humiliatum coram me? » ut habetur III, *Reg.*, XXI. Alio modo propter exemplum aliorum; unde super illud *Matth.*, III : « Habebat

(1) Nempe rege Ninivæ, postquam audivit eam post 40 dies ex prædicatione ipsius Jonæ subvertendam.

(2) Non eo sensu quem novus quidam religiosæ vitæ hostis intellexit, ut sit facinorosis tantùm apta. Quid pejus hæretici dicerent? Sed pœnitentiæ status est justis ipsis propter austeritatem, etc.

habit de poils de chameau ; » la Glose dit : « Celui qui prêche la pénitence en porte les signes sur lui-même. » En troisième lieu, on peut être poussé à cela par la vaine gloire ; car, comme le dit saint Augustin, « sous des habits pauvres et sales peut se trouver une orgueilleuse pensée (1). » Dans les deux premiers cas, il est évidemment louable de porter des habits vils ; mais dans le troisième, il est également évident que c'est un mal. Un vêtement inculte et vil peut encore être une marque ou d'avarice ou de négligence, et dans ce cas encore il y a vice.

Je réponds aux arguments : 1° De soi la pauvreté des habits n'est pas un mauvais signe, c'est plutôt l'expression d'un bon sentiment, à savoir le mépris de la gloire mondaine. C'est même pour cela que les méchants déguisent leur malice sous la pauvreté des habits. Et de là cette parole de saint Augustin, *De serm. Dom.*, II, 38 : « Les brebis ne doivent pas détester leur vêtement, pour la raison qu'il sert parfois de déguisement aux loups. »

2° Saint Jérôme parle en cet endroit des habits vils qu'on porte par vaine gloire.

3° La doctrine du Seigneur nous apprend que dans les œuvres saintes, les hommes ne doivent rien faire pour l'apparence. C'est là ce à quoi on est surtout exposé, quand on fait quelque chose d'extraordinaire et de nouveau ; ce qui fait dire à saint Jean Chrysostôme, *super Matth.*, homil. XIII : « On ne doit en priant se livrer à aucune démonstration extraordinaire et qui attire les regards des hommes, comme d'élever la voix, de se frapper la poitrine, d'étendre les mains ; » toutes choses qui, par leur étrangeté, sont de nature à fixer les regards des autres. Il ne faudroit pas néanmoins condamner tout ce qui est nouveau, tout ce qui

(1) C'étoit là l'unique mobile de cette secte philosophique de l'antiquité, célèbre par son mépris pour le luxe, aussi bien que pour les mœurs. Diogène se vantoit de fouler aux pieds l'orgueil, mais par un orgueil plus raffiné, selon la remarque d'un meilleur philosophe.

---

vestimentum de pilis camelorum, » etc. dicit Glossa : « Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. » Tertiò modo, propter inanem gloriam, sicut Augustinus dicit, quòd « in ipsis sordibus luctuosis potest esse jactantia. » Duobus ergo primis modis laudabile est abjectis vestibus uti ; tertio verò modo est vitiosum. Alio autem modo potest considerari habitus vilis et incultus, secundum quòd procedit ex avaritia, vel negligentia, et sic etiam ad vitium pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd vilitas vestium de se non habet speciem mali, imo potius speciem boni, scilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde est quòd mali sub vilitate vestium suam malitiam occultant ; unde Augustinus dicit in lib. II. *De serm. Domini in monte*, cap. 38, vel 24, quòd « non ideo debent oves odisse vestimentum suum, quia plerumque illo se occultant lupi. »

Ad secundum dicendum, quòd Hieronymus ibi loquitur de vestibus vilibus, quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm doctrinam Domini in operibus sanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam. Quod præcipuè contingit quando aliquis aliquid novum facit ; unde Chrysostomus dicit *super Matth.* : « Orans nihil novum faciat quod aspiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo ; » quia scilicet ex ipsa novitate homines reddunt intentos ad considerandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad considerandum,

frappe les regards; car il peut y avoir du bien comme du mal en cela. Saint Augustin dit, *ibid.*, II, 19 : « Quand un homme, dans la pratique de la religion, attire sur lui les regards par des habits incultes et grossiers, qu'il porte volontairement et sans y être réduit par l'indigence, c'est par le reste de sa conduite qu'on peut juger s'il agit ainsi par un sincère mépris du luxe, ou s'il n'y est pas poussé par une ambition quelconque. » Ce dernier sentiment doit surtout demeurer étranger aux religieux, eux qui portent un habit vil comme signe de leur profession, laquelle implique le renoncement au monde (1).

QUESTION CLXXXVIII.

De la diversité des ordres religieux.

C'est là ce que nous avons maintenant à considérer; et sur ce sujet huit questions se présentent à résoudre : 1° Y a-t-il diverses religions, ou bien seulement une? 2° Peut-on établir une religion ayant pour but les œuvres de la vie active? 3° Une religion peut-elle avoir pour objet une vie militaire? 4° La prédication et les autres œuvres de même nature peuvent-elles également être l'objet d'un ordre religieux? 5° En est-il de même de l'étude de la science? 6° Une religion ayant pour but la vie contemplative est-elle supérieure à celle qui a pour but la vie active? 7° La

(1) Dans les lieux les plus saints et dans les états les plus parfaits, l'homme porte toujours les infirmités et les entraînements de sa nature. Aussi a-t-on vu quelquefois le goût des habits délicats et somptueux se glisser dans les monastères. C'est un désordre contre lequel saint Bernard s'élève avec une éloquente indignation, en plusieurs endroits de ses ouvrages. « Malheureux que je suis! s'écrie-t-il dans un passage devenu célèbre, pourquoi suis-je donc religieux? Ne devois-je tant vivre que pour être témoin d'un tel renversement dans un état

---

reprehensibilis est; potest enim et benè et malè fieri. Unde Augustinus dicit in lib. II. *De sermone Domini in monte* (cap. 19 vel cap. 12), quòd « qui in professione christianitatis inusitato squalore ac sordibus intentos in se oculos hominum facit, cùm id voluntate faciat, non necessitate patiatur, ex cæteris ejus operibus potest cognosci utrùm hoc contemptu superflui cultûs, an ex ambitione aliqua faciat. » Maximè autem videntur hoc non ex ambitione facere religiosi, qui habitum vilem deferunt, quasi signum suæ professionis, quæ contemptum mundi profitentur.

QUÆSTIO CLXXXVIII.

De religionum varietate, in octo articulos divisa

Deinde considerandum est de differentia religionum.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm sint diversæ religiones, vel una tantùm. 2° Utrùm aliqua religio institui possit ad opera vitæ activæ. 3° Utrùm aliqua religio possit ordinari ad militandum. 4° Utrùm possit institui aliqua religio ad prædicandum, et hujusmodi opera exercenda. 5° Utrùm possit aliqua religio institui ad studium scientiæ. 6° Utrùm religio quæ ordinatur ad vitam contemplativam sit potior eâ quæ ordinatur ad activam. 7° Utrùm habere

possession d'un bien commun amoindrit-elle la perfection d'une religion? 8° La religion des solitaires est-elle préférable à la religion de ceux qui vivent en communauté?

ARTICLE I.

N'y a-t-il qu'une religion?

Il paroît qu'il n'y a qu'une religion possible. 1° Dans une chose caractérisée par la totalité et la perfection, il ne sauroit y avoir diversité; c'est ce qui fait qu'il n'y a qu'un seul souverain bien, comme nous l'avons établi dans la première partie de cet ouvrage, quest. VI, art. 2, 3 et 4. Or, comme s'exprime saint Grégoire dans son commentaire sur Ezéchiel, « Quand un homme a voué à Dieu tous ses biens, sa vie tout entière et toutes ses pensées, il y a là un véritable holocauste; » holocauste sans lequel il n'y a pas de religion véritable. Donc il paroît qu'il ne sauroit y avoir plusieurs religions et qu'il n'y en a qu'une.

2° Les choses qui ont une essence commune ne peuvent être diversifiées que par les accidents. Or il ne sauroit y avoir de religion sans les trois vœux essentiels qui la constituent, comme il a été dit plus haut, quest. CLXXXVI, art. 6 et 7. Donc il paroît que les religions ne peuvent pas différer d'espèce; elles ne diffèrent que par les accidents.

3° L'état de perfection est commun aux religieux et aux évêques, comme il a été également dit, quest. CLXXXIV, art. 5 et 7. Or l'épiscopat n'admet point diverses espèces, il est le même partout où il est; et de là

dont les apôtres furent les instituteurs et les modèles? On ne cherche plus ce qu'il y a de plus utile pour se vêtir, mais ce qu'il y a de plus fin et de plus délicat; on ne songe plus à se prémunir contre le froid, mais à nourrir l'orgueil et la mollesse; la règle prescrit en vain des vêtements simples et grossiers; l'ostentation et la vanité veulent de brillantes parures. Non-seulement nous avons perdu la vigueur de l'antique Religion; mais nous n'en gardons même plus les dehors et les apparences. Notre habit, signe autrefois d'une humilité sincère, est devenu maintenant un ornement frivole et présomptueux. Mais la Religion n'est pas dans l'habit, direz-vous, c'est dans le cœur qu'elle réside. Quoi! me donnerez-vous pour preuve de cette religion du cœur le soin que vous mettez à repousser tout ce qui est grossier, à vous procurer, n'importe à quel prix, tout ce qui brille?... »

---

aliquid in communi diminuat de perfectione religionis. 8° Utrùm religio solitariorum sit præferenda religioni in societate viventium.

ARTICULUS I.

Utrùm sit tantùm una religio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non sit nisi una tantùm religio. In eo enim quod totaliter et perfectè habetur, diversitas esse non potest; propter quod non potest esse nisi unum primum summum bonum, ut in I. habitum est (seu I. part., qu. 6, art. 2, 3, 4). Sed, sicut Gregorius dicit *super Ezech.*, « cùm quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod sapit, omnipotenti Deo voverit, holocaustum est; » sine quo religio esse non dicitur. Ergo videtur quòd religiones non sint multæ, sed una tantùm.

2. Præterea, ea quæ in essentialibus conveniunt, non diversificantur nisi per accidens. Sed sine tribus votis essentialibus religionis non est aliqua religio, ut suprà habitum est (qu. 186, art. 6 et 7). Ergo videtur quòd ipsæ religiones specie non diversificentur, sed solùm per accidens.

3. Præterea, status perfectionis convenit et religiosis et episcopis, ut suprà habitum est (qu. 184, art. 5 et 7). Sed episcopatus non diversificantur specie, sed est unus ubicumque fuerit; unde Hieronymus dicit *ad Evagrium*

ce que dit saint Jérôme à Evagrius : « Où que ce soit que se trouve un évêque, à Rome, à Eugubium, à Constantinople, à Rhégio, c'est la même dignité, le même sacerdoce. » Donc, pour le même motif, il n'y a non plus qu'une religion.

4° Il faut éloigner de l'Eglise tout ce qui peut y introduire la confusion. Or de la diversité des religions peut provenir une certaine confusion dans le peuple chrétien, comme il est dit quelque part dans les Décrétales. Donc il paroît qu'il ne doit pas y avoir plusieurs religions diverses.

Mais le contraire résulte de ce que l'Auteur sacré, *Psalm.* XLIV, rattache à la grandeur de notre Reine « la variété de ses ornements. »

(Conclusion. — Il n'y a pas qu'une religion, il y en a plusieurs, diversifiées entre elles par les exercices spirituels ou les œuvres de charité qu'elles embrassent.)

Dans les deux questions précédentes, nous avons clairement établi que l'état religieux est un exercice ayant pour but de nous faire acquérir la perfection de la charité. Or, dans la charité il y a diverses œuvres auxquelles un homme peut s'appliquer ; et il y a aussi divers genres d'exercices. Ainsi donc les religions peuvent être diversifiées entre elles sous un double rapport : ou bien, par la diversité des objets qu'elles se proposent, l'une ayant pour but, par exemple, d'exercer l'hospitalité envers les pèlerins, l'autre de visiter et de racheter les captifs ; ou bien par la diversité des exercices auxquels elles se livrent, l'une s'appliquant surtout à la mortification corporelle par l'abstinence et le jeûne, l'autre au travail manuel, à souffrir l'intempérie des saisons, ou à d'autres choses semblables. Mais comme « la fin est ce qu'il y a de principal en chaque chose, » la diversité qui se prend du côté de la fin dans les reli-

---

Episcopum (1) (Epist. LXXXV) : « Ubicumque fuerit episcopus, sive Romæ, sive Eugubii, sive Constantinopoli, sive Rhegii, ejusdem meriti, ejusdem est et sacerdotii. » Ergo pari ratione una sola est religio.

4. Præterea, ab Ecclesia tollendum est omne id quod confusionem inducere potest. Sed ex diversitate religionum videtur quædam confusio posse induci in populo christiano, ut quædam Decretalis dicit. Ergo videtur quòd non debeant esse diversæ religiones.

Sed contra est, quòd in *Psalm.* XLIV scribitur ad ornatum reginæ pertinere, quòd sit « circumamicta varietate. »

(Conclusio. — Non una tantùm, sed variæ sunt religiones, diversis spiritualibus exercitiis et charitatis operibus distinctæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 186, art. 7, et qu. 187, art. 2), status religionis est quoddam exercitium, quo aliquis exercetur ad perfectionem charitatis. Sunt autem diversa charitatis opera, quibus homo vacare potest ; sunt etiam diversi modi exercitiorum. Et ideo religiones distingui possunt dupliciter : uno modo, secundùm diversitatem eorum ad quæ ordinantur, sicut si una religio ordinetur ad peregrinos hospitio suscipiendos, et alia ad visitandos vel redimendos captivos ; alio modo potest esse diversitas religionum secundùm diversitatem exercitiorum, putà quòd in una religione castigatur corpus per abstinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, per nuditatem, aut per aliquid aliud hujusmodi. Sed quia « finis est potissimum in unoquoque, » major est religionum diversitas quæ attenditur secundùm diversos

(1) Refertur in *Decretis*, dist. 93 (non sicut priùs 94), cap. 24, sub eadem inscriptione *ad Evagrium Episcopum*, sed inscriptio Hieronymi sic simpliciter habet *Evagrio*, nec Episcopi nomen videtur ei convenire.

gions est plus réelle et plus profonde que celle qui est marquée seulement par la diversité des exercices (1).

Je réponds aux arguments : 1° Une chose commune à toutes les religions, c'est qu'on doit s'y consacrer entièrement au service de Dieu ; de ce côté, aucune diversité entre elles; on ne peut pas dire qu'ici on se réserve une chose, et là une autre. Mais la diversité existe dans les objets sur lesquels porte le service que l'homme voue à Dieu, et dans les différents moyens qui peuvent l'y disposer.

2° Les trois vœux essentiels à toute religion sont comme les points principaux auxquels on ramène tout le reste, ainsi que nous l'avons dit, quest. CLXXXVI, art. 7. Mais on peut se disposer de diverses manières à l'observation de chacun de ces vœux ; ainsi, pour observer le vœu de continence, on adoptera la solitude, la mortification, la vie commune, et autres moyens semblables. Bien donc que les vœux essentiels soient de nécessité commune, cela n'empêche pas la diversité des religions, diversité qui repose soit sur celle des moyens ou des dispositions, soit sur celle de la fin, comme il a été démontré plus haut.

3° En ce qui concerne la perfection, l'état de l'Evêque est caractérisé par un principe actif, tandis que le religieux est dans un état de passivité, avons-nous dit quest. CLXXXIV, art. 7. Or dans l'ordre même de la nature, plus un agent est élevé, plus il est un, et les êtres qui reçoivent son action, plus divers. La raison veut, par conséquent, que l'état épiscopal soit un, et les religions multiples.

(1) Une seule religion ne pourroit embrasser toutes les œuvres nécessaires à l'Eglise, comme un seul et même individu ne sauroit remplir, selon l'admirable doctrine de saint Paul, tous les genres de ministères. Il a donc fallu que les diverses œuvres, pour être mieux accomplies, pour l'être même d'une manière convenable, fussent réparties entre divers ordres religieux. C'est ainsi que de leur variété résulte, non-seulement la beauté, mais encore la force éternelle de l'Eglise. Les ordres religieux peuvent être considérés comme ces milices permanentes, toujours exercées, toujours prêtes contre les ennemis intérieurs ou extérieurs de la patrie, quoique tous les citoyens doivent concourir à sa défense, comme tous les chrétiens

---

fines, ad quos religiones ordinantur, quàm quæ attenditur secundùm diversa exercitia.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc est commune in omni religione, quòd aliquis totaliter se debet præbere ad serviendum Deo ; unde ex hac parte non est diversitas inter religiones, ut scilicet in una religione aliquis retineat aliquid sui, et in alia aliud. Est autem diversitas secundùm diversa in quibus homo Deo servire potest, et secundùm quòd ad hoc homo se potest diversimodè disponere.

Ad secundum dicendum, quòd tria essentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, sicut quædam principalia ad quæ omnia alia reducuntur, ut suprà dictum est (qu. 186, art. 7, ad 2). Ad observandum autem unumquodque eorum, diversimodè aliquis se disponere potest ; putà, ad votum continentiæ servandum se disponit aliquis per loci solitudinem, per abstinentiam, per mutuam societatem, et per multa alia hujusmodi. Et secundum hoc patet quòd communitas essentialium votorum compatitur diversitatem religionis, tum propter diversas dispositiones, tum etiam propter diversos fines, ut ex suprà dictis patet (qu. 186, art. 7, ad 2).

Ad tertium dicendum, quòd in his quæ ad perfectionem pertinent, episcopus se habet per modum agentis, religiosi autem per modum patientis, ut suprà dictum est (qu. 184, art. 7). Agens autem etiam in naturalibus quantò est superius, tantò est magis unum ; ea verò quæ patiuntur, sunt diversa. Unde rationabiliter est unus episcopalis status, religiones verò diversæ.

4° La confusion est l'opposé de la dictinction et de l'ordre. La multitude des religions entraîneroit donc la confusion s'il y avoit des religions diverses pour un seul et même objet envisagé d'une seule et même manière, sans nécessité par là même et sans utilité. Aussi, pour que cela n'ait pas lieu, a-t-il été sagement établi qu'aucune religion nouvelle ne seroit jamais introduite sans l'autorisation du souverain Pontife (1).

ARTICLE II.

Peut-on instituer une religion ayant pour but les œuvres de la vie active?

Il paroît qu'on ne doit pas instituer une religion ayant pour objet les œuvres de la vie active. 1° Toute religion rentre dans l'état de perfection, d'après ce qui a été dit quest. CLXXXIV, art. 5. Or la perfection de l'état religieux consiste dans la contemplation des choses divines; car saint Denis dit des moines ou thérapeutes, *Hierarch. Eccles.*, cap. 6 : « Ils tirent leur nom du service divin auquel ils se sont exclusivement consacrés, et aussi de cette vie indivisible et spéciale qui les conduit par la contemplation assidue des choses invisibles à une sorte de transformation divine, à une profonde union avec les aimables perfections de Dieu. » Donc il paroît qu'aucune religion ne sauroit être établie pour embrasser les œuvres de la vie active.

2° Ce qui est dit des moines s'applique aux chanoines réguliers, selon ce qui est dit *Extra. De Postul.*, cap. *Ex parte*, et *De Statu Monach.*, cap. *quod Dei*, puisqu'il est dit là que « les réguliers ne doivent pas

sont les soldats de Jésus-Christ. Les besoins ou les dangers de la société chrétienne varient encore suivant l'esprit des temps et le caractère des époques. Un ordre religieux surgit juste au moment où son intervention étoit nécessaire. Il existe toujours d'admirables rapports entre les ordres successivement fondés dans la suite des siècles, et les modifications que ces siècles eux-mêmes avoient amenées dans les idées, les mœurs ou les événements humains. De telle sorte qu'on ne sauroit méconnoître dans ces diverses institutions l'action directe et la profonde pensée de la divine Providence.

(1) Comme les meilleures choses sont elles-mêmes sujettes à des excès, dans un temps où

Ad quartum dicendum, quòd confusio opponitur distinctioni et ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confusio, si ad idem et eodem modo diversæ religiones essent, absque utilitate et necessitate. Unde, ut hoc non fiat, salubriter institutum est ne nova religio nisi auctoritate summi Pontificis instituatur.

ARTICULUS II.

Utrùm aliqua religio institui debeat ad opera vitæ activæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd nulla religio institui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis statum, ut ex suprà dictis patet (qu. 184, art. 5). Sed perfectio religiosi statùs consistit in contemplatione divinorum; dicit enim Dionysius, VI. *Eccles. hierarch.*, quòd « nominantur ex Dei puro servitio et famulatu, et indivisibili et singulari vitâ uniente eos invisibilium sanctis convolutionibus (id est contemplationibus) ad deiformem unitatem et amabilem Dei perfectionem. » Ergo videtur quòd nulla religio institui possit ad opera vitæ activæ.

2. Præterea, idem judicium videtur esse de monachis et canonicis regularibus, ut habetur *Extra de postulando*, cap. *Ex parte*; et *De statu monachorum*, cap. *Quod Dei timorem*, dicitur quòd « à sanctorum monachorum

être distingués du saint état des moines ; » ce qui paroît devoir s'appliquer à tous les autres religieux. Or la religion des moines a pour objet la vie contemplative ; d'où vient que saint Jérôme dit à Paulin, *Epist.*, XIII : « Si, comme vous le dites, vous désirez être moine, c'est-à-dire être seul, que faites-vous dans les villes ? » Et la même chose est dite *Extra De renontiat.*, et *De regular*. Donc il paroît que toute religion doit avoir pour objet la vie contemplative, et aucune la vie active.

3° La vie active ne regarde que le siècle présent. Or, tous les religieux sont tenus d'abandonner le siècle ; et de là ces paroles de saint Grégoire *super Ezech. homil.* XX : « Celui qui quitte le siècle présent et fait le bien qu'il peut, est comme s'il avoit fui l'Egypte, pour sacrifier à Dieu dans le désert. » Donc il paroît qu'aucune religion ne sauroit se rapporter à la vie active.

Mais l'Apôtre nous insinue ainsi le contraire, *Jac.*, I, 27 : « La religion pure et sans tache aux yeux de Dieu, notre Père, c'est de venir en aide aux orphelins et aux veuves dans leurs tribulations. » Or c'est là une œuvre de la vie active. Donc rien n'empêche qu'une religion ait pour objet de telles œuvres.

(Conclusion. — Comme l'état religieux a pour fin la perfection de la charité, il convient qu'il y ait des religions établies pour les œuvres de la vie active, qui se rapportent à l'amour du prochain, et qu'il y en ait pour les exercices de la vie contemplative, qui se rapportent plus spécialement à l'amour de Dieu.)

Comme nous venons de le rappeler dans le précédent article, l'état religieux tend à la perfection de la charité, et celle-ci embrasse l'amour de

les ordres religieux sembloient se multiplier d'une manière inutile ou dangereuse, Innocent III promulgua ce décret au quatrième concile de Latran, can. 13. Les expressions de ce canon sont même tellement absolues qu'elles sembloient interdire à l'avenir l'établissement d'un autre ordre religieux quelconque. Mais le sens de cette sage disposition fut interprété par la conduite de ce grand pontife lui-même et de plusieurs de ses successeurs.

---

consortio non putantur sejuncti ; » et eadem ratio videtur esse de omnibus aliis religiosis. Sed monachorum religio est instituta ad vitam contemplativam ; unde Hieronymus dicit *ad Paulinum* (Epist. XIII) : « Si cupis esse quod diceris, monachus, id est solus, quid facis in urbibus ? » et idem habetur *Extra de renuntiatione*, cap. *Nisi cùm pridem*, et *De regularibus*, cap. *Licet quibusdam*. Ergo videtur quòd omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, et nulla ad activam.

3. Præterea, vita activa ad præsens sæculum pertinet. Sed omnes religiosi sæculum deserere dicuntur; unde Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XX) : « Qui præsens sæculum deserit, et agit bona quæ valet, quasi jam Ægypto derelicta, sacrificium præbet in eremo. » Ergo videtur quòd nulla religio possit ordinari ad vitam activam.

Sed contra est, quod dicitur *Jac.*, I : « Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem hæc est, visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum. » Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio potest ordinari ad vitam activam.

(Conclusio. — Cùm religionis status ad charitatis perfectionem sit ordinatus, rectè quædam religiones ad opera vitæ activæ, quæ ad dilectionem proximi pertinent, et aliæ ad opera vitæ contemplativæ, quæ ad Dei dilectionem spectant, sunt institutæ.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), religionis status ordinatur ad perfectionem charitatis, quæ se extendit ad di-

Dieu et du prochain. Or, à l'amour de Dieu se rapporte directement la vie contemplative, qui aspire uniquement à s'occuper de Dieu; à l'amour du prochain se rapporte également d'une manière directe la vie active, puisqu'elle est consacrée au service des autres. Mais comme la charité nous fait aimer le prochain par rapport à Dieu, c'est à Dieu que reviennent les devoirs que nous remplissons envers le prochain, d'après cette parole du Sauveur *Matth.*, XXV, 40 : « Ce que vous avez fait au plus petit de mes enfants, c'est à moi que vous l'avez fait. » De là vient que ces devoirs remplis à l'égard du prochain, en tant qu'ils se rapportent à Dieu, peuvent être regardés comme des sacrifices; l'Apôtre dit *Hebr.*, ult., 16 : « N'oubliez pas d'exercer la bienfaisance et la générosité; car c'est par de telles hosties qu'on se rend Dieu favorable. » Mais comme il appartient proprement à la religion d'offrir à Dieu des sacrifices, ainsi que nous l'avons établi quest. LXXXI, art. 1 et 4, il est tout naturel qu'il y ait des religions ayant pour objet les devoirs de la vie active. Aussi dans les Collations des Pères, XIV, 4, l'abbé Nestéros établit ainsi la différence qui existe entre les divers ordres religieux : « Les uns portent toute leur attention à se tenir dans les déserts les plus reculés et à garder la pureté du cœur; les autres s'appliquent à réglementer par de sages lois des frères nombreux réunis dans la vie commune; d'autres encore aiment à exercer les devoirs de l'hospitalité. »

Je réponds aux arguments : 1° La consécration au service de Dieu n'est nullement incompatible avec les œuvres de la vie active, puisqu'on peut servir son prochain par amour pour Dieu, comme nous venons de le dire; on peut également avoir là une vie séparée, non pas dans ce sens qu'on ne converse plus avec les hommes, mais en tant qu'on s'applique d'une

---

lectionem Dei et proximi. Ad dilectionem autem Dei directè pertinet vita contemplativa, quæ soli Deo vacare desiderat; ad dilectionem autem proximi directè pertinet vita activa, quæ deservit necessitatibus proximorum. Et sicut ex charitate diligitur proximus propter Deum, ita etiam obsequium delatum in proximo, redundat in Deum, secundùm illud *Matth.*, XXV : « Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis. » Unde et hujusmodi obsequia proximis facta in quantum ad Deum referuntur, dicuntur esse sacrificia quædam, secundùm illud *Hebr.*, ult. : « Beneficentiæ et communionis nolite oblivisci; talibus enim hostiis promeretur Deus. » Et quia ad religionem propriè pertinet sacrificium Deo offerre, ut suprà habitum est (qu. 81, art. 1 et 4), consequens est quòd convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur. Unde et in *Collation. Patrum* (Collat. XIV, cap. 4), abbas Nesteros (1) distinguens diversa religionum studia, dicit : « Quidam summam intentionis suæ erga eremi secreta et cordis constituunt puritatem; quidam erga institutionem fratrum et cœnobiorum curam; quosdam *xenodochii* (id est hospitalitatis) (2) delectat obsequium. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Dei servitium et famulatus salvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis servit proximo propter Deum, sicut dictum est; in quibus etiam salvatur singularitas vitæ, non quantum ad hoc quòd homo cum hominibus non conversetur,

(1) Ut in editione Duacensi rectè refertur, non in Coloniensi *Nestorius* ineptissimè, vel in aliis oscitanter *Nestoros*.

(2) *Susceptionis* habet originalis ipse textus; græca vox autem ξενοδοχεῖον, susceptionem peregrinorum sive hospitum significat : unde per hospitalitatis nomen rectè reddidit S. Thomas, ut intelligi planiùs posset.

manière spéciale aux choses qui regardent le service de Dieu. Et quand des religieux s'adonnent aux œuvres de la vie active en vue de Dieu, il est évident que l'action dérive en eux de la contemplation des choses divines ; d'où il suit qu'ils ne sont pas entièrement privés des avantages de la vie contemplative.

2° Ce qui se dit des moines peut s'appliquer à tous les autres religieux, pour ce qui est commun à toute religion ; ainsi, pour l'obligation où ils sont tous de se consacrer entièrement au service de Dieu, d'observer les trois vœux de religion, de s'abstenir des affaires du siècle. Mais ce rapport de similitude n'existe plus dans les autres choses propres à la profession monastique et qui se rapportent spécialement à la vie contemplative. Aussi dans la Décrétale rapportée plus haut *De postul.*, n'est-il pas dit d'une manière absolue qu'il faut juger des chanoines réguliers comme des moines ; mais on ajoute : » quant aux choses précédentes, à savoir « qu'ils ne doivent pas remplir l'office d'avocat dans les causes publiques. » Et si, dans l'autre Décrétale citée, *De Statu. Monach.*, il est dit : « Les chanoines réguliers ne doivent pas être regardés comme étant d'une autre condition que les moines, » on ajoute : « Ils ont néanmoins une règle moins sévère. » D'où il suit évidemment qu'ils ne sont pas tenus à remplir toutes les obligations qui incombent aux moines (1).

3° Un homme peut être dans le siècle de deux façons, par une présence simplement corporelle, ou par les affections de son cœur. Le Seigneur dit à ses disciples : « Je vous ai choisis au milieu du monde ; » et puis il dit en parlant d'eux à son Père : « Ceux là sont dans le monde, et je viens à vous. » Ainsi donc, quoique les religieux adonnés aux œuvres de la vie active soient dans le siècle d'une manière corporelle, ils n'y sont

(1) Ce n'est donc pas seulement par la diversité des œuvres qu'ils embrassent et par celle des exercices auxquels ils sont soumis, c'est encore par le plus ou moins de rigidité dans leur règle et d'austérité dans leur genre de vie, que les ordres religieux se distinguent les uns des

---

sed quantum ad hoc quòd homo singulariter his intendat quæ ad divinum obsequium spectant. Et dum religiosi operibus vitæ activæ insistunt intuitu Dei, consequens est quòd in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur; unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

Ad secundum dicendum, quòd eadem est ratio de monachis et omnibus aliis religiosis quantum ad ea quæ sunt communia omni religioni, putà quòd totaliter se dedissent divinis obsequiis, et quòd essentialia vota religionis observent, et quòd à sæcularibus negotiis se abstineant. Sed non oportet similitudinem esse quantum ad alia quæ sunt propria monasticæ professioni, quæ specialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde et in prædicta Decretali *De postulando*, non dicitur simpliciter quòd sit idem judicium de canonicis regularibus quod de monachis, sed quantum ad suprà dicta, scilicet quòd « in forensibus causis, officio advocationis non utantur. » Et in Decretali inducta, *De statu monachorum*, postquàm præmiserat quòd « non putantur à consortio monachorum sejuncti canonici regulares, » subditur : « Regulæ tamen inserviunt laxiori. » Ex quo patet quòd non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad tertium dicendum, quòd dupliciter aliquis potest esse in sæculo : uno modo per præsentiam corporalem, alio modo per mentis affectum. Unde et discipulis suis Dominus dixit : « Ego elegi vos de mundo ; » de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens : « Hi in mundo sunt, et ego ad te venio. » Quamvis ergo religiosi qui circa opera vitæ activæ occupantur, sint in sæculo secundùm præsentiam corporalem, non tamen sunt in sæculo quantum ad mentis

pas par les affections de leur cœur; car ils s'occupent des choses extérieures uniquement pour le service de Dieu, et non pour chercher dans le monde un avantage quelconque. « Ils usent de ce monde comme n'en usant pas, » selon l'expression de l'Apôtre I. *Corinth.*, VII. Voilà pourquoi un autre apôtre, *Jac.*, I, après avoir dit : « La religion pure et sans tache, c'est de venir en aide aux orphelins et aux veuves dans leurs tribulations, » ajoute aussitôt : « et de se conserver pur de tout contact avec ce siècle; » ce qui veut dire qu'on ne doit pas laisser ses affections s'attacher aux choses temporelles.

ARTICLE III.

Une religion peut-elle avoir pour but un genre de vie guerrière?

Il paroît qu'une religion ne sauroit avoir pour but un genre de vie guerrière. 1° Toute religion se rapporte à l'état de perfection. Or la perfection de la vie chrétienne comprend cette parole du Sauveur *Matth.*, V, 39 : « Et moi je vous dis de ne point résister au mal qu'on vous fait, mais si quelqu'un vous frappe sur une joue, présentez lui-l'autre; » ce qui répugne à l'état militaire. Donc un ordre religieux ne sauroit avoir pour objet une vie guerrière.

2° Les luttes corporelles qui ont lieu sur le champ de bataille ont assurément quelque chose de plus terrible que les luttes de paroles que se livrent les avocats au barreau. Or l'office d'avocat est interdit aux religieux, d'après la Décrétale qui a été citée plus haut. Donc à plus forte raison doit-il être défendu aux religieux de faire la guerre.

3° L'état religieux est un état de pénitence, comme il a été dit dans

autres. En consacrant ainsi, en utilisant d'une manière éminente les différentes propensions, les aptitudes et les goûts si variés qu'on voit se manifester chez les hommes, ils tiennent même compte de leurs tempéraments divers. Des natures qui succomberoient aux rigueurs de la pénitence ou qui ne pourroient supporter un long et pénible travail, des santés foibles ou délicates peuvent de la sorte se consacrer avantageusement au service du Seigneur, au bonheur des hommes, au triomphe de la Religion, à la pratique ou à l'acquisition de la perfection chrétienne.

---

affectum, quia in exterioribus occupantur non quasi quærentes aliquid in mundo, sed solùm propter divinum obsequium. « Utuntur enim hoc mundo tanquam non utentes, » ut dicitur I. *ad Cor.*, VII. Unde et *Jac.*, I, postquam dictum est : « Religio munda et immaculata est visitare pupillos et viduas in tribulatione, » subditur : « Et immaculatum se custodire ab hoc sæculo, » ut scilicet affectus in rebus sæculi non detineatur.

ARTICULUS III.

Utrùm aliqua religio ordinari possit ad militandum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd nulla religio ordinari possit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad statum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ christianæ pertinet quod Dominus dicit, *Matth.*, V : « Ego dico vobis non resistere malo; sed si quis percusserit te in unam maxillam, præbe ei et alteram; » quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio potest institui ad militandum.

2. Præterea, gravior est compugnatio corporalium præliorum quàm concertationes verborum quæ in advocationibus fiunt. Sed religiosis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in Decretali, *De postulando*, suprà inducta. Ergo videtur quòd multò minùs aliqua religio possit institui ad militandum.

3. Præterea, status religionis est status pœnitentiæ, ut suprà dictum est (qu. 187, art. 6).

la question précédente, art. 5. Or le Droit Canonique interdit la guerre aux pénitents; il est dit, *Decret. De Pœnit.*, dist. 5 : « Il est tout-à-fait contraire aux règles ecclésiastiques qu'après avoir fait pénitence on retourne à la milice séculière. » Donc un ordre religieux ne sauroit convenablement être établi pour une telle milice.

4° On ne sauroit établir une religion pour une chose injuste. Or comme le dit saint Isidore *Etymol.*, XVIII, 1, « une guerre est juste quand elle est faite par ordre de l'Empereur. » Par conséquent, les religieux n'étant que des personnes privées, il paroît qu'il ne leur est pas permis de faire la guerre; et nulle religion dès lors ne doit être instituée pour cela.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Augustin à Boniface, *Epist.* CCV : « Ne vous imaginez pas qu'on ne sauroit plaire à Dieu quand on est engagé dans l'état militaire; David vivoit au milieu des armes, et il étoit saint, le Seigneur a rendu de lui un grand témoignage. » Or les religions sont justement instituées pour rendre les hommes agréables à Dieu. Donc une religion a pu convenablement être établie pour un genre de vie militaire.

(Conclusion. — Rien n'empêche qu'un ordre religieux soit établi pour la guerre, quand la guerre ne se fait pour aucun avantage temporel, mais bien pour l'honneur du culte divin, le salut public, la défense des pauvres et des opprimés.)

Comme nous l'avons dit dans l'article précédent, une religion peut avoir pour objet, non seulement les exercices de la vie contemplative, mais encore les œuvres de la vie active, pourvu qu'on s'y propose de secourir le prochain et de servir Dieu, et non d'acquérir un avantage humain. Or l'état militaire peut avoir pour objet de secourir le prochain, et non seulement les personnes privées, mais encore la nation tout entière; aussi est-il dit de Judas Machabée, I. *Machab.*, III, 2 : « Il combattoit

---

Sed pœnitentibus secundùm jura interdicitur militia; dicitur enim in Decret. *De pœnitent.*, dist. 5 : « Contrarium omnino est ecclesiasticis regulis post pœnitentiæ actionem redire ad militiam sæcularem. » Ergo nulla religio congruè institui potest ad militandum.

4. Præterea, nulla religio institui potest ad aliquid injustum. Sed, sicut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Origin.* lib. XVIII, c. 1), « justum bellum est quod ex edicto imperiali geritur. » Cùm ergo religiosi sint quædam privatæ personæ, videtur quòd non liceat eis bellum gerere; et ita ad hoc non potest institui aliqua religio.

Sed contra est, quod Augustinus dicit *ad Bonifacium* (Epist. CCV) : « Noli existimare neminem Deo placere posse qui in armis bellicis ministrat; in his etiam erat sanctus David, cui Dominus magnum testimonium perhibuit. » Sed ad hoc institutæ sunt religiones, ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem institui ad militandum.

(Conclusio. — Congruè institui ad militandum aliqua religio potest, non quidem propter aliquid mundanum, sed ad divini cultûs, vel publicæ salutis, vel pauperum et oppressorum defensionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), religio institui potest non solùm ad opera vitæ contemplativæ, sed etiam ad opera vitæ activæ, in quantum pertinent ad subventionem proximorum et obsequium Dei, non autem in quantum pertinent ad aliquid mundanum obtinendum. Potest autem officium militare ordinari ad subventionem proximorum, non solùm quantum ad privatas personas, sed etiam quantum ad totius reipublicæ defensionem; unde de Juda Machabæo, I. *Machab.*, III, di-

avec joie les combats d'Israël, et il étendit la gloire de son peuple. » La guerre peut également avoir pour but de conserver le culte divin ; et de là ces paroles prononcées par le même héros : « Nous combattons pour nos ames et nos lois ; » et Simon son frère disoit plus tard : « Vous savez quels combats mes frères et moi et toute la maison de mon père avons soutenus pour la défense de nos lois et des choses saintes. » On a donc pu convenablement établir un ordre religieux ayant pour objet une vie guerrière, non certes en vue d'un avantage mondain, mais bien pour la défense du culte divin, de la patrie, des pauvres et des opprimés, selon cette parole, *Psalm.* LXXXI, 4 : « Délivrez le pauvre, arrachez l'indigent aux mains du pécheur (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Ne point résister au mal est une expression qui peut s'entendre de deux manières : d'abord, cela peut signifier pardonner une injure personnelle, ce qui peut en effet tenir à la perfection, quand cela doit tourner au salut du prochain ; puis, supporter avec patience les injures que les autres nous font ; ce qui peut sans doute tenir à la perfection, mais ce qui peut aussi être un vice quand on a un moyen convenable de réprimer un tel désordre. Voilà pourquoi saint Ambroise dit *De offic.*, I, 7 : « La force qui consiste à défendre la patrie contre les barbares, les foibles contre les puissants, les amis contre les voleurs, est

(1) Parmi les ordres religieux et militaires qui ont paru tour-à-tour ou simultanément dans l'Eglise, les plus célèbres sont : 1° Les *chevaliers hospitaliers* institués à Jérusalem en 1099, aussitôt après la prise de la ville sainte par les croisés. Ils portèrent dans la suite le nom de *chevaliers de Rhodes* et de *chevaliers de Malte*, quand les revers des chrétiens en Orient et le sort des armes les forcèrent à se retirer successivement dans ces deux îles, qu'ils devoient à jamais illustrer par leur valeur. Leur histoire est mêlée à celle des grandes luttes que se livrèrent pendant plusieurs siècles les sectateurs de Mahomet et les défenseurs de la civilisation chrétienne. Cet ordre fut détruit en 1798 par Bonaparte, après sept cents ans d'une existence marquée par les actions les plus éclatantes et les plus glorieux services rendus à la chretienté. 2° Les *Templiers*, ainsi nommés parce que leur première maison, qui leur fut donnée par Baudoin II, roi de Jerusalem, étoit située près des restes du temple de Salomon. Cet ordre fut fondé en 1118 par Hugues des Payens, Jeoffroy de Saint-Adhémar et sept autres croisés français. L'histoire de ses combats, de ses prospérités, de sa décadence et de sa suppression est assez connue. 3° Les *chevaliers Teutoniques*, également fondés à Jérusalem, mais vers la fin de la domination chrétienne. A leur expulsion de l'Orient, ils transportèrent leur puissance, leur valeur et leur activité dans cette partie du nord de l'Europe qui est mainte-

citur quòd « præliabatur prælium Israel cum lætitia, et dilatavit populo suo gloriam. » Ordinari etiam potest ad conservationem divini cultûs ; unde ibidem subditur Judam dixisse : « Nos pugnabimus pro animabus nostris et legibus nostris ; » et infrà, XIII, dicit Simon : « Vos scitis quanta ego et fratres mei et domus patris mei fecimus pro legibus et pro sanctis prælia. » Unde convenienter potest institui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, sed propter defensionem divini cultûs et publicæ salutis, vel etiam pauperum et oppressorum, secundùm illud *Psal.* LXXXI : « Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. »

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquis potest non resistere malo dupliciter : uno modo, condonando propriam injuriam, et sic potest ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad salutem aliorum ; alio modo, tolerando patienter injurias aliorum, et hoc ad perfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, si aliquis potest convenienter injurianti resistere. Unde Ambrosius dicit in lib. *De offic.* (lib. 1, c. 27) : « Fortitudo quæ in bello tuetur à barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel à latro-

une force pleine de justice. » Le Seigneur dit bien au même endroit : « Ne redemandez pas ce qui vous appartient ; » et cependant si quelqu'un ne revendique pas ce qui appartient aux autres, y étant obligé, il pèche ; car si l'on peut honorablement donner son bien, on ne peut pas de même donner celui des autres. Donc à plus forte raison ne faut-il pas négliger ce qui appartient à Dieu ; « dissimuler les injures faites à Dieu est une grande impiété, » dit saint Jean Chrysostome, ou l'auteur de l'*œuvre inachevée* sur saint Matthieu.

2° Exercer l'office d'avocat pour un avantage terrestre, c'est ce qui répugne à toute religion ; mais il n'en est plus ainsi quand par l'ordre de son supérieur on plaide pour son monastère, comme cela est dit dans la même Décrétale, ou même pour la défense des pauvres ou des veuves. Voilà pourquoi il est dit, *Decret.*, dist. LXXXVIII, passage tiré du concile de Néocésarée : « Le saint concile décrète que nul clerc ne pourra désormais gérer des propriétés ou s'immiscer dans les affaires séculières, à moins que ce ne soit pour venir en aide aux orphelins et aux veuves. » Pareillement donc, faire la guerre pour un avantage terrestre est une chose qui répugne à toute religion, mais non de la faire pour le service de Dieu.

3° La milice séculière est, sans doute, interdite aux pénitents ; mais la milice ayant pour but le service divin est souvent, au contraire, imposée pour pénitence, comme on le voit par l'exemple de ceux à qui l'on enjoint de militer pour la défense de la terre sainte.

4° Quand un ordre religieux et militaire est établi, ce n'est pas qu'il

nant occupée par la Prusse ; c'est de là qu'ils étoient primitivement venus. Leur zèle s'exerça surtout contre les païens qui se trouvoient en grand nombre dans ces contrées. La Réforme les emporta dans son mouvement de destruction, comme tant d'autres institutions catholiques. 4° Les *chevaliers de Calatrava*, à qui Sanche III, roi de Castille, avoit confié la défense

---

nibus socios, plena est justitiæ. » Sicut etiam ibidem (1) Dominus dicit : « Quæ tua sunt ne repetas ; » et tamen si aliquis non repeteret ea quæ sunt aliorum, si ad eum pertineat, peccaret ; homo enim laudabiliter donat sua, non autem aliena. Et multò minùs ea quæ sunt Dei, non sunt negligenda, quia, ut Chrysostomus dicit *super Matth.*, « injurias Dei dissimulare, nimis est impium. »

Ad secundum dicendum, quòd exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni ; non autem si hoc aliquis exerceat secundùm dispositionem sui prælati pro monasterio suo, ut in eadem Decretali subditur, neque etiam pro defensione pauperum aut viduarum. Unde in *Decretis*, dist. 88, dicitur (ex concilio Neocæsariensi) : « Decrevit sancta synodus nullum deinceps clericum, aut possessiones conducere aut negotiis sæcularibus se immiscere, nisi propter curam pupillorum et viduarum. » Et similiter militare propter aliquid mundanum, est omni religioni contrarium, non autem militare propter obsequium Dei.

Ad tertium dicendum, quòd militia sæcularis interdicitur pœnitentibus ; sed militia quæ est propter divinum obsequium imponitur alicui in pœnitentiam, sicut patet de his quibus injungitur ut militent in subsidium terræ sanctæ.

Ad quartum dicendum, quòd religio non sic

(1) Æquivalenter, non expressè, cùm ait vers. 40 : *Qui vult tollère tunicam tuam, dimitte ei et pallium.* Sed *Luc.*, VI, vers. 30, habentur verba hic notata. Ibidem tamen illa dici supponit S. Thomas, quia dicuntur in eodem sermone Christi, quem Lucas refert paulò aliter quàm Matthæus.

lui soit permis de faire la guerre de sa propre autorité ; il doit obéir en cela à l'autorité des souverains ou à celle de l'Eglise.

ARTICLE IV.

Une religion peut-elle avoir pour objet le ministère de la prédication ou celui de la confession?

Il paroît qu'aucune religion ne sauroit être instituée pour le ministère de la prédication ou celui de la confession. 1° Il est dit dans le Droit, *Causâ* VII, quæst. 1 : « La vie des moines est caractérisée par une parole de sujétion et d'obéissance ; il ne leur appartient pas d'enseigner, de présider ou de nourrir spirituellement les autres ; » ce qui semble s'appliquer à tous les ordres religieux. Or prêcher et entendre les confessions, c'est nourrir spirituellement et instruire les autres. Donc une religion ne sauroit être instituée dans ce but.

2° Ce pourquoi une religion est établie doit éminemment être propre à l'état religieux, d'après ce qui vient d'être dit dans les deux précédents articles. Or les deux ministères dont il est ici question ne regardent pas proprement les religieux, mais plutôt les prélats. Donc une religion ne peut pas être établie pour l'exercice de ces deux ministères.

3° Il ne convient pas que le droit de prêcher et d'entendre les confessions soit donné à un trop grand nombre d'hommes. Or le nombre de ceux qui entrent dans un ordre religieux ne sauroit être limité. Donc il répugne qu'un ordre soit institué pour l'exercice de ce double ministère.

4° Les fidèles du Christ sont tenus de fournir aux prédicateurs tout ce qui leur est nécessaire pour leur subsistance, comme on le voit, I. *Cor.*, IX. Si donc le ministère de la prédication est confié à un ordre religieux

de la ville qui leur donna son nom, alors attaquée par les Maures. Ils prirent part à la lutte héroïque et séculaire que les Espagnols ont soutenue pour reconquérir leur patrie sur l'invasion musulmane. Leur existence et leur mission prirent fin en même temps que cette glorieuse conquête.

---

instituitur ad militandum, quòd religiosis propriâ auctoritate liceat bella gerere, sed solùm auctoritate principum vel Ecclesiæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliqua religio possit institui ad prædicandum vel confessiones audiendum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd nulla religio possit institui ad prædicandum vel confessiones audiendum. Dicitur enim VII, qu. 1 : « Monachorum vita subjectionis habet verbum et discipulatûs, non docendi, vel præsidendi vel pascendi alios ; » et eadem ratio esse videtur de aliis religiosis. Sed prædicare et confessiones audire, est pascere vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio potest institui.

2. Præterea, id ad quod religio instituitur, videtur esse maximè proprium religioni, ut suprà dictum est (art. 2 et 3). Sed prædicti actus non sunt proprii religiosorum, sed potiùs prælatorum. Non ergo ad hujusmodi actus potest aliqua religio institui.

3. Præterea, inconveniens videtur quòd auctoritas prædicandi et confessiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non est certus numerus eorum qui in religione aliqua recipiuntur. Ergo inconveniens est quòd aliqua religio instituatur ad actus prædictos.

4. Præterea, prædicatoribus debetur victus à fidelibus Christi, ut patet I. *ad Cor.*, IX. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc institutæ, sequitur quòd fideles

expressément établi pour cela, il s'ensuivra que les fidèles seront tenus de subvenir aux frais d'un nombre infini de personnes; ce qui leur seroit évidemment une trop lourde charge. Donc une religion ne doit pas être établie dans ce but.

5° L'institution de l'Eglise doit être conforme à l'institution faite par le Christ. Or le Christ commença par envoyer douze apôtres prêcher sa doctrine, *Luc.*, IX; puis il envoya les soixante-douze disciples, *ibid.*, X; et, comme la Glose le dit sur ce même passage, « les évêques sont les successeurs des apôtres, et les prêtres ceux des soixante-douze disciples, » les prêtres ayant charge d'ames. Donc, en dehors des évêques et des prêtres de paroisse, il ne falloit pas créer une institution qui eût pour objet le ministère de la prédication et de la confession.

Mais nous voyons le contraire dans les *Collations des Pères*, XIV, 4, où l'abbé Nestéros parlant de la diversité des ordres religieux, s'exprime ainsi : « Les uns embrassent de préférence le soin des malades; les autres se consacrent à la protection des malheureux et des opprimés; il y en a qui se livrent à l'enseignement, et il y en a qui se dévouent à l'exercice de l'aumône; tous ont compté de saints et éminents personnages, lesquels avoient été poussés par leur attrait et leur piété. » Par conséquent, s'il peut y avoir une religion établie pour avoir soin des malades, pourquoi n'y en auroit-il pas une pour l'exercice de la prédication et autres œuvres de même nature?

(Conclusion. — S'il convient éminemment qu'il y ait dans l'Eglise des ordres religieux pour se consacrer au salut des ames, il est manifeste qu'il peut y en avoir pour prêcher et entendre les confessions.)

Nous l'avons déjà dit, une religion peut évidemment être instituée pour exercer les œuvres de la vie active, en tant que ces œuvres se rapportent à l'utilité du prochain, au service de Dieu, à la conservation du culte di-

---

Christi teneantur ad exhibendum sumptus infinitis personis; quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religionum institui ad hujusmodi actus exercendos.

5. Præterea, institutio Ecclesiæ debet sequi institutionem Christi. Sed Christus primò misit ad prædicandum duodecim apostolos, ut habetur *Luc.*, IX; et postea misit septuaginta duos discipulos, ut habetur *Luc.*, X; et, sicut Glossa ibidem dicit, « Apostolorum formam tenent episcopi, septuaginta duorum discipulorum minores presbyteri, » scilicet curati. Ergo, præter episcopos et presbyteros parochiales, non debet aliqua religio institui ad prædicandum vel ad confessiones audiendum.

Sed contra est, quod in *Collation. Patrum* abbas Nesteros (Collat. XIV, cap. 4), de diversitate religionum loquens ait : « Quidam eligentes ægrotantium curam; alii intercessionem quæ pro miseris atque oppressis impenditur, exequentes; aut doctrinæ insistentes, aut eleemosynas pauperibus largientes, inter magnos atque summos viros pro affectu suo ac pietate viguerunt. » Ergo, sicut ad ægrotantium curam aliqua religio potest institui, ita etiam ad docendum populum per prædicationem, et alia hujusmodi opera.

(Conclusio. — Cùm convenientissimum sit ut ad ea explenda quæ ad animarum salutem spectant aliquæ instituantur religiones, perspicuum hinc est ad prædicandum et confessiones audiendum rectè religionem institui.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 2), convenienter religio institui potest ad opera vitæ activæ, secundùm quòd ordinantur ad utilitatem proximorum et ad obsequium Dei

lui soi[illegible] … procure le salut des
cela à [illegible] … nécessités corporelles,
… à ce qui a été dit plus
Une … aumônes spirituelles sont
… l'emporte également d'une
… nul sacrifice n'est plus
… comme nous l'avons déjà dit
… beaucoup plus grande de
… contre les fausses doctrines des
… pour la défense des fidèles, que
… les armes corporelles (1). Il est
… religions soient établies pour prê-
… qui regardent le salut des ames.
… qui agit par l'autorité d'un autre,
… ministre ou le serviteur est « un in-
… dit le Philosophe, *Polit.*, I, 3. Ainsi
… autre un autre ministère semblable sous
… de cet état de soumission et de cet
… aux religieux.

… religieux qui embrassent une vie guer-
… de leur propre autorité, mais bien
… de l'Église, ces puissances ayant seules

… qui la précédent, par rapport à l'une, c'est un … c'est un argument *a fortiori*. En effet, du mo- … œuvres de la vie active, il s'ensuit qu'elle peut … et le ministère de la confession, les plus excel- … œuvres de cette nature. De plus, si une Religion … les ennemis de la foi et même contre ceux de la … qui ait pour but de combattre contre les er- … mille fois plus dangereux que les autres. La … sans doute; elle est aussi décisive que frappante. … n'avons pas à combattre contre la chair et le sang, … spirituelles, contre les esprits qui règnent sur le

… (q. 32, …) … (XII). … armis contra er- … dæmonum, … corporalibus armis po- … convenientissimum est ad prædicandum, et ad alia hujusmodi quæ pertinent ad salutem animarum, aliquam religionem institui.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum instrumenti; minister autem est sicut « instrumentum animatum, » ut Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 3). Unde quòd aliquis auctoritate prælatorum prædicet vel alia hujusmodi faciat, non supergreditur discipulatûs vel subjectionis gradum qui competit religiosis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut religiones aliquæ instituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propriâ, sed auctoritate principum vel Ecclesiæ, quibus ex

le droit de faire la guerre, comme nous l'avons dit dans l'article précédent; de même y a-t-il des ordres religieux établis pour exercer le ministère de la prédication et celui de la confession, non de leur propre autorité, mais par l'autorité des prélats de tout grade, à qui ce droit appartient d'office. Venir donc en aide aux prélats dans un tel ministère est assurément une chose qui peut être l'objet d'un ordre religieux.

3° Les prélats n'accordent pas à tous les membres de ces ordres indifféremment le pouvoir de prêcher ou d'entendre les confessions; c'est un choix qui doit être fait par les supérieurs de ces mêmes ordres, ou bien par les prélats eux-mêmes.

4° En droit de justice le peuple fidèle n'est tenu de fournir aux frais que de ses prélats ordinaires; et voilà pourquoi ceux-ci reçoivent les dîmes, les offrandes et les autres revenus ecclésiastiques. Mais s'il est des prêtres qui consentent à remplir gratuitement les mêmes devoirs envers les fidèles, sans rien exiger d'eux avec autorité, ce ne sera pas là pour les fidèles un fardeau bien onéreux; ils peuvent néanmoins témoigner leur reconnoissance en offrant spontanément à ces religieux des secours temporels, et s'ils n'y sont pas tenus en justice, ils y sont du moins tenus par charité, mais non au point qu'il y ait « pénurie pour les uns et abondance pour les autres, » selon l'expression de l'Apôtre, I. *Cor.*, VIII. Si l'on ne trouvoit pas des prêtres qui voulussent se livrer gratuitement à ce genre de ministère, les prélats, dans le cas où ils ne pourroient y suffire, seroient obligés de se procurer des ouvriers évangéliques, et de fournir à leur subsistance.

5° Les soixante-douze disciples représentent non-seulement les prêtres

monde, au sein des ténèbres, contre les invisibles instigateurs du mal, répandus sous les cieux. » *Ephes.*, VI, 12. Dans un autre endroit saint Paul dit encore : « Nous marchons dans la chair, mais nous ne militons pas selon la chair. Les armes de notre milice ne sont pas des armes charnelles; mais elles sont puissantes selon Dieu pour la destruction des puissances ennemies et de leurs conseils; pour abaisser toute orgueilleuse pensée qui s'élève contre la science de Dieu, pour réduire en captivité toute intelligence sous l'empire du Christ; pour triompher de toute désobéissance.... »

---

officio competit, sicut dictum est (art. 3); ita etiam religiones instituuntur ad prædicandum et confessiones audiendum, non quidem auctoritate propriâ, sed auctoritate prælatorum superiorum et inferiorum, ad quos ex officio pertinet. Et ita subservire prælatis in tali ministerio, est hujusmodi religionis proprium.

Ad tertium dicendum, quòd à prælatis non conceditur talibus religiosis ut quilibet indifferenter possit prædicare vel confessiones audire, sed secundùm taxationem eorum qui hujusmodi religionibus præficiuntur, vel secundùm taxationem ipsorum prælatorum.

Ad quartum dicendum, quòd plebs fidelis non tenetur ex debito juris ad sumptus ministrandos, nisi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas et oblationes fidelium recipiunt, et alios ecclesiasticos reditus. Sed si aliqui in hujusmodi actibus gratis velint fidelibus ministrare, non potestativè ab eis sumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles; quia etiam ipsi possunt liberaliter recompensare temporalem subventionem, ad quam etsi non teneantur ex debito juris, tenentur tamen ex debito charitatis; non autem ita quòd « eis sit tribulatio, aliis autem remissio, » ut dicitur II. *Cor.*, VIII. Si tamen non invenirentur qui gratis se hujusmodi obsequiis manciparent, tenerentur ordinarii prælati, si ipsi non sufficerent, alios ad hoc idoneos quærere, quibus sumptus ipsi ministrarent.

Ad quintum dicendum, quòd formam septua-

ayant charge d'ames, mais encore tous les ecclésiastiques d'un rang inférieur, qui donnent leurs concours à l'évêque dans ses fonctions. Il n'est pas dit, en effet, que les soixante douze disciples aient été attachés par le Seigneur à telle population en particulier, mais bien qu'il les envoyoit « deux à deux devant lui dans les villes et les bourgades où il devoit lui-même venir. » Du reste, on ne sauroit contester l'utilité qu'il y avoit à donner des auxiliaires aux prélats ordinaires pour les fonctions dont il s'agit ici ; et cela, à raison de l'accroissement du peuple fidèle et de la difficulté de trouver un assez grand nombre de prêtres à distribuer dans les différentes populations (1). C'est ainsi qu'il a été nécessaire d'établir des ordres militaires, pour suppléer les princes séculiers, incapables en certains pays de résister aux infidèles.

ARTICLE V.

Peut-on établir un ordre religieux destiné à l'étude?

Il paroît qu'on ne sauroit établir un ordre religieux destiné à l'étude. 1° Le Prophète royal dit, *Psalm.* LXX, 16 : « Comme je n'ai pas connu les lettres, j'entrois dans les puissances du Seigneur; » ce que la Glose rend ainsi : « Dans la vertu du christianisme. » Or la perfection de la vertu chrétienne paroît surtout devoir être le partage des religieux. Donc il ne leur convient pas de se livrer à l'étude des lettres.

2° Ce qui est un principe de dissension ne sauroit convenir aux religieux, réunis qu'ils sont dans l'unité de la paix. Or l'étude engendre les dissen-

(1) Dans le cas même où chaque population chrétienne a ses prêtres ordinaires, spécialement chargés de cette portion du troupeau, encadrés dans la hiérarchie régulière dont l'évêque est l'ame et le chef, il est bon, il est utile, quelquefois même nécessaire que des prêtres étrangers, ceux en particulier dont le dévouement et la piété sont nourris par les exercices de la

---

ginta duorum discipulorum non solùm tenent presbyteri curati, sed quicumque alii minoris ordinis, qui episcopis in eorum officio subveniunt. Non enim legitur quòd septuaginta duodus discipulis Dominus aliquas determinatas parochias assignaret, sed quòd mittebat eos « binos ante faciem suam in omnem civitatem et locum quò erat ipse venturus. » Opportunum autem fuit ut præter ordinarios prælatos alii assumerentur ad hujusmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, et difficultatem inveniendi sufficientes personas distribuendas singulis plebibus; sicut etiam religiones ad militandum necesse fuit institui, propter defectum sæcularium principum ad resistendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS V.

Utrùm sit instituenda aliqua religio ad studendum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd non sit instituenda aliqua religio ad studendum. Dicitur enim in *Psalm.* LXX : « Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini ; » Glossa (1) : « Id est in virtutem christianam. » Sed perfectio christianæ virtutis maximè videtur ad religiosos pertinere. Ergo eorum non est studio litterarum insistere.

2. Præterea, id quod est dissensionis principium, religiosis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed studium dissensionem inducit; unde et in philosophis subse-

(1) Collateralis vetus manuscripta sub finem, sed et interlinearis nova seu impressa. Quam insinuat Augustinus cùm de virtute charitatis explicat, hæc est enim propriè virtus christiana. Cassiodorus autem : *In potentias Domini*, perinde ait esse ac *introire ad cœlestia regna.*

sions ; et de là tant de sectes parmi les philosophes ; de là encore ce que dit saint Jérôme en expliquant l'Epître à Tite : « Avant qu'à l'instigation du diable ces sortes d'études se fussent introduites dans la religion, et qu'on entendît répéter dans le peuple : Pour moi je suis à Paul, moi à Apollo, moi à Céphas. » Donc il paroît qu'on ne doit pas instituer de religion ayant pour but l'étude.

3° L'enseignement de la religion chrétienne doit différer de ce qui se pratiquoit chez les Gentils. Or chez les Gentils il y avoit des hommes qui professoient la philosophie, et parmi les séculiers il en est encore qui professent les sciences. Donc l'étude des lettres ne sauroit convenir à des religieux.

Mais saint Jérôme nous enseigne bien le contraire en écrivant à Paulin pour l'engager à s'instruire dans l'état religieux : « Apprenons sur la terre, lui dit-il, ce dont la science nous restera dans les cieux ; » puis il ajoute : « Tout ce qui sera l'objet de vos recherches, je tâcherai de le savoir avec vous. »

(Conclusion. — Il convient essentiellement qu'il y ait des ordres religieux qui se consacrent à l'état des belles lettres et des sciences.)

Suivant une distinction déjà plusieurs fois établie, une religion peut se rapporter à la vie active ou à la vie contemplative. Or, parmi les œuvres de la vie active, celles qui se rapportent directement au salut des ames, comme la prédication et autres semblables, sont de beaucoup les plus importantes. L'étude des lettres convient donc aux religieux sous

vie religieuse, y viennent faire entendre leur voix et remplir momentanément les autres fonctions du saint ministère. Des consciences criminelles et qui demeuroient sourdes aux accents d'une voix accoutumée, quoique bien souvent plus réellement éloquente, ou qui n'alloient plus recueillir de salutaires leçons, sont parfois réveillées et ramenées au bien par une voix inconnue; les ames apathiques en reçoivent également une heureuse impulsion. Mais, on le voit, ces ministres de la parole évangélique, alors même qu'ils sont religieux, ne sont que les auxiliaires du ministère régulier. Une chose ruineroit tout le bien dont ils peuvent devenir les instruments, ce seroit l'imprudence qui se laisseroit entraîner à intervertir les rôles, ou la fausse persuasion qu'on est seul capable de faire le bien parce qu'on est prédicateur extraordinaire, religieux, et religieux de tel ordre en particulier.

---

orta est diversitas sectarum ; unde et Hieronymus *super Epist. ad Tit.* dicit : « Antequam diaboli instinctu studia in religione fierent, et diceretur in populis : Ego sum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ, » etc. Ergo videtur quòd nulla religio debeat institui ad studendum.

3. Præterea, professio christianæ religionis differre debet à professione Gentilium. Sed apud Gentiles aliqui philosophiam profitebantur, et nunc etiam aliqui sæculares dicuntur aliquarum scientiarum professores. Non ergo religiosis competit studium litterarum.

Sed contra est, quòd Hieronymus in *Epist. ad Paulinum*, invitat eum ad discendum in statu monastico, dicens : « Discamus in terris, quorum nobis scientia perseveret in cœlis ; » et infrà : « Quidquid quæsieris, tecum scire conabor. »

(Conclusio. — Conveniens est ut aliquæ instituantur religiones, quæ studio bonarum artium et scientiarum vacent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1, 2 et 3), religio potest ordinari ad vitam activam et ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitæ activæ principaliora sunt illa quæ ordinantur directè ad salutem animarum, sicut prædicare et alia hujusmodi. Competit ergo studium litterarum religiosis tripliciter.

un triple rapport : premièrement, eu égard au caractère propre de la vie contemplative; l'étude des lettres peut aider à la contemplation de deux manières : d'une manière directe, d'abord, en illuminant l'intellect et secondant ainsi son essor vers les choses spirituelles. La vie contemplative, en effet, a principalement pour but la contemplation de la vérité divine, comme nous l'avons dit plus haut; et la considération de ces mêmes vérités par l'étude donne à l'homme une impulsion et une direction vers ce but. Voilà pourquoi il est dit à la louange du juste, *Psalm.* I, 2 : « Il méditera la loi du Seigneur le jour et la nuit; » et encore *Eccli.*, XXXIX, 1. « L'homme sage recherchera la sagesse des anciens et s'appliquera à l'étude des prophètes. » Puis, l'étude des lettres aide à la vie contemplative d'une manière indirecte, en écartant les dangers de la contemplation, c'est-à-dire les erreurs dans lesquelles tombent souvent ceux qui se livrent à la contemplation sans connoître les Ecritures; il nous est raconté dans les *Collations des Pères*, X, 31, que le saint abbé Sérapion tomba par simplicité dans l'erreur des Anthropomorphites, ou de ceux qui donnent à Dieu une forme humaine. Voici ce que dit saint Grégoire, *Moral.* VI, 17 : « Plusieurs voulant dépasser dans la contemplation la mesure de leur capacité, se laissent entraîner à de funestes doctrines; et, pour n'avoir pas été simplement les humbles disciples de la vérité, ils sont devenus les maîtres de l'erreur. » De là ce qui est dit, *Eccli.*, II, 3 : « J'ai résolu dans mon cœur de me soustraire à l'ivresse de la chair, pour appliquer mon esprit à l'étude de la sagesse et pour éviter toute folie. » Secondement, l'étude des lettres est nécessaire aux religieux qui ont la mission de prêcher et d'exercer d'autres ministères semblables; d'où vient que l'Apôtre dit à Tite, I, 9, en parlant des devoirs de l'évêque, qui d'office doit prêcher et enseigner : « Qu'il s'en tienne fidè-

---

Primò quidem, quantum ad id quod est proprium contemplativæ vitæ; ad quam studium litterarum dupliciter adjuvat : uno modo directè, coadjuvando ad contemplandum, illuminando scilicet intellectum. Vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad considerationem divinorum, ut suprà habitum est, in qua dirigitur homo per studium ad considerandum divina. Unde in laudem viri justi dicitur in *Psalm.* I, quòd « in lege Domini meditabitur die ac nocte; » et *Eccles.*, XXXIX, dicitur : « Sapientiam antiquorum exquiret sapiens, et in prophetis vacabit. » Alio modo, studium litterarum juvat ad contemplativam vitam indirectè, removendo contemplationis pericula, scilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant; sicut in *Collationibus Patrum* legitur (Collat. X, cap. 31), quòd abbas Serapion propter simplicitatem incidit in errorem anthropomorphitarum (1), id est eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius in VI. *Moral.* (cap. 17 vel 26), quòd « nonnulli, dum plus exquirunt contemplando quàm capiunt, usque ad perversa dogmata erumpunt; et dum veritatis discipuli esse humiliter negligunt, magistri errorum fiunt. » Et propter hoc dicitur *Eccles.*, II : « Cogitavi in corde meo abstrahere à vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad sapientiam, devitaremque stultitiam. » Secundò, necessarium est studium litterarum religiosis institutis ad prædicandum, et alia hujusmodi exercendum; unde Apostolus dicit *ad Tit.*, I, de episcopo (ad cujus officium hujusmodi actus pertinent) : « Amplectentem eum

(1) Juxta græcum ἄνθρωπος, id est homo; et μορφή, hoc est forma.

lement aux discours conformes à la vraie doctrine, afin qu'il soit en état de donner un enseignement pur et de repousser les contradicteurs. » Il ne faudroit pas répondre à cela que les apôtres ont reçu la mission de prêcher sans avoir préalablement étudié les lettres; car saint Jérôme dit, dans cette lettre à Paulin que nous avons déjà citée : « Ce que les autres acquièrent par de longs exercices et une méditation assidue de la loi du Seigneur, l'Esprit saint l'avoit intérieurement suggéré aux apôtres. » Troisièmement enfin, l'étude des lettres convient à l'état religieux sous un rapport commun à toutes les religions; c'est un remède efficace contre les tentations de la chair; et voilà pourquoi saint Jérôme dit au moine Rusticus, *Epist.*, IV : « Aimez la science des Ecritures, et vous n'aimerez pas les vices charnels. » Cette étude, en effet, détourne notre esprit des pensées dangereuses, et de plus elle mortifie la chair par l'assiduité du travail qu'elle impose, selon cette parole, *Eccli.*, XXXI, 1 : « Des veilles prolongées dans un but honorable affoiblissent la chair. » L'étude sert également à détruire en nous l'amour des richesses; et de là cette parole du Sage, *Sap.*, VII, 6 : « J'ai regardé les richesses comme un néant en comparaison de la sagesse; » et I. *Machab.*, XII, cette autre : « Nous n'avons aucun besoin de ces choses (à savoir des secours extérieurs) ayant pour notre appui les Saints Livres qui sont dans nos mains. » Cette même étude nous enseigne l'obéissance; et delà ce que dit saint Augustin dans son livre *des Travaux des moines*, cap. 17 : « Quel est donc ce désordre qui fait qu'on ne tient aucun compte de ses lectures, bien qu'on veuille toujours s'y livrer? » De tout cela il résulte évidemment qu'on peut instituer un ordre religieux pour l'étude des lettres (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce que la Glose dit en cet endroit s'ap-

(1) On voit ici parfaitement résumées, non-seulement les preuves qui démontrent qu'un ordre religieux peut avoir l'étude pour objet de son institution, mais encore les considérations qui montrent l'utilité, la nécessité même de l'étude pour tous les prêtres séculiers ou réguliers. A combien de développements, à quelles applications morales de telles considérations donneroient lieu, s'il nous étoit possible de nous y arrêter!

---

qui secundùm doctrinam est fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrina sana, et eos qui contradicunt arguere. » Nec obstat quòd apostoli absque studio litterarum ad prædicandum sunt missi, quia, ut Hieronymus dicit in *Epist. ad Paulinum* (ut suprà), « Quidquid aliis exercitatio et quotidiana in lege Dei meditatio tribuere solet, hoc illis Spiritus sanctus suggerebat. » Tertiò, studium litterarum religioni congruit quantum ad id quod est omni religioni commune; valet enim ad vitandum carnis lasciviam : unde et Hieronymus dicit *ad Rusticum monachum* (Epist. IV) : « Ama scientiam Scripturarum, et carnis vitia non amabis. » Avertit enim animum à cogitatione lasciviæ, et carnem macerat propter studii laborem, secundùm illud *Eccles.*, XXXI : « Vigilia honestatis tabefaciet carnes. » Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum; unde *Sap.*, VII, dicitur : « Divitias nihil esse duxi in comparatione illius; » et I. *Machab.*, XII, dicitur : « Nos autem nullo horum indiguimus (scilicet exteriorum subsidiorum), habentes solatio sanctos libros qui sunt in manibus nostris. » Valet etiam ad obedientiæ documentum; unde Augustinus dicit in lib. *De oper. monachor.* (cap. 17) : « Quæ est ista perversitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? » Et ideo manifestum est quòd congruè potest institui religio ad studium litterarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa ibi exponit illud de littera veteris legis, de qu

plique à la lettre même de l'ancienne loi, dont l'Apôtre dit II. *Cor.*, III, 6 : « La lettre tue. » Ainsi, ne point connoître les lettres signifie tout simplement en cet endroit, ne pas approuver la circoncision matérielle et les autres observances de même nature.

2° L'étude a sans doute pour objet l'acquisition de la science, et la science enfle quand elle n'est pas accompagnée de la charité; il n'est donc pas étonnant qu'elle engendre les dissensions, puisqu'il est dit, *Prov.*, XIII, 10: « Entre les orgueilleux il y a toujours des querelles. » Mais unie à la charité, la science édifie et produit la concorde; aussi l'Apôtre ayant dit I *Cor.*, I, 5 : « Vous êtes devenus riches en toute parole et en toute science, » ajoute aussitôt : « Dites tous la même chose, et qu'il n'y ait pas de divisions entre vous. » Le passage de saint Jérôme cité dans l'argument ne parle pas de l'étude des lettres, mais du zèle amer des dissensions, introduites dans la religion chrétienne par les hérétiques et les schismatiques.

3° Les Philosophes professoient uniquement le goût de l'étude pour les sciences humaines. Mais les religieux doivent principalement s'appliquer à l'étude de ce qui se rapporte à cette doctrine que l'Apôtre appelle « doctrine selon la piété, » *Tit.*, I. Il n'appartient pas aux religieux de s'appliquer à un autre genre de doctrine; leur vie tout entière est consacrée au service divin, et ne sauroit par là même avoir pour but une autre doctrine, si ce n'est en tant qu'elle se rapporte à la doctrine sacrée. Voici ce que dit saint Augustin vers la fin de son Traité sur la musique : « Pour nous, persuadés que nous ne devons pas perdre de vue ceux que les hérétiques séduisent par la vaine promesse d'une instruction ou d'une science nouvelle, nous avançons lentement dans cette voie par le soin même que nous mettons à l'étudier. Et nous n'oserions pas même y marcher si nous n'avions devant les yeux les exemples d'un grand nombre de docteurs, fils pieux de l'Eglise catholique, notre mère bien-aimée, qui ont cru devoir réfuter les fausses doctrines de l'hérésie. »

Apostolus dicit, II. *ad Cor.*, III : « Littera occidit. » Unde, « non cognoscere litteraturam, » est non approbare litteralem circumcisionem, et cæteras carnales observantias.

Ad secundum dicendum, quòd studium ad scientiam ordinatur; quæ sine charitate inflat, et per consequens dissensiones facit, secundùm illud *Proverb.*, XIII : « Inter superbos semper sunt jurgia. » Sed cum charitate ædificat, et concordiam parit; unde I. *ad Cor.*, I, Apostolus cùm dixisset : « Divites facti estis in omni verbo et in omni scientia, » postmodum subdit : « Idipsum dicatis omnes, et non sint in vobis schismata. » Hieronymus tamen non loquitur ibi de litterarum studiis, sed de studiis dissensionum, quæ per hæreticos et schismaticos intraverunt in religionem christianam.

Ad tertium dicendum, quòd philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad sæculares doctrinas. Sed religiosis competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad doctrinam « quæ secundùm pietatem est, » ut dicitur *ad Tit.*, I. Aliis autem doctrinis intendere, non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit in fine *Music.* : « Nos, dum negligendos esse non existimamus quos hæretici notionis et scientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardiùs incedimus consideratione ipsarum viarum. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiæ catholicæ matris optimæ filios, eadem refellendorum hæreticorum necessitate, fecisse videremus. »

ARTICLE VI.

Une religion consacrée aux exercices de la vie contemplative est-elle supérieure à celle qui s'applique aux œuvres de la vie active?

Il paroît qu'une religion consacrée aux exercices de la vie contemplative n'est pas supérieure à celle qui s'applique aux œuvres de la vie active. 1° Il est dit, *Extra. de regular. et trans.*, cap. *licet*, formulée par Innocent III : « Comme un bien plus grand doit toujours être préféré à un bien moindre, un bien commun doit l'être aussi à un bien particulier; en pareil cas c'est donc avec raison qu'on préfère l'enseignement au silence, la sollicitude à la contemplation, le travail au repos. » Mais une religion est d'autant meilleure qu'elle a pour objet une plus grand bien. Donc il paroît que les religions qui ont pour objet la vie active sont supérieures à celles qui s'adonnent à la vie contemplative.

2° Toute religion a pour but la perfection de la charité, comme il a été dit plusieurs fois. Or, sur cette parole, *Hebr.*, XII : « Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang, » la Glose dit : « Il n'y a pas sur la terre de dilection plus parfaite que celle à laquelle les martyrs sont parvenus, eux qui ont combattu contre le péché jusqu'à l'effusion du sang. » Mais combattre jusqu'à l'effusion du sang appartient évidemment aux religions qui embrassent une vie militaire, et qui rentrent par là même éminemment dans la vie active. Donc il paroît que ces sortes de religions ont réellement la supériorité.

3° Une religion est d'autant plus parfaite qu'elle est plus rigoureuse. Or rien n'empêche qu'une religion ayant pour objet la vie active ne soit d'une observance plus rigoureuse que celles qui ont pour objet la vie contemplative. Donc elle leur sera supérieure.

Mais le Seigneur lui-même nous montre le contraire, en déclarant que

---

ARTICULUS VI.

Utrùm religio quæ vacat vitæ contemplativæ sit potior eâ quæ vacat operibus vitæ activæ.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd religio quæ vacat vitæ contemplativæ, non sit potior eâ quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim *Extra de regularibus et transeuntibus ad religionem*, cap. *Licet* (ex Innocentio III) : « Sicut majus bonum minori bono præponitur, ita communis utilitas speciali utilitati præfertur; et in hoc casu rectè præponitur doctrina silentio, sollicitudo contemplationi, et labor quieti. » Sed religio est melior quæ ad majus bonum ordinatur. Ergo videtur quòd religiones quæ ordinantur ad vitam activam, sint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea, omnis religio ordinatur ad perfectionem charitatis, ut suprà habitum est (art. 1 et 2). Sed super illud *ad Hebr.*, XII : « Nondum usque ad sanguinem restitistis, » dicit Glossa : « Perfectior in hac vita dilectio nulla est eâ ad quam sancti martyres pervenerunt, qui contra peccatum usque ad sanguinem certarunt. » Certare autem usque ad sanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quòd hujusmodi religiones sint potissimæ.

3. Præterea, tantò videtur esse aliqua religio perfectior, quantò est arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas esse arctioris observantiæ, quàm sint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo sunt potiores.

Sed contra est, quod Dominus *Luc.*, X. dicit

la part de Marie est la meilleure, *Luc.*, X; car Marie est l'image de la vie contemplative.

(CONCLUSION. — Absolument parlant, une religion ayant pour objet la vie contemplative est supérieure à celle qui a pour objet la vie active.)

Comme nous l'avons dit plus haut art. 1, la différence des religions entre elles s'établit principalement par les diverses fins qu'elles se proposent et, secondairement, par la différence de leurs exercices. Or, une chose ne peut être dite supérieure à une autre que dans ce qui constitue une différence entre elles; d'où il suit que la supériorité d'une religion sur une autre doit s'établir graduellement et par la considération de la fin et par celle des exercices. La comparaison sous ce double rapport présente néanmoins une différence notable : la comparaison que l'on fait au point de vue de la fin est absolue, par la raison que la fin est voulue pour elle-même; et la comparaison qui porte sur les exercices est seulement relative, puisque l'exercice n'est pas voulu pour lui-même, mais pour la fin. C'est pourquoi on doit préférer la religion qui se rapporte à une fin absolument meilleure, soit parce qu'il y a là un plus grand bien, soit parce qu'elle se rapporte à un plus grand nombre de biens. Mais si la fin est la même, on examine, comme principe secondaire de prééminence, non pas précisément le nombre des exercices, mais leur rapport et leur exacte proportion avec la fin. Voilà pourquoi, dans les *Collations des Pères*. II, 2, il est dit que saint Antoine, en comparant entre elles les vertus nécessaires aux moines, plaça la discrétion, qui règle et modère toutes choses, au-dessus des jeûnes, des veilles et de toutes les autres observances de même nature. Disons donc qu'il y a deux sortes d'œuvres dans la vie active : les unes qui dérivent de la plénitude de la contemplation, comme la prédication et l'enseignement; ce qui fait dire à saint Grégoire, *Super Ezech.*, Homil. V : « C'est des hommes parfaits sortant

---

« optimam partem esse Mariæ, » per quam vita contemplativa significatur.

(CONCLUSIO. — Potior est religio quæ ad vitam contemplativam ordinatur, quàm quæ ad activam simpliciter.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est art. 1, differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, secundariò autem ex parte exercitii. Et, quia non potest aliquid dici altero potius, nisi secundum id in quo ab eo differt, ideo excellentia unius religionis super aliam principaliter quidem attenditur secundum religionis finem, secundariò autem secundum exercitium. Diversimodè tamen utraque comparatio attenditur : Nam comparatio quæ est secundum finem, est absoluta, eo quòd finis propter se quæritur; comparatio autem quæ est secundum exercitium, est respectiva, quia exercitium non quæritur propter se, sed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur, quæ ordinatur ad finem absolutè potiorem, vel quia est majus bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si verò sit finis idem, secundariò attenditur præeminentia religionis, non secundum quantitatem exercitii, sed secundum proportionem ejus ad finem intentum. Unde et in *Collationibus Patrum* (Collat. II, cap. 2), introducitur sententia beati Antonii, qui prætulit discretionem per quam aliquis omnia moderatur, et jejuniis, et vigiliis, et omnibus hujusmodi observantiis. Sic ergo dicendum est, quòd opus vitæ activæ est duplex : unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et prædicatio; unde et Gregorius dicit in V, Homilia *super Ezech.*, quòd « de perfectis viris post

de la contemplation qu'il est dit *Psalm.* CXLIV, 7 : Ils laisseront déborder le souvenir de vos douceurs. » Et voilà ce qui est préféré à la simple contemplation. De même, en effet, qu'il est plus beau d'illuminer que de briller seulement, il l'est également plus de transmettre aux autres le fruit de sa contemplation que de se renfermer dans la contemplation elle-même (1). Les autres œuvres de la vie active sont celles qui consistent entièrement dans les occupations extérieures ; ainsi, donner l'aumône, exercer l'hospitalité, et autres œuvres du même genre, inférieures par elles-mêmes à celles de la contemplation, mais non dans un cas de nécessité, comme il résulte clairement de ce que nous avons dit, qu. CLXXXII, art. 1. Nous concluons de là que parmi les ordres religieux ceux qui ont pour objet l'enseignement et la prédication tiennent le plus haut rang, et se rapprochent le plus de la perfection des évêques ; car, comme en toutes choses, on peut encore dire ici avec saint Denis, *De divin. Nom.* cap. 7 : « Ce qu'il y a de plus humble dans les premiers, tient à ce qu'il y a de plus élevé dans les seconds. » Puis viennent les ordres religieux qui ont la contemplation pour objet ; et, en troisième lieu, ceux qui s'appliquent aux occupations extérieures. Mais dans chacun de ces trois rangs on peut établir des degrés de prééminence, selon qu'un ordre religieux embrasse un acte plus élevé dans un même genre d'actes. Ainsi, parmi les œuvres de la vie active, racheter les captifs est une chose plus parfaite que d'exercer l'hospitalité ; et, parmi celles de la vie contemplative, l'oraison l'emporte sur la lecture. La prééminence peut encore avoir lieu en ce qu'un ordre embrasse plus d'œuvres qu'un autre, ou bien en

(1) Il reste néanmoins que, même dans cette circonstance, la contemplation est ce qu'il y a de plus éminent. Par la contemplation le prêtre s'élève à Dieu ; par la prédication et l'enseignement il redescend vers les hommes. Par la contemplation il va puiser à la source éternelle de la lumière et de la vie ; par la prédication et l'enseignement il fait rayonner sur le monde les feux divins dont il s'est imprégné. La contemplation est donc le principe, l'ame et l'aliment de son sublime ministère. Nous savons ce que devient un enseignement, une prédication même qui sont dénués d'une semblable nourriture. L'enseignement demeure sans consistance et sans garantie, la prédication est frappée de stérilité. Que d'hommes aujourd'hui qui souriroient de pitié à la seule idée d'une pieuse méditation, qui n'ont ni morale ni foi,

---

contemplationem suam redeuntibus, » dicitur *Psalm.* XLVI : « Memoriam suavitatis tuæ eructabunt. » Et hoc præfertur simplici contemplationi. Sicut enim majus est illuminare, quàm lucere solùm ; ita majus est contemplata aliis tradere, quàm solum contemplari. Aliud autem opus est activæ vitæ, quod totaliter consistit in occupatione exteriori ; sicut eleemosynas dare, hospites recipere, et alia hujusmodi, quæ sunt minora operibus contemplationis, nisi fortè in casu necessitatis, ut ex suprà dictis patet (qu. 182, art. 1). Sic ergo, summum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum et prædicandum, quæ et propinquissimæ sunt perfectioni episcoporum ; sicut et in aliis rebus, « fines primorum conjunguntur principiis secundorum, » ut Dionysius dicit in VII. cap. *De div. Nomin.* Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. Tertius est earum quæ occupantur circa exteriores actiones. In singulis autem horum graduum potest attendi præeminentia, secundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere ; sicut inter opera activæ vitæ potius est redimere captivos, quàm recipere hospites ; et in operibus vitæ contemplativæ potior est oratio quàm lectio. Potest etiam attendi præeminentia, si una earum si

ce que ses statuts conduisent plus sûrement et plus directement au but qu'on s'est proposé.

Je réponds aux arguments : 1° La décrétale citée parle de la vie active en tant que celle-ci s'applique à procurer le salut des âmes.

2° Les ordres militaires sont plutôt établis pour verser le sang des ennemis que pour répandre leur propre sang, ce qui est le propre du martyre. Rien n'empêche néanmoins que ces religieux ne puissent quelquefois être martyrs, et s'élever par là au-dessus des autres religieux; tout comme les œuvres de la vie active peuvent en certains cas s'élever au-dessus de celles de la vie contemplative.

3° Ce n'est pas principalement par la rigidité des observances qu'on doit estimer une religion, comme le disoit le bienheureux saint Antoine; et le Prophète ne dit-il pas, *Isa.*, LVIII, 5 : « Le jeûne que je demande consiste-t-il donc à ce qu'un homme afflige son ame tout le jour? » Cette observance est nécessaire néanmoins en religion, pour dompter et soumettre la chair; mais si elle manquoit de discrétion, les religieux courroient le risque d'en être accablés, comme l'observe encore saint Antoine. Une religion n'est donc pas supérieure à une autre parce qu'elle aura des observances plus rigoureuses, mais bien parce que ses observances seront dirigées avec plus de discernement et de sagesse vers le but qu'on poursuit; ainsi la mortification de la chair, par les privations dans le manger et le boire, c'est-à-dire par une sorte de faim et de soif, est un moyen plus efficace pour sauvegarder la continence, que la soustraction des habits ou la patience à endurer le froid, et même que le travail corporel.

qui ont oublié l'idiome sacré de la prière, sont néanmoins investis, mais par les puissances humaines, de la haute magistrature de l'enseignement! On sait aussi ce qu'ils enseignent; et notre époque a déjà goûté les fruits amers de leurs leçons!

---

plura horum ordinetur quàm alia, vel si convenientiora statuta habeat ad finem propositum consequendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad salutem animarum (1).

Ad secundum dicendum, quod religiones quæ instituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant sanguinem hostium, quàm ad hoc quod eorum sanguis effundatur; quod propriè martyribus competit. Nihil tamen prohibet hujusmodi religiosos in aliquo casu meritum martyrii consequi, et secundum hoc præferri aliis religiosis; sicut et opera activa interdum in aliquo casu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quòd arctitudo observantiarum non est illud quod præcipuè in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit; et *Isai.*, LVIII, dicitur : « Numquid tale est jejunium quod elegi, per diem affligere hominem animam suam? » Assumitur tamen in religione ut necessaria ad carnis macerationem; quæ si sine discretione sit, periculum deficiendi habet annexum, sicut beatus Antonius dicit. Et ideo non est potior religio ex hoc quòd habet arctiores observantias, sed ex hoc quòd ex majori discretione eas habet ordinatas ad finem religionis; sicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abstinentiam cibi et potus (quæ pertinent ad famem et sitim) quam per subtractionem vestium (quæ pertinent ad frigus et nuditatem), et quam per corporalem laborem.

(1) Neque hanc appendicem quam proponebat argumentum, applicat vitæ religiosæ vel monasticæ, quamvis illius præcipua fuerit occasio, sed officio episcopali cujus exemplum inter-

ARTICLE VII.

Les possessions communes diminuent-elles la perfection d'une religion?

Il paroît que les possessions communes ont pour effet d'amoindrir la perfection d'une religion. 1° On connoît cette parole du Sauveur *Matth.*, XIX, 21 : « Si vous voulez être parfait, allez, vendez tout ce que vous avez, et donnez-le aux pauvres ; » d'où il ressort évidemment que le renoncement aux richesses mondaines se rattache à la perfection de la vie chrétienne. Or ceux qui possèdent quelque chose en commun n'ont pas tout-à-fait renoncé aux richesses mondaines. Donc il ne paroît pas qu'ils atteignent entièrement à la perfection de la vie chrétienne.

2° La perfection indiquée par les conseils veut qu'un homme soit exempt des sollicitudes du siècle ; et c'est ce que l'Apôtre dit dans ses conseils concernant la virginité, I. *Cor.*, VII, 32 : « Je veux que vous soyez sans sollicitude. » Or la sollicitude de la vie présente fait qu'on réserve quelque chose pour l'avenir ; et c'est une telle sollicitude que le Seigneur défend dans l'Evangile *Matth.*, VI, 34 : « Ne soyez pas en sollicitude pour le lendemain. » On ne sauroit donc posséder quelque chose en commun sans que la perfection de la vie chrétienne en soit amoindrie.

3° Les biens communs appartiennent en quelque sorte à chacun de ceux qui forment la communauté ; et de là ce que dit saint Jérôme dans sa lettre à Héliodore, en parlant de certains moines : « Ils sont plus riches dans le monastère qu'ils ne l'étoient dans le siècle ; devenus disciples d'un Dieu pauvre, ils possèdent plus de biens qu'ils n'en avoient sous l'empire du diable, ce roi des richesses terrestres ; leur opulence fait la douleur de l'Eglise, après qu'ils n'avoient été que des mendiants au service du monde. » Or posséder un bien en propre est une chose incompatible avec la per-

---

ARTICULUS VII.

Utrùm habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus *Matth.*, XIX : « Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus ; » ex quo patet quòd carere mundanis divitiis, pertineat ad perfectionem Christianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non curent divitiis mundanis. Ergo videtur quòd non attingant omnino ad perfectionem Christianæ vitæ.

2. Præterea, ad perfectionem consiliorum pertinet ut homo mundana sollicitudine careat ; unde et Apostolus I. *ad Cor.*, VII, dans consilium de virginitate dicit : « Volo vos sine sollicitudine esse. » Sed ad sollicitudinem præsentis vitæ pertinet, quòd aliqui reservent sibi aliquid in futurum ; quam quidem sollicitudinem Dominus discipulis prohibet *Matth.*, VI, dicens : « Nolite solliciti esse in crastinum. » Ergo videtur quòd habere aliquid in communi diminuat perfectionem Christianæ vitæ.

3. Præterea, divitiæ communes quodammodo pertinent ad singulos qui sunt in communitate ; unde Hieronymus *ad Heliod.*, episcopum dicit de quibusdam : « Sunt ditiores monachi, quàm fuerant sæculares ; possident opes sub Christo paupere, quas sub locuplete diabolo non habuerunt ; suspirat eos Ecclesia divites, quos tenuit mundus ante mendicos. » Sed quòd aliquis habeat divitias proprias, derogat perfec-

serit ad ostendendum quando deseri possit vel non : unde mox infert quòd *quando episcopus potest præesse pariter et prodesse, non debet cedendi licentiam postulare nec obtinere.*

fection religieuse. Donc posséder quelque chose en commun ne sauroit non plus se concilier avec la même perfection.

4° Saint Grégoire, dans ses Dialogues, III, raconte ceci d'un homme d'une grande sainteté nommé Isaac : « Comme ses disciples lui insinuoient doucement de ne pas refuser les propriétés qui lui étoient offertes pour l'usage du monastère, gardien jaloux de sa pauvreté, Isaac leur répondoit avec une inébranlable fermeté : Le moine qui cherche à posséder quelque chose sur la terre n'est pas un véritable moine. » Ce qu'il faut certainement entendre même des possessions communes, puisque ce sont celles-là qui lui étoient offertes pour l'usage du monastère. Donc il paroît qu'on ne sauroit posséder quelque chose en commun sans que la perfection religieuse en soit altérée.

5° Le Seigneur transmet à ses disciples la forme de la perfection religieuse quand il leur dit *Matth.*, X, 9 : « N'ayez ni or, ni argent, ni monnaie dans votre bourse, ni un sac pour les voyages. » Paroles qui, au sentiment de saint Jérôme, condamnent ces philosophes que le peuple appeloit « porteurs de sac et de bâton, » et qui, « tout en méprisant le monde et foulant toutes choses à leurs pieds, portoient avec eux leurs provisions. » Donc il paroît que des provisions quelconques, communes ou particulières, ont pour effet de diminuer la perfection religieuse.

Mais saint Prosper enseigne ainsi le contraire dans son livre de la vie contemplative, II, 9, et cette sentence est rapportée, *Causâ* XII, quæst. 1 : « Nous voyons assez clairement par là, d'un côté, que la perfection nous fait un devoir de ne rien posséder en propre, et, de l'autre, que sans préjudice pour la perfection, l'Eglise peut avoir des ressources assurées, » lesquelles forment évidemment un bien commun.

(Conclusion. — Il répugne à la perfection religieuse de posséder en propre des richesses ou des revenus quelconques, mais non de posséder en commun les biens nécessaires à la vie.)

---

tioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quòd aliquid in communi habeatur.

4. Præterea, Gregorius in III. *Dialogor.*, narrat de quodam sanctissimo viro Isaac, quòd « cùm ei discipuli humiliter innuerunt ut pro usu monasterii possessiones quæ offerebantur acciperet; ille sollicitus suæ paupertatis custos, fortem sententiam tenebat dicens : Monachus qui in terra possessiones quærit, monachus non est. » Quod intelligitur de communibus possessionibus, quæ pro communi usu monasterii ei offerebantur. Ergo videtur quòd habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Præterea, Dominus perfectionem religionis discipulis tradens *Matth.*, X, dicit : « Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris, non peram in via ; » per quod, ut Hieronymus dicit, arguit Philosophos qui vulgo appellantur *Bactroperatæ*, qui quasi « contemptores sæculi, et omnia pro nihilo ducentes, cellarium secum vehebant. » Ergo videtur quòd reservare aliquid sive in proprio, sive in communi, diminuat perfectionem religionis.

Sed contra est, quòd Prosperus dicit in lib. *De vita contemplativa* (lib. 2, cap. 9), ut habetur 12, qu. 1 : « Satis ostenditur et propria debere propter perfectionem contemni, et sine impedimento perfectionis, posse Ecclesiæ facultates (quæ sunt profectò communes) possideri. »

(Conclusio.—Perfectioni religionis repugnat divitias vel facultates proprias habere, non autem eas in communi ad necessarios vitæ usus possidere.)

Comme nous l'avons dit plus haut, quest. CLXXXIV, art. 3 et quest. CLXXXV, art. 6, la perfection ne consiste pas essentiellement dans la pauvreté, elle consiste à suivre Jésus-Christ, d'après ce que dit saint Jérôme dans son commentaire de saint Matthieu : «Comme il ne suffit pas de tout abandonner, Pierre ajoute ce qui exprime la perfection, en disant : *Et nous vous avons suivi.* » La pauvreté est seulement un moyen et une sorte d'exercice pour parvenir à la perfection ; et de là ce que dit le saint abbé Moïse, dans les *Collations des Pères*, I, 8 : « Les jeûnes, les veilles, la méditation des Ecritures, la nudité et la privation de tous les biens de ce monde, ce n'est pas la perfection, c'est la voie pour y parvenir. » Or la privation de tous les biens de ce monde, ou bien la pauvreté, est un instrument de perfection dans ce sens qu'en nous délivrant des richesses, elle ôte à la charité trois principaux obstacles. Le premier est la sollicitude que les richesses entraînent avec elles ; et de là ce que le Seigneur nous dit dans l'Evangile *Matth.*, XIII, 22 : « La semence tombée au milieu des épines, c'est celui qui entend la parole de Dieu, puis viennent la sollicitude du siècle et les illusions des richesses, qui étouffent la parole dans son cœur. » Le second obstacle c'est l'amour de ces mêmes richesses, amour qui croît à mesure qu'elles augmentent ; ce qui fait dire à saint Jérôme, toujours dans son commentaire sur saint Matthieu : « Comme il est difficile de se détacher des richesses qu'on possède, le Seigneur ne dit pas qu'il est impossible au riche d'entrer dans le royaume des cieux, mais seulement qu'il est difficile. » Le troisième obstacle consiste dans l'enflure ou la vaine gloire, qui provient ordinairement des richesses, selon cette parole, *Psalm.* XLVIII, 7 : « Eux qui se confient dans leur force, et se glorifient dans la multitude de leurs biens. » De ces trois choses, la première ne sauroit être entièrement séparée des richesses, qu'elles soient petites ou grandes ; car il faut toujours que l'homme soit

---

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est (qu. 184, art. 3, et qu. 185, art. 6), perfectio non consistit essentialiter in paupertate, sed in Christi sequela, secundum illud Hieronymi *super Matth.* (cap. 19) : « Quia non sufficit tantum relinquere, jungit Petrus quod perfectum est, » scilicet « secuti sumus. » Paupertas autem est sicut instrumentum vel exercitium perveniendi ad perfectionem ; unde in Collationibus Patrum Abbas Moyses dicit, « jejunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas ac privatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt. » Est autem privatio omnium facultatum, sive paupertas, perfectionis instrumentum, in quantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam charitatis impedimenta. Quæ sunt præcipuè tria : Quorum primum est sollicitudo quam secum divitiæ afferunt ; unde Dominus dicit *Matth.*, XIII : « Quod autem seminatum est in spinis, hic est qui verbum Dei audit, et sollicitudo sæculi istius et fallacia divitiarum suffocat verbum. » Secundum autem est divitiarum amor, qui ex divitiis possessis augetur ; unde et Hieronymus dicit *super Matth.*, quòd quia divitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus (*Matth.*, XIX), impossibile est divitem intrare in regnum cœlorum, sed difficile. » Tertium autem est inanis gloria, vel elatio, quæ ex divitiis nascitur, secundum illud *Psalm.* XLVIII : « Qui confidunt in virtute sua, et in multitudine divitiarum suarum gloriantur. » Horum ergo trium primum à divitiis separari non potest totaliter, sive sint magnæ sive parvæ ; necesse est enim hominem aliqualiter sollicitari de acquirendis vel conservandis

quelque peu en sollicitude pour l'acquisition ou la conservation des biens extérieurs. Mais si ces biens extérieurs ne sont recherchés ou possédés qu'en petite quantité, autant qu'il en faut pour une modeste existence, une telle sollicitude ne sauroit être un grand obstacle pour l'homme. D'où il suit qu'elle ne répugne pas à la perfection de la vie chrétienne; car, comme nous l'avons vu, le Seigneur ne condamne pas toute sollicitude, il condamne seulement la sollicitude superflue et nuisible; aussi, sur cette parole *Matth.*, VI : « Ne soyez pas en sollicitude pour votre vie au sujet du manger, » saint Augustin dit : « Il ne faudroit pas entendre par là qu'il est défendu de se procurer ces choses dans les limites du nécessaire; le Sauveur nous dit seulement que ce n'est pas là ce qu'il faut envisager ni se proposer dans les travaux qu'on entreprend pour la prédication de l'Evangile (1). » Mais l'abondance des richesses entraîne des sollicitudes non moins abondantes, par lesquelles le cœur de l'homme est détourné et empêché de se donner entièrement au service de Dieu. Quant aux deux autres obstacles que la même cause élève contre la charité, à savoir l'amour des richesses et l'enflure ou l'orgueil qu'elles inspirent, ils supposent évidemment des richesses considérables. Du reste, que les richesses soient grandes ou médiocres, il faut établir une grande différence entre celles qu'on possède en propre et celles qu'on possède en commun : les sollicitudes qu'entraînent les richesses particulières, se rapportent à l'amour temporel et intéressé qu'on a pour soi; tandis que la sollicitude qu'on déploie pour un bien commun, tient à l'amour de la charité, puisque cette vertu ne recherche pas son bien propre, mais plutôt

(1) Saint Augustin développe ainsi cette pensée, qu'on peut regarder comme le vrai fondement de cette thèse : « Il est de toute évidence que, d'après la parole du Sauveur, nous ne devons ni aimer ni désirer ces biens à tel point ou d'une telle manière qu'ils soient le but ultérieur de notre action quand nous faisons une action bonne. Mais ces biens sont néanmoins déclarés nécessaires. La différence entre le bien auquel il faut aspirer et celui dont on doit seulement user, le divin Maître la signale par ces mots : Cherchez d'abord le royaume de

---

exterioribus rebus. Sed si res exteriores non quærantur vel habeantur, nisi in modica quantitate, quantum sufficiunt ad simplicem victum, talis sollicitudo non multum impedit hominem. Unde nec perfectioni repugnat Christianæ vitæ; non enim omnis sollicitudo à Domino interdicitur, sed superflua et nociva; unde super illud *Matth.*, VI : « Ne solliciti sitis animæ vestræ quid manducetis, » dicit Augustinus in lib. *De sermone Domini in monte*, etc. : « Non hoc dicit, ut ista non procurentur quantum necessitatis est; sed ut non ista intueantur, et propter ista faciant, quidquid in Evangelii prædicatione facere jubentur (1). » Sed abundans divitiarum possessio abundantiorem sollicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum distrahitur et impeditur, ne totaliter feratur in Dei obsequium. Alia verò duo, scilicet amor divitiarum, et elatio seu gloriatio de divitiis, non consequuntur nisi abundantes divitias. Differt tamen circa hoc, utrum divitiæ abundantes vel moderatæ in proprio vel in communi habeantur; nam sollicitudo quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis se temporaliter amat; sed sollicitudo quæ adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem charitatis, quæ non quærit quæ sua sunt, sed communibus

(1) Æquivalenter quidem suprà, locis deinceps indicandis, non tamen sub his verbis expressè, quæ potiùs ex lib. *De opere* seu *operibus Monachorum*, cap. 26, sic desumpta sunt, et ex eodem libro in *Catena aurea* referuntur, *Matth.*, VI.

le bien de tous. Or comme toute religion a pour but la perfection de la charité, perfection qui consiste dans l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, il est évident que posséder quelque chose en propre est un obstacle à la perfection religieuse ; mais la sollicitude dont un bien commun est l'objet peut rentrer dans la charité, quoiqu'il y ait dans cette vertu des degrés auxquels une telle sollicitude peut nous empêcher de parvenir, comme, par exemple, la contemplation des choses divines et l'instruction à donner au prochain (1). Il suit clairement de là que la trop grande abondance des richesses communes, meubles ou immeubles, est un obstacle à la perfection, bien qu'elle ne l'empêche pas absolument. Mais qu'une communauté possède en biens meubles ou immeubles, ce qui est nécessaire pour une modeste existence, on ne sauroit y voir un obstacle à la perfection, en considérant la pauvreté dans ses rapports avec la fin commune à toute religion, fin qui consiste dans la consécration de l'homme au service de Dieu. Si l'on considère néanmoins la pauvreté par rapport à la fin spéciale de telle religion en particulier, il se peut qu'elle doive être plus ou moins absolue, selon le but de cette religion elle-même. Ainsi donc, une religion sera d'autant plus parfaite sous le rapport de la pauvreté, que chez elle la pauvreté sera mieux proportionnée à la fin que cette religion se propose. En effet il est évident que pour exercer les œuvres extérieures et corporelles de la vie active, l'homme a besoin de posséder des ressources matérielles, tandis qu'il lui en faut peu pour se livrer aux exercices de la vie contemplative ; ce à quoi se rapporte cette remarque du Philosophe *Ethic.*, X, 8 : « Pour l'action,

Dieu, et toutes ces choses vous seront données par surcroît. Le royaume de Dieu, voilà donc notre bien véritable ; mais nous ne saurions parvenir à ce royaume, si ces biens nécessaires nous faisoient défaut dans la vie. Par cette expression, *cherchez d'abord*, il nous est clairement signifié que nous devons chercher une autre chose, d'une manière secondaire, non dans l'ordre du temps, mais dans notre appréciation. Nous devons chercher le premier de ces biens comme notre bien essentiel, et le second comme notre bien nécessaire, nécessaire pour l'acquisition même du premier. »

(1) L'institution religieuse qui se propose un tel objet et se consacre à ce double ministère,

---

intendit. Et quia religio ad perfectionem charitatis ordinatur, quam perficit amor Dei usque ad contemptum sui, habere aliquid proprium repugnat perfectioni religionis ; sed sollicitudo quæ adhibetur circa bona communia, pertinere potest ad charitatem, licet etiam per hoc impediri possit aliquis altior charitatis actus, putà contemplationis divinæ aut instructionis proximorum. Ex quo patet, quòd habere superabundantes divitias in communi, sive in rebus mobilibus, sive in immobilibus, est impedimentum perfectionis, licet non totaliter excludat eam. Habere autem de rebus exterioribus in communi, sive mobilibus, sive immobilibus, quantum sufficit ad simplicem victum, perfectionem religionis non impedit, si consideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum, qui est vacare divinis obsequiis. Si autem consideretur per comparationem ad speciales fines religionum, sic præsupposito tali fine paupertas major vel minor est religioni accomoda. Et tantò erit unaquæque religio secundùm paupertatem perfectior, quantò habet paupertatem magis proportionatam suo fini. Manifestum est enim, quòd ad exteriora et corporalia opera vitæ activæ indiget homo copia exteriorum rerum ; ad contemplationem autem pauca requiruntur ; unde Philosophus dicit in X. *Ethic.* (cap. 8), quòd « ad actiones multis opus est, et quantò utique majores sunt

beaucoup de choses nous sont nécessaires, et d'autant plus que cette action sera plus grande et plus parfaite ; pour l'homme qui se livre à la spéculation des choses intellectuelles, aucune nécessité de ce genre ; il lui suffit des choses indispensables à la vie ; le reste lui seroit plutôt un empêchement. » Par conséquent, une religion qui aura pour but les œuvres extérieures de la vie active, la guerre par exemple, ou l'hospitalité, seroit défectueuse si elle excluoit les biens communs ; mais une religion qui a pour objet les exercices de la vie contemplative, sera d'autant plus parfaite que sa pauvreté lui créera moins de sollicitudes temporelles. Plus, en effet, la sollicitude des choses spirituelles est requise dans une religion, plus la sollicitude des choses temporelles lui est un obstacle. Or il est manifeste que cette première sollicitude est exigée par une religion qui a pour but la contemplation avec la prédication et l'enseignement, comme fruit et complément de la contemplation, beaucoup plus qu'elle ne l'est par une religion instituée pour la contemplation pure et simple. Il faut donc à une telle religion une pauvreté qui entraîne le moins de sollicitude possible. Mais la moindre sollicitude possible est bien celle qui peut naître de la simple conservation des choses nécessaires à la vie de l'homme, et procurées encore à mesure des besoins. Voilà pourquoi, aux trois degrés de religion que nous avons distingués plus haut, correspondent trois degrés de pauvreté : les religions qui ont pour objet les œuvres corporelles de la vie active, peuvent et doivent même posséder des richesses communes assez considérables ; les religions qui s'adonnent à la contemplation doivent avoir des possessions médiocres, à moins que leurs membres n'exercent l'hospitalité par eux-mêmes ou par les autres, et n'aient des pauvres à secourir ; et les religions qui ont pour but de

est la première de toutes, comme nous l'avons vu plus haut dans notre saint auteur. Voilà pourquoi la pauvreté la plus parfaite lui convient mieux qu'à toute autre. Il va, du reste, développer lui-même cette pensée dans la suite de ce corps d'article.

ac meliores, pluribus ; speculanti autem nulla talium ad operationem est necessitas, sed solis necessariis indiget ; alia verò impedimenta sunt ad speculationem. » Sic ergo patet quòd religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ, putà ad militandum, vel ad hospitalitatem sectandam, imperfecta esset si communibus careret divitiis ; religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur, tanto perfectiores sunt, quantò eorum paupertas minorem eis sollicitudinem temporalium ingerit. Tantò autem sollicitudo temporalium rerum magis impedit religionem, quantò sollicitudo spiritualium major ad religionem requiritur. Manifestum est autem quòd majorem sollicitudinem spiritualium requirit religio quæ est instituta ad contemplandum, et contemplata aliis tradendum per doctrinam et prædicationem, quàm illa quæ est instituta ad contemplandum tantum. Unde talem religionem decet paupertas talis quæ minimam sollicitudinem ingerat. Manifestum est autem quòd minimam sollicitudinem ingerit conservare res usui hominum necessarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum suprapositis, triplex gradus paupertatis competit : Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ, competit habere abundantiam divitiarum communium ; illis autem religionibus quæ sunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere possessiones moderatas, nisi simul oporteat tales religiosos per se vel per alios hospitalitatem tenere, et pauperibus subvenire ; illis autem quæ ordinantur ad contemplata aliis tra-

transmettre aux autres le fruit de la contemplation, c'est-à-dire d'enseigner et de prêcher, doivent éminemment avoir un genre de vie aussi affranchi que possible des sollicitudes extérieures. C'est ce qui a lieu quand à cet égard on n'a pas d'autre soin que de conserver le peu qu'il faut pour vivre, en se le procurant même dans le temps opportun. C'est ce que Jésus-Christ, le maître de la pauvreté, nous enseigne par son exemple : il avoit quelque argent, confié à Judas, provenant des offrandes qui lui étoient faites, comme nous le voyons, *Joan.*, XII. Et cela n'est pas démenti par cette remarque de saint Jérôme, *Matth.*, XVII : « Si quelqu'un nous demande comment il se faisoit que Judas portoit l'argent, nous lui répondrons que le Sauveur ne crut pas pouvoir employer à son usage un bien destiné aux pauvres. » L'usage dont il s'agit ici consistoit à payer le tribut ; et parmi les pauvres, le Christ pouvoit regarder ses disciples comme étant les premiers, et employer pour eux l'argent mis en réserve. N'est-il pas dit, *Joan.*, IV, 18 : « Les disciples étoient allés à la ville pour acheter des vivres ; » et plus loin, XIII, 29 : « Les disciples crurent que, comme Judas gardoit l'argent, Jésus lui avoit dit : Achète ce qu'il nous faut pour ce jour de fête, ou bien de donner quelque chose aux pauvres. » Par où nous voyons clairement que la précaution de garder de l'argent ou d'autres choses semblables pour subvenir aux besoins des religieux d'une même congrégation, ou même pour venir au secours des pauvres, quels qu'ils soient, est une chose conforme à la perfection dont le Christ nous a donné l'exemple dans sa vie (1). Nous voyons également que les disciples, après la résurrection, eux de qui toute religion tire son origine, mettoient dans leur trésor commun le prix de leurs terres, afin de donner à chacun selon ses besoins.

(1) On sait le magnifique usage que les anciens couvents faisoient des revenus de leurs biens. On peut dire que le paupérisme, le paupérisme sans religion surtout, cette plaie des temps modernes, étoit pleinement inconnu, à plusieurs lieues à la ronde, sous la protection de ces riches abbayes qui s'élevoient de toutes parts dans notre Europe catholique. Elles ne cessoient de répandre autour d'elles le double bienfait de l'aumône corporelle et de l'instruction religieuse. Les richesses accumulées dans ces maisons, pendant plusieurs siècles quel-

denda, competit vitam habere maximè ab exterioribus sollicitudinibus expeditam. Quod quidem fit dum modica, quæ sunt necessaria vitæ, congruo tempore procurata conservantur. Et hoc Dominus paupertatis institutor docuit suo exemplo : habebat enim loculos, Judæ commissos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur *Joan.*, XII. Nec obstat quod Hieronymus super *Matth.*, XVII, ait : « Quòd si quis objicere voluerit quomodo Judas pecuniam portabat, respondebimus quod rem pauperum in usus suos convertere nefas putavit, » scilicet solvendo tributum ; quia inter illos pauperes præcipuè erant ejus discipuli, in quorum necessitates pecunia loculorum Christi expendebatur. Dicitur enim *Joan.*, IV, quòd « Discipuli abierant in civitatem ut cibos emerent ; » et *Joan.*, XIII, dicitur, quòd discipuli putabant, quia loculos habebat Judas, quod dixisset ei Jesus : « Eme ea quæ opus sunt nobis ad diem festum, aut ut egenis aliquid daret. » Ex quo patet, quòd conservare pecuniam aut quascumque alias res communes ad sustentationem religiosorum congregationis ejusdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, est perfectioni conforme quam Christus docuit suo exemplo. Sed etiam discipuli post resurrectionem, à quibus omnis religio sumpsit originem, pretia prædiorum conservabant, et distribuebant prout cuique opus erat.

Je réponds aux arguments : 1° Comme nous l'avons déjà dit, quest. CLXXXIV, art. 3, cette parole du Seigneur ne veut pas dire que la pauvreté soit une perfection, mais bien qu'elle est un instrument de perfection, et, comme nous l'avons montré, quest. CLXXXVI, art. 8, le moindre des trois principaux instruments de perfection ; car le vœu de continence est supérieur au vœu de pauvreté, et celui d'obéissance est supérieur à l'un et à l'autre. Or, comme « l'instrument n'est pas recherché pour lui-même, mais seulement pour la fin, » une chose ne devient pas meilleure précisément parce qu'elle est un instrument plus grand ou plus étendu, elle ne devient telle que lorsqu'elle est un instrument mieux approprié à la fin : un médecin ne guérit pas mieux parce qu'il donnera une médecine plus abondante, mais bien parce qu'il donnera une médecine plus en rapport avec la maladie. De ce qu'un ordre religieux est plus pauvre, il ne s'ensuit donc pas nécessairement qu'il soit plus parfait; cela n'a lieu que lorsque sa pauvreté est mieux en rapport avec la fin commune à toute religion et spéciale à cet ordre. Et lors même que la pauvreté, en augmentant elle-même, augmenteroit d'autant la perfection de l'ordre sous ce rapport, elle n'augmenteroit pas pour cela sa perfection absolue; car une autre religion pourroit l'emporter dans ce qui regarde la continence et l'obéissance, ce qui lui donneroit absolument la supériorité, par la raison que « l'emporter dans ce qu'il y a de meilleur, c'est être absolument meilleur. »

2° Quand le Seigneur nous défend dans l'Evangile d'être en sollicitude pour le lendemain, il n'entend pas que nous ne réservions rien pour l'avenir; il y auroit à cela un danger que reconnoît saint Antoine lui-

quefois, par la générosité des souverains et par celle des peuples, furent naguères l'objet des récriminations les plus injustes et des plus atroces calomnies. Il falloit bien noircir les victimes aux yeux de l'opinion, avant de les spolier et de les proscrire. On a beau être puissant et philosophe, on ne peut se passer de préparer l'injustice des actes par celle des discours ! Il faut même après coup continuer à dénigrer pour faire taire, s'il se peut, les dangereuses protestations de la conscience publique. Mais aujourd'hui la lumière commence à se faire dans les idées, parce qu'elle se fait peu à peu dans l'histoire.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est (qu. 184, art. 3), ex illo verbo Domini non intelligitur quòd ipsa paupertas sit perfectio, sed perfectionis instrumentum; et, sicut ostensum est (qu. 186, art. 8), minimum est inter tria principalia instrumenta perfectionis; nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, et votum obedientiæ præfertur utrique. Quia verò « instrumentum non propter se quæritur, se propter finem, » non tantò aliquid fit melius, quantò magis est instrumentum, sed quantò est magis fini proportionatum : sicut medicus non tanto magis sanat, quanto majorem dat medicinam, sed quanto medicina est magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quòd religio tantò sit perfectior quantò majorem habet paupertatem, sed quantò ejus paupertas est magis proportionata fini communi et speciali. Et si daretur quòd excessus paupertatis faceret religionem perfectiorem secundum hoc quod est pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem simpliciter; posset enim esse quòd alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam et obedientiam, et sic esset simpliciter perfectior, quia « quod in melioribus excedit, est simpliciter melius. »

Ad secundum dicendum, quòd per hoc quod Dominus dicit *Matth.*, VI : « Nolite solliciti esse in crastinum, » non intelligitur quòd nihil reservetur in futurum; hoc enim periculosum

même, quand il dit dans les Collations des Pères : « Ces hommes qui veulent porter l'abnégation et le dépouillement jusqu'à ne garder ni un denier, ni la nourriture d'un jour, ou qui font d'autres choses semblables, nous les avons vu si subitement déçus, qu'ils n'ont pu mener jusqu'au bout l'œuvre qu'ils avoient commencée. » Saint Augustin dit également dans son livre *Des travaux des moines*, cap. XXIII : « Si cette parole du Seigneur, *Ne soyez pas en sollicitude pour le lendemain*, est prise pour une défense absolue de réserver une chose quelconque pour le jour suivant, elle ne pourra pas être observée par ceux qui vont se renfermer loin de la vue des hommes pendant un grand nombre de jours, afin de mieux appliquer leur ame à l'oraison. » Puis le saint docteur ajoute : « Est-ce que par hasard plus ils sont saints, moins ils ressemblent aux oiseaux ? » Et plus loin encore il dit : « Ceux à qui l'on voudroit imposer d'après l'Evangile de ne rien réserver pour le lendemain, répondroient avec raison : Pourquoi donc le Seigneur lui-même avoit-il une bourse où l'on déposoit l'argent qui lui étoit offert ? Pourquoi encore, plusieurs siècles auparavant, des aliments furent-ils donnés à nos pères, quand ils étoient menacés de la faim ? Comment les apôtres pourvoyoient-ils avec tant de sollicitude aux nécessités des saints ? » Cette parole donc : « Ne soyez pas en sollicitude pour le lendemain, » doit s'expliquer ainsi, d'après saint Jérôme : « Il nous suffit de songer au temps présent ; quant à l'avenir, qui est incertain pour nous, laissons-en le soin à Dieu. » Voici comment l'explique saint Jean Chrysostôme : « C'est assez de travailler pour avoir le nécessaire ; ne vous livrez pas à un travail superflu pour des choses superflues. » Et saint Augustin, *Serm. in mont.*, II, 16, l'entend ainsi : « Quand nous accomplissons un bien, pensons non aux choses temporelles, représentées par le lendemain, mais aux choses éternelles. »

---

esse beatus Antonius in *Collationibus Patrum* ostendit, dicens quòd « privationem omnium facultatum ita sectantes ut ex ipsis nec quidem unius diei victum sibimet unumve denarium superesse paterentur, et alia hujusmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare. » Et ut Augustinus dicit in lib. *De operibus monach.* (cap. 23), « si hoc verbum Domini : » Nolite solliciti esse in crastinum, « ita intelligatur ut nihil in crastinum reponatur, non poterunt ista servare qui se per multos dies à conspectu hominum separatos includunt (1), viventes in magna intentione orationum. » Et postea subdit : « An fortè quo sunt sanctiores, eo sunt volucribus dissimiliores. » Et postea subdit : « Si enim urgeantur ex Evangelio ut nil reponant in crastinum, rectissimè respondent : Cur ergo ipse Dominus loculos habuit ubi pecuniam collectam reponeret ? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta sanctis patribus missa sunt ? Cur Apostoli sic indigentiæ sanctorum necessaria procurarunt ? » Quod ergo dicitur : « Nollite solliciti esse in crastinum, » secundum Hieronymum sic exponitur : « Sufficit nobis præsentis temporis cogitatio ; futura, quæ incerta sunt, Deo relinquamus. » Secundum Chrysostomum sic : « Sufficit labor quem pateris propter necessaria ; noli superfluè pro superfluis laborare ; » secundum Augustinum sic, *De serm. in monte*, lib. II, cap. 16, vel 25, ut jam suprà : « Cùm aliquid boni operamur, non temporalia, quæ significantur per crastinum, sed æterna cogitemus. »

(1) *Et nulli ad se præbentes accessum*, sicut addit : Hinc *facillima quidem et vilissima*,

3° Cette parole de saint Jérôme s'applique aux maisons où se trouvent de surabondantes richesses, possédées pour ainsi dire en propre par chaque membre de la communauté, ou bien dont chacun abuse pour le luxe et la mollesse (1). Elle ne sauroit s'appliquer aux maisons qui possèdent des biens médiocres appartenant seulement à la communauté, et destinés à pourvoir aux besoins de ses membres; et de là vient que chacun vient y puiser les choses nécessaires à la vie, du même droit que ces biens sont conservés par la communauté tout entière.

4° Le saint abbé Isaac ne vouloit pas accepter de propriétés, craignant d'être entraîné à posséder ensuite des richesses superflues, dont l'abus deviendroit un obstacle à la perfection religieuse; ce qui fait dire à saint Grégoire, après les paroles citées plus haut : « Il craignoit de perdre le trésor de sa pauvreté, comme les riches avares craignent de perdre leurs biens périssables. » Mais il n'est pas dit que ce grand serviteur de Dieu ait refusé d'accepter les choses nécessaires à la vie et devenant le bien de la communauté.

5° D'après le Philosophe, *Politic.*, I, 5 et 6, le pain et le vin, et autres choses de même nature, sont des richesses naturelles; l'argent est une richesse artificielle. Et de là vient que plusieurs philosophes ne vouloient pas se servir d'argent monnoyé, se servant uniquement des autres choses, comme faisant profession de vivre selon la nature. Voilà pourquoi saint Jérôme interprétant la sentence du Seigneur,

(1) On ne sauroit nier que la puissance et les richesses temporelles, quand elles viennent à dépasser certaines limites, ne constituent un danger réel pour les institutions religieuses. Il est difficile que le corps soit opulent sans que les membres soient tentés d'ambition ou d'orgueil. Ces passions toujours habiles à se déguiser, aux yeux même de celui qu'elles inspirent, se couvrent aisément du masque ou du prétexte d'un entier dévouement aux intérêts de la communauté. La trop grande abondance des biens terrestres peut également amollir les cœurs et relâcher les liens de la discipline. Ce sont là des entraînements contre lesquels il n'est pas facile de se défendre ou de se prémunir. Aussi voyons-nous que tout en admettant, en établissant même, comme cela devoit être, qu'il est des ordres religieux dont l'existence seroit sans sécurité et l'activité sans résultat, s'ils ne possédoient en commun des biens plus ou

---

Ad tertium dicendum, quòd verbum Hieronymi habet locum ubi sunt superabundantes divitiæ quæ habentur quasi propriè, vel per quarum abusum etiam singuli de communitate superbiunt, et lasciviunt. Non autem habet locum in divitiis moderatis, communiter conservatis ad solam sustentationem vitæ, qua singuli indigent; eadem enim est ratio quòd singuli utantur his quæ pertinent ad necessaria vitæ, et quòd communiter conserventur.

Ad quartum dicendum, quòd Isaac possessiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad superfluas divitias veniretur, per quarum abusum impediretur religionis perfectio; unde Gregorius ibidem subdit : « Sic metuebat paupertatis suæ securitatem perdere, sicut avari divites solent perituras divitias custodire. » Non autem legitur quòd renuerit recipere aliqua necessaria ad vitæ sustentationem communiter conservandam.

Ad quintum dicendum, quòd Philosophus in I. *Politic.*, dicit (cap. 5 et 6), panem et vinum et alia hujusmodi esse « divitias naturales; » pecunias verò « divitias esse artificiales. » Et inde est quòd quidam philosophi nolebant uti pecunia, sed aliis rebus, quasi secundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibidem per sententiam Domini, qui similiter

sed quædam tamen alimenta secum includere consueverunt, quæ illos dies quibus à nullo statuerunt videri sufficiant.

qui interdit également à ses disciples ces deux sortes de biens, observe que posséder de l'argent, c'est posséder les choses nécessaires à la vie. Et cependant, bien que le Seigneur ait voulu que ceux qu'il envoyoit prêcher ne portassent rien de tout cela avec eux, il n'a pas interdit de posséder ces biens en commun. Du reste, nous avons déjà montré, quest. CLXXXV, art. 6, comment il falloit entendre cette parole.

ARTICLE VIII.

L'état des religieux qui vivent en communauté est-il plus parfait que l'état de ceux qui mènent la vie solitaire?

Il paroît que l'état des religieux qui vivent en communauté est plus parfait que l'état de ceux qui mènent la vie solitaire. 1° Il est dit, *Eccl.*, IV, 9 : « Il vaut mieux être deux ensemble que d'être seul; car on possède alors les avantages de la société. » Donc la vie commune est plus parfaite que la vie solitaire.

2° Le Seigneur a dit, *Matth.*, XVII, 20 : « Là où seront deux ou trois personnes réunies en mon nom, je serai au milieu d'elles. » Or rien au monde n'est préférable à la société du Christ. Donc la vie commune est meilleure que la vie solitaire.

3° Des trois vœux de religion le plus éminent est celui d'obéissance, et l'humilité est la vertu la plus agréable à Dieu. Or l'obéissance et l'humilité s'observent mieux dans la vie commune que dans la vie solitaire; car saint Jérôme dit au moine Rusticus : « Dans la solitude le moine est facilement tenté d'orgueil, il dort tant qu'il veut, il fait ce qu'il veut. » Et voici au contraire les instructions que le même saint docteur adresse

moins considérables suivant l'œuvre spéciale qu'ils ont embrassée, l'auteur maintient toujours la prééminence de la pauvreté. C'est ce qu'il fait d'une manière encore plus explicite dans son dix-septième opuscule, l'un de ceux qu'il dirigea contre les ennemis de l'état religieux.

---

utrumque interdicit, ostendit quòd in idem redit habere pecuniam et alias res vitæ necessarias. Et tamen, licet Dominus hujusmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit, non tamen ea in communi conservari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda sint, supra ostensum est (qu. 185, art. 6, ad 2).

ARTICULUS VIII.

Utrùm perfectior sit religio in societate viventium, quam agentium solitariam vitam.

Ad octavum sic proceditur. Videtur quòd perfectior sit religio in societate viventium, quam agentium solitariam vitam. Dicitur enim *Eccl.*, IV : « Melius est duos esse simul, quam unum; habent enim emolumentum societatis suæ. » Igitur videtur perfectior esse religio in societate viventium.

2. Præterea, *Matth.*, XVIII, dicitur : « Ubi fuerint duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum ego in medio eorum. » Sed nihil potest esse melius quam Christi societas. Ergo videtur quòd vivere in congregatione, sit melius quam ducere solitariam vitam.

3. Præterea, inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius est, et humilitas est maximè Deo accepta. Sed obedientia et humilitas magis observantur in conversatione quam in solitudine; dicit enim Hieronymus in *Epist. ad Rusticum monachum* (Epist. IV) : « In solitudine citò subrepit superbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit. » E contrariò autem ipse docet eum qui in societate vivit,

à celui qui vit en communauté : « Ne faites pas ce à quoi votre volonté vous porte, mangez ce qu'on vous commande; n'ayez que ce qu'on vous a donné, obéissez à qui vous ne voudriez pas, soyez le serviteur de vos frères, quant au chef du monastère, craignez-le comme Dieu, aimez-le comme un père. » Donc l'état des religieux qui vivent en communauté est plus parfait que l'état de ceux qui mènent la vie solitaire.

4° Le divin Maître a encore dit, *Luc.*, XI, 33 : « Nul n'allume un flambeau pour le tenir dans un lieu caché ou le mettre sous le boisseau. » Mais ceux qui mènent la vie solitaire paroissent bien être dans un lieu caché et se rendre entièrement inutiles aux autres. Donc leur état n'est pas le plus parfait.

5° Une chose conforme à la nature humaine paroît devoir rentrer dans la perfection de la vertu. Or l'homme est de sa nature « un animal sociable, » comme le dit le Philosophe, *Polit.*, I, 2. Donc la vie solitaire ne sauroit être préférable à la vie de société.

Mais saint Augustin enseigne formellement le contraire dans son livre *Des travaux des moines*; il appelle plus parfaits ceux « qui, fuyant la vue des hommes et ne se rendant accessibles à aucun, vivent dans une grande application à l'oraison. »

(CONCLUSION. — La religion des solitaires, quand elle est bien comprise, est absolument et de soi plus parfaite que la religion de ceux qui vivent en communauté.)

Comme la pauvreté, la solitude n'est pas l'essence même de la perfection, elle n'est qu'un instrument ou un moyen pour y parvenir; et de là ce que dit le saint abbé Moïse, *Collat.*, I, 7 : « C'est en vue de la pureté du cœur qu'il faut pratiquer la solitude, tout comme les jeûnes et autres œuvres semblables. » Or il est évident que la solitude est un moyen pour arriver à la contemplation, et non à l'action, conformément à cette parole

---

dicens : « Non facias quod vis, comedas quod juberis, habeas quantum acceperis, subjiciaris cui non vis, servias fratribus, præpositum monasterii timeas ut Deum, diligas ut parentem. » Ergo videtur quòd religio in societate viventium sit perfectior ea quæ solitariam vitam agit.

4. Præterea, Dominus dicit *Luc.*, XI : « Nemo accendit lucernam et in abscondito ponit, neque sub modio. » Sed illi qui solitariam vitam agunt videntur esse in abscondito positi, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quòd eorum religio non sit perfectior.

5. Præterea, id quod est secundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo est naturaliter « animal sociabile, » ut Philosophus dicit in I. *Politic.* (cap. 2). Ergo videtur quòd agere solitariam vitam non sit perfectius quam agere vitam socialem.

Sed contra est, quòd Augustinus in lib. *De Oper. monach.*, illos « sanctiores » esse dicit « qui à conspectu hominum separati, nulli ad se præbent accessum, viventes in magna intentione orationum. »

(CONCLUSIO. — Religio solitariorum, si debitè assumatur, simpliciter et per se perfectior est quam religio eorum qui vitam in societate degunt.)

Respondeo dicendum, quòd solitudo sicut et ipsa paupertas non est ipsa essentia perfectionis, sed perfectionis instrumentum; unde et in *Collationibus Patrum* dicit Abbas Moyses (Collat. I, cap. 7), quòd « pro puritate cordis solitudo sectanda est, sicut et jejunia et alia hujusmodi. » Manifestum est autem quòd solitudo non est instrumentum congruum actioni,

du prophète Osée, II, 14 : « Je la conduirai dans la solitude, et je lui parlerai au cœur. » Aussi la solitude ne convient-elle pas aux religions qui ont pour objet les œuvres spirituelles ou corporelles de la vie active, à moins que ce ne soit pour un temps limité, ce dont Jésus-Christ nous a donné l'exemple, lui dont il est dit, *Luc*, VI, 22 : « Il se retira seul sur la montagne pour prier, et il étoit toute la nuit plongé dans l'oraison. » La solitude convient mieux aux religions vouées à la vie contemplative. Remarquons ici qu'un être solitaire doit pouvoir se suffire à lui-même et par lui-même. Or il ne peut en être ainsi que d'un être à qui rien ne manque, et qu'on peut dès-lors regarder comme parfait. Voilà pourquoi la solitude convient aux hommes contemplatifs déjà parvenus à la perfection. Ceci peut avoir lieu de deux manières : d'abord par l'action divine toute seule, comme cela arriva à Jean-Baptiste, « qui fut rempli de l'Esprit-Saint dans le sein même de sa mère, » et qui, par suite, se retira dans le désert, étant encore enfant, *Luc.*, I ; en second lieu, par l'exercice persévérant de la vertu, d'après cette parole de saint Paul, *Hebr.*, V, 14 : « Les aliments solides sont pour les parfaits, pour ceux qui ont acquis, par l'habitude et l'exercice, un sens capable de discerner le bien du mal. » Or un homme peut être aidé par les autres dans un tel exercice sous un double rapport : sous le rapport de l'intelligence, puisqu'on peut le former à la contemplation, comme le dit saint Jérôme au moine Rusticus : « J'aime à vous voir vivre avec les saints, de sorte que vous ne soyez pas réduit à vous instruire vous-même ; » sous le rapport du sentiment, les affections nuisibles ou dangereuses pouvant être ainsi réprimées par les exemples et les leçons des autres ; car, comme le dit saint Grégoire, *Moral.* XXX, 23 : « A quoi sert la solitude du corps, si l'on n'a pas la solitude du cœur ? » Ainsi donc la vie commune est nécessaire comme exercice, pour parvenir à la perfection ; c'est aux parfaits seule-

---

sed contemplationi ; secundum illud *Oseæ* II : « Ducam eum in solitudinem, et loquar ad cor ejus. » Unde non congruit religionibus quæ sunt ordinatæ ad opera vitæ activæ, sive corporalia sive spiritualia, nisi fortè ad tempus, exemplo Christi, qui, ut dicitur *Luc.*, VI, « exiit in montem solus orare, et erat pernoctans in oratione Dei. » Competit autem iis religionibus quæ sunt ad contemplationem ordinatæ. Considerandum est tamen quòd id quod est solitarium, debet esse sibi per se sufficiens. Hoc autem est cui nihil deest, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo solitudo competit contemplanti qui jam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter : uno modo, ex solo divino munere, sicut patet de Joanne Baptista, « qui fuit repletus Spiritu sancto adhuc ex utero matris suæ ; » unde cum adhuc esset puer, erat in desertis, ut dicitur *Luc.*, I ; alio modo, per exercitium virtuosi actus, secundum illud *ad Hebr.*, V : « Perfectorum est solidus cibus, eorum qui pro consuetudine exercitatos habent sensus ad discretionem boni ac mali. » Ad exercitium autem hujusmodi juvatur homo ex aliorum societate dupliciter : uno modo, quantum ad intellectum, ut instruatur in his quæ sunt contemplanda ; unde Hieronymus dicit *ad Rusticum monachum* : « Mihi placet ut habeas sanctorum contubernium, nec ipse te doceas ; » secundò, quantum ad affectum, ut scilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo et correctione aliorum ; quia, ut dicit Gregorius, XXX. *Moral.*, super illud : « Cui dedi in solitudine domum, » cap. 33, sive 12 : « Quid prodest solitudo corporis, si solitudo defuerit cordis ? » Et ideo vita socialis necessaria est ad exerci-

ment que la solitude peut convenir; et de là ce que dit encore saint Jérôme, toujours dans cette même lettre au moine Rusticus : « Est-ce que je blâmerois la vie solitaire? Nullement; j'en ai fait assez souvent l'éloge. Ce que je veux dire par là, c'est que les exercices du monastère, suivis pendant longtemps et avec un courage inébranlable, peuvent seuls fournir des soldats que n'ébranlent pas ensuite les rudes épreuves du désert. » De même donc que ce qui est déjà parfait l'emporte évidemment sur ce qui ne fait que s'acheminer vers la perfection; de même la vie solitaire, quand on y entre dans les conditions voulues, l'emporte sur la vie commune. Mais si l'on s'y jette sans s'être préalablement exercé, elle est extrêmement dangereuse, à moins que la grace divine ne supplée tout-à-coup ce qui doit être ordinairement produit par une préparation sérieuse, comme cela eut manifestement lieu pour saint Antoine et saint Benoît (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si l'Ecclésiaste dit qu'il vaut mieux être deux que d'être seul, c'est à cause du secours que l'on se donne réciproquement, pour se soulager dans les peines, pour s'encourager dans le travail, pour se ranimer dans la piété; mais ce secours n'est pas nécessaire à ceux qui sont déjà parvenus à la perfection.

2° Il est dit, I. *Joan.*, IV, 16 : « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu et Dieu demeure en lui. » De même donc que le Christ se tient au milieu de ceux qui sont unis par les liens de la charité, il habite également dans le cœur de celui qui par amour s'applique à la divine contemplation.

3° Obéir est une chose réellement nécessaire à ceux qui ont besoin de

(1) On a vu dans tous les siècles du christianisme, parfois on voit encore aujourd'hui, malgré la froide indifférence qui pèse sur notre époque, des ames qui vivoient dans le tourbillon des fêtes et des plaisirs, s'arracher tout à coup aux séductions du monde, pour s'en aller dans le désert faire pénitence de leurs péchés. Saint Jérôme fuit les délices de Rome; il va les expier et les vaincre dans les déserts de la Judée. Repoussée du sanctuaire à cause de ses impuretés, Marie, égyptienne, s'enfonce dans les brûlantes solitudes du Jourdain, et par quarante années d'austérités et de larmes s'efforce de réparer les désordres d'Alexandrie. Mais

---

tium perfectionis; solitudo autem competit jam perfectis; unde Hieronymus dicit *ad Rusticum monachum* (Epist. IV) : « Solitariam vitam reprehendimus? minimè, quippe quam sæpè laudavimus. Sed de ludo monasteriorum hujuscemodi volumus egredi milites, quos eremi dura rudimenta non terreant, qui specimen conversationis suæ multo tempore dederint. » Sicut ergo id quod jam perfectum est, præeminent ei quod ad perfectionem exercetur; ita vita solitariorum, si debite assumatur, præeminet vitæ sociali. Si autem absque præcedenti exercitio talis vita assumatur, est periculosissima, nisi per divinam gratiam suppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur, sicut patet de beatis Antonio et Benedicto.

Ad primum ergo dicendum, quòd Salomon ostendit melius esse quòd sint duo simul quàm unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad sublevandum, vel ad fovendum, vel ad spiritualiter calefaciendum; quo quidem auxilio jam non indigent qui sunt perfectionem assecuti.

Ad secundum dicendum, quòd dicitur I. *Joan.*, IV : « Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. » Sicut ergo Christus est in medio eorum qui sibi invicem per dilectionem proximi sociantur, ita habitat in corde ejus qui divinæ contemplationi insistit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quòd actu obedire est necessarium his qui indigent exerceri secundùm

s'exercer sous la direction des autres pour acquérir la perfection; mais ceux qui sont déjà parfaits sont suffisamment conduits par l'esprit de Dieu et n'ont pas besoin d'obéir réellement aux autres; ils possèdent l'obéissance dans la préparation de leur cœur (1).

4° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIX, 10 : « Personne n'est empêché de s'appliquer à la connoissance de la vérité, et cette étude rentre dans un louable repos. » Or, qu'un homme soit placé sur le chandelier, cela ne le regarde pas, c'est l'affaire des supérieurs. « Si l'on ne nous impose pas un tel fardeau, ajoute saint Augustin, il faut s'adonner à la contemplation de la vérité; » contemplation à laquelle aide beaucoup la solitude. Ajoutons que ceux qui mènent la vie solitaire sont eux-mêmes d'une grande utilité pour le genre humain. Voici ce qu'en dit saint Augustin, *De Mor. Eccl.*, IV, 31 : « Ceux qui se contentent pour vivre de ce pain seul qui leur est apporté par intervalles, et de cette eau qui coule dans leur solitude, habitent les terres les plus désertes; ils y jouissent de l'amitié de Dieu, à qui ils se sont attachés par la pureté de leur cœur. Plusieurs jugent que de tels hommes se sont trop détachés des intérêts de l'humanité; et l'on ne voit pas à quel point leur ferveur nous est avantageuse dans la prière, et leur genre de vie par les exemples qu'ils donnent au monde; voilà ce qu'ils font pour nous en se dérobant à notre vue (2). »

5° Un homme peut se jeter dans la solitude pour un double motif, ou

ce sont là des coups extraordinaires de la grace; ce n'est pas la vie solitaire, soumise à des règles connues, telle que l'entend ici notre maître, en la comparant à la vie cénobitique. Celle-là demande un sérieux travail de préparation, une épreuve préalable, pour être embrassée avec fruit et avec sécurité. C'est ainsi qu'elle forme dans la perfection un degré supérieur à celui que représente la vie de communauté.

(1) L'obéissance est en eux d'une manière éminente; car la vie chrétienne, la vie religieuse surtout, ne sauroit se comprendre sans cette vertu. Le solitaire obéit aux sublimes instructions qu'il a déjà reçues; il obéit à l'impulsion de son premier élan vers Dieu; il obéit à ce Maître invisible dont les leçons ne lui font jamais défaut et qui lui parle au cœur dans le silence de la solitude.

(2) Nous l'avons déjà remarqué : les plus grands bienfaiteurs du monde, ce sont ceux qui

---

directionem aliorum ad perfectionem capiendam; sed illi qui jam perfecti sunt, spiritu Dei sufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XIX. *De Civit. Dei* (cap. 10), « à studio cognoscendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium. » Quòd autem aliquis super candelabrum ponatur, non pertinet ad ipsum, sed ad ejus superiores. « Quæ sarcina si non imponatur (ut Augustinus ibidem subdit), contemplandæ veritati vacandum est; » ad quam plurimùm valet solitudo. Et tamen illi qui solitariam vitam agunt, multùm utiles sunt generi humano; unde Augustinus dicit in lib. *De moribus Eccles.* (cap. 31), de his loquens : « Pane solo qui eis per certa intervalla temporum affertur, et aquâ contenti, desertissimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæserunt. Videntur autem nonnullis res humanas plusquam oporteret deseruisse, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus prosit, et vita ad exemplum, quorum corpora videre non sinimur. »

Ad quintum dicendum, quòd homo non potest solitarius vivere dupliciter : uno modo, quasi

bien parce que son humeur sauvage ne supporte pas la société des hommes, ce qui le fait descendre au rang des bêtes; ou bien parce qu'il s'attache entièrement aux choses divines, ce qui le fait s'élever au-dessus de l'humanité; et de là cette parole du Philosophe, *Polit.*, I, 2 : « Celui qui refuse d'entrer en rapport avec les autres hommes est une bête ou un dieu, c'est-à-dire un homme divin (1). »

QUESTION CLXXXIX.

De l'entrée en religion.

Tel est le sujet dont nous avons enfin à traiter.

Là-dessus dix questions se présentent : 1° Ceux qui ne se sont pas exercés dans l'observation des préceptes, doivent-ils entrer en religion? 2° Peut-on s'obliger par vœu à entrer en religion? 3° Quand on a fait ce vœu, est-on tenu de l'accomplir? 4° Ceux qui ont fait vœu d'entrer en religion, doivent-ils y rester pour toujours? 5° Peut-on recevoir les enfants dans un ordre religieux? 6° Doit-on par respect pour les parents s'empêcher d'entrer en religion? 7° Les prêtres ayant charge d'âmes et les archidiacres peuvent-ils se faire religieux? 8° Peut-on passer d'une

semblent l'anathématiser en le fuyant, puisqu'ils reportent sur le monde la protection de leurs prières et l'influence de leurs vertus.

(1) La solitude est l'épreuve la plus décisive de notre humanité; elle atrophie une âme, ou la porte au plus haut point de vitalité morale qui se puisse concevoir ici-bas; elle imprime à l'homme un tel ébranlement, qu'elle le fait tomber au rang des bêtes, ou le fait monter à celui des anges. C'est ce que la philosophie antique avoit reconnu, comme nous venons de le voir dans le Stagyrite; en la proclamant à leur tour, les philosophes chrétiens ont entouré la solitude des prescriptions et des conseils seuls capables d'en prévenir les dangers et d'en garantir les heureux résultats.

societatem humanam non ferens propter animi sævitiam, et hoc est bestiale; alio modo, per hoc quòd totaliter divinis rebus inhæret, et hoc est supra hominem; et ideo Philosophus dicit in I. *Polit.*, quòd « ille qui aliis non communicat, est bestia, aut deus, id est divinus vir. »

QUÆSTIO CLXXXIX.

De religionis ingressu, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est de ingressu religionis.

Et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm illi qui non sunt exercitati in observantia præceptorum, debeant ingredi religionem. 2° Utrùm liceat aliquos voto obligari ad religionis ingressum. 3° Utrùm illi qui voto obligantur ad religionis ingressum, teneantur votum implere. 4° Utrùm illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuò remanere. 5° Utrùm pueri sint recipiendi in religione. 6° Utrùm propter parentum obsequium aliqui debeant retrahi à religionis ingressu. 7° Utrùm presbyteri curati vel archidiaconi possint ad religionem transire. 8° Utrùm de una religione possit aliquis transire ad aliam. 9° Utrùm aliquis debeat

religion à une autre? 9° Doit-on induire les autres à se faire religieux? 10° Faut-il longtemps délibérer avec les parents et les amis pour entrer en religion?

ARTICLE I.

Ceux qui ne se sont pas exercés dans l'observation des préceptes doivent-ils entrer en religion?

Il paroît qu'il ne doit entrer en religion que des hommes déjà exercés dans l'observation des préceptes. 1° Le Seigneur donne un conseil de perfection à ce jeune homme qui disoit avoir observé les préceptes dès son bas-âge. Or c'est du Christ que toute religion tire son origine. Donc il paroît qu'on ne doit admettre en religion que des hommes déjà exercés dans l'observation des préceptes.

2° Saint Grégoire dit, *super Ezech.*, Homil. XV : « Nul n'atteint du premier coup au sommet de la perfection; il faut commencer par les petites choses et s'élever graduellement par une vie sagement ordonnée, pour arriver ensuite aux plus grandes choses. » Or, ces grandes choses consistent dans les conseils, puisque les conseils regardent la perfection de la vie; et les petites choses consistent dans les préceptes, destinés qu'ils sont à régler la vie commune. Donc il paroît qu'on ne doit pas en entrant en religion prétendre s'élever à l'observation des conseils avant de s'être exercé dans celle des préceptes.

3° Les ordres sacrés donnent un rang élevé dans l'Eglise, et il en est de même de l'état religieux. Mais voici ce que saint Grégoire dit à un évêque des Gaules nommé Siagrius, et ces paroles sont consignées *Decret.*, dist. 48 : « C'est avec ordre qu'il faut s'élever aux ordres; celui-là se prépare une chute, qui négligeant de suivre les degrés successifs, prétend escalader tout d'un coup les cimes les plus élevées. Nous savons que lors-

---

alios inducere ad religionis ingressum. 10° Utrùm requiratur magna deliberatio cum consanguineis et amicis ad religionis ingressum.

ARTICULUS I.

Utrùm illi qui non sunt in præceptis exercitati debeant ingredi religionem.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd non debeant religionem ingredi, nisi illi qui sunt in præceptis exercitati. Dominus enim consilium perfectionis dedit adolescenti qui dixerat se præcepta à juventute servasse (1). Sed à Christo sumpsit initium omnis religio. Ergo videtur quòd non sint ad religionem admittendi nisi qui sunt in præceptis exercitati.

2. Præterea, Gregorius dicit *super Ezech.* (Homil. XV) : « Nemo repentè fit summus, sed in bona conversatione à minimis qui inchoat, ut ad magna perveniat. » Sed *magna* sunt consilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; *minora* autem præcepta sunt, quæ pertinent ad communem justitiam. Ergo videtur quòd non debeant aliqui ad observantiam consiliorum religionem intrare, nisi priùs fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea, sicut ordines sacri habent quamdam excellentiam in Ecclesia, ita et religionis status. Sed, sicut Gregorius scribit Siagrio Gallorum Episcopo, et habetur in *Decret.*, dist. 48, « ordinatè ad ordines ascendendum est; nam casum appetit qui ad summi loci fastigia, postpositis gradibus, per abrupta quærit ascensum.

(1) Sic Ambrosius, lib. *De viduis : Ut intelligas distantiam præcepti atque consilii, cùm recorderis cui in Evangelio ante præscribitur ne homicidium faciat; etc. Cùm verò se*

qu'on vient de bâtir un mur, on le laisse sécher et durcir avant d'y reposer le faîte de la maison, de peur que succombant sous le poids toute la construction ne tombe en ruines. » Donc il paroît qu'on ne doit pas entrer en religion avant de s'être exercé dans l'observation des préceptes.

4° Sur cette parole, *Psalm.* CXXXVIII : « Comme un enfant sevré se jette sur sa mère.... » La Glose dit : « Nous sommes d'abord conçus dans le sein de notre mère l'Eglise, quand nous recevons les premiers rudiments de la foi. Nous sommes ensuite alimentés dans ce même sein de l'Eglise, quand nous faisons les premiers progrès dans la vie chrétienne Nous venons au jour quand nous sommes régénérés par le saint baptême. Nous sommes ensuite portés entre les bras de notre mère et nourris de son lait, quand après le baptême nous commençons à nous former aux bonnes œuvres; et ce lait de la doctrine suffit à notre développement, jusqu'à ce que l'âge permette de nous sevrer et de nous admettre à la table paternelle; ce qui veut dire qu'après avoir reçu une doctrine simple et facile, celle où il nous est dit, *le Verbe s'est fait chair,* nous devons écouter la parole du Père, *Au commencement le Verbe étoit en Dieu.* » La même Glose ajoute : « Ceux qui viennent d'être baptisés le samedi saint sont en quelque sorte portés dans les bras de l'Eglise et nourris de son lait jusqu'à la Pentecôte, puisque dans cet intervalle il ne leur est rien commandé de difficile, ni jeûnes, ni veilles. Puis, une fois qu'ils ont été confirmés par l'Esprit saint et sevrés du lait des enfants, ils commencent à observer les jeûnes et les autres pratiques sévères de la religion. Mais il en est beaucoup qui renversent cet ordre et qui repoussant avant l'heure la nourriture des enfants, tombent bientôt dans l'inanition, à l'exemple des hérétiques et des schismatiques. » Or cet ordre paroît être renversé par ceux qui entrent en religion ou qui y font entrer

---

Scimus autem quòd ædificari parietes non priùs tignorum pondus accipiunt, nisi à novitatis suæ humore siccentur, ne si ante pondera quàm solidentur accipiant, cunctam simul fabricam deponant. » Ergo videtur quòd non debeant aliqui ad religionem transire, nisi in præceptis sint exercitati.

4. Præterea, super illud *Psal.* CXXXVIII : « Sicut ablactatus est super matre sua, » dicit Glossa : « In utero matris Ecclesiæ primò concipimur, dum fidei rudimentis instruimur. Inde quasi in utero ejusdem alimur, in iisdem primordiis proficientes. Deinde in lucem edimur, dum per baptismum regeneramur. Deinde quasi manibus Ecclesiæ portamur et lacte nutrimur, dum post baptismum in bonis operibus informamur; et lacte simplicis doctrinæ proficiendo nutrimur, donec jam grandiusculi à lacte matris accedamus ad mensam Patris, id est à simplici doctrina, ubi prædicatur : *Verbum caro factum,* accedamus ad verbum Patris : *In principio apud Deum.* » Et postea subdit, quòd « nuper baptizati in sabbato sancto, quasi manibus Ecclesiæ gestantur et lacte nutriuntur usque ad Pentecosten ; quo tempore nulla difficilia indicuntur, non jejunatur, non mediâ nocte surgitur. Postea Spiritu Paracleto confirmati quasi ablactati, incipiunt jejunare, et alia difficilia servare. Multi verò hunc ordinem pervertunt, ut hæretici et schismatici, se ante tempus à lacte separantes, unde extinguuntur. » Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui

præcepta memorasset implesse, consilium ei datur ut vendat omnia et sequatur Dominum. Hæc enim non pro præcepto dantur, etc.

les autres sans que l'observation des préceptes ait servi d'exercice préalable. Donc on peut les assimiler aux hérétiques et aux schismatiques. »

5° « On doit toujours procéder en allant des choses qui sont les premières à celles qui sont les dernières. » Or les préceptes passent avant les conseils, comme étant plus généraux et n'impliquant pas les conseils par voie de conversion; car quiconque observe les conseils, observe aussi les préceptes, tandis que la réciproque n'est pas vraie. Donc on ne doit jamais passer à l'observation des conseils, tels qu'on les pratique en religion, sans s'être auparavant exercé dans l'observation des préceptes.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que le Seigneur appela Matthieu le publicain à l'observation des conseils avant qu'il fût exercé dans l'observation des préceptes, puisqu'il est dit, *Luc.*, V, 11 : « Il abandonna tout et le suivit. » Il n'est donc pas nécessaire de s'être exercé dans l'observation des préceptes avant de passer à celle des conseils.

(Conclusion. — Pour ceux qui se sont exercés dans les préceptes divins, l'entrée en religion leur sert à acquérir une perfection plus grande, et pour ceux qui ne se sont pas livrés aux mêmes exercices, elle leur est un moyen d'éviter le péché et de s'élever à un certain degré de perfection.)

Comme nous l'avons clairement établi dans la question précédente, l'état religieux est une sorte d'exercice spirituel ayant pour but de nous conduire à la perfection, et cela parce que les observances religieuses font disparoître les obstacles qui s'élèvent contre la perfection de la charité. Or ces obstacles se rencontrent dans les affections de notre cœur pour les choses terrestres; et par là même que notre cœur s'attache à la terre, ce n'est pas seulement la perfection de la charité qui est rendue impossible, c'est quelquefois la charité elle-même qui se perd, par la raison que l'homme

---

religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam sint in faciliori observantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quòd sint hæretici vel schismatici.

5. Præterea, « à prioribus ad posteriora est transeundum. » Sed præcepta sunt priora consiliis, quæ sunt communiora, utpote à quibus non convertitur essendi consequentia; quicumque enim servat consilia, servat et præcepta, sed non convertitur. Congruus autem ordo est ut à prioribus ad posteriora transeatur. Ergo non debet aliquis transire ad observantiam consiliorum in religione, nisi priùs sit exercitatus in præceptis.

Sed contra est, quòd Dominus Matthæum publicanum, qui in observantia præceptorum exercitatus non erat, ad consiliorum observantiam advocavit; dicitur enim *Luc.*, V, quòd « relictis omnibus secutus est eum. » Non ergo est necessarium quòd ante aliquis exerceatur in observantia præceptorum, quàm transeat ad perfectionem consiliorum.

(Conclusio. — Illis qui in divinis præceptis exercitati sunt ad majorem perfectionem consequendam, illis verò qui in divinorum præceptorum observatione exercitati non sunt, ad vitanda peccata et ad aliquem perfectionis gradum assequendum, utilis est religiosi instituti assumptio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 188, art. 1), status religionis est quoddam spirituale exercitium ad consequendam charitatis perfectionem; quod quidem fit in quantum per religionis observantias auferuntur impedimenta perfectæ charitatis. Hæc autem sunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quòd affectus hominis implicatur ad terrena, non solùm impeditur perfectio charitatis, sed interdum etiam ipsa charitas perditur, dum per inordinatam

en se tournant vers les biens temporels, peut se détourner entièrement du bien immuable et pécher mortellement. Il suit évidemment de là que les observances religieuses, en faisant disparoître les obstacles à la charité parfaite, enlèvent aussi les occasions de péché ; et il est aisé de voir que par les jeûnes, les veilles, l'obéissance et les autres devoirs analogues, l'homme est détourné des péchés de gourmandise et de luxure, et généralement d'un péché quelconque. L'entrée en religion est donc bonne, non-seulement pour ceux qui sont exercés dans les préceptes, s'ils veulent parvenir à une plus haute perfection, mais encore pour ceux qui n'y sont point exercés, en vue de leur faire éviter le péché et de les acheminer eux aussi vers la perfection (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jérôme expliquant l'Evangile de saint Matthieu dit : « Quand ce jeune homme affirme qu'il a observé toutes ces choses dès ses premières années, il ment; car s'il avoit réellement accompli ce qui est prescrit dans les commandements, *vous aimerez votre prochain comme vous-même*, comment se fût-il retiré avec tristesse en entendant après cela, *allez, vendez tout ce que vous avez et donnez-le aux pauvres*? » Mais il faut entendre par là que ce jeune homme n'avoit menti qu'en faisant rapporter son affirmation à la parfaite observation de ce précepte; et de là ce que dit Origène sur le même évangile de saint Matthieu : « Il est dit dans un certain évangile, qu'on appelle *selon les hébreux*, si toutefois on consent à l'admettre, que lorsque le Seigneur eût dit à ce jeune homme, *allez et vendez tout ce que vous avez*, le riche

(1) En thèse générale, disent les théologiens, toute personne baptisée, qui a le plein usage de sa raison, s'appartient à elle-même et n'est liée par aucun empêchement, peut entrer en religion, parce que c'est là un bien commun et dont nul ne doit être exclu sans cause légitime. Ces conditions qu'il faut remplir pour avoir réellement un tel droit, reviendront successivement et seront l'objet d'une étude spéciale dans le développement de cette importante question. L'auteur établit seulement dans ce premier article que l'observation préalable des

conversionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quòd religionis observantiæ, sicut tollunt impedimenta perfectæ charitatis, ita etiam tollunt occasiones peccandi; sicut patet quòd per jejunium, vigilias et obedientiam, et alia hujusmodi, retrahitur homo à peccatis gulæ et luxuriæ, et à quibuscumque aliis peccatis. Et ideo religionem ingredi non solùm expedit his qui sunt exercitati in præceptis, ut ad majorem perfectionem perveniant, sed etiam his qui non sunt exercitati, ut faciliùs peccata vitent et perfectionem assequantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Hieronymus dicit *super Matth.*. « Mentitur adolescens dicens : *Hæc omnia servavi à juventute mea;* si enim hoc quod positum est in mandatis : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, opere complesset, quomodo postea audiens : *Vade, vende omnia quæ habes, et da pauperibus*, tristis recessisset? » Sed intelligendum est eum mentitum fuisse quantum ad perfectam observantiam hujus præcepti ; unde Origenes *super Matth.* dicit, quòd « scriptum est in Evangelio quodam, quod dicitur secundùm *Hebr.*, si tamen placet alicui suscipere illud (1), quod cùm Dominus dixisset ei : *Vade et vende omnia quæ habes*, cœpit dives scal-

(1) *Non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositæ quæstionis*, ut interjicit Origenes, Tract. VIII, longè ante medium, ubi et addit ex eodem Evangelio dixisse Christum à principio adolescenti : *Homo, fac legem et prophetas*, ac respondisse adolescentem : *Feci*; quod in Evangelio nostro non habetur.

se mit à se gratter la tête, et qu'alors le Seigneur lui dit : comment prétendez-vous avoir accompli la loi et les prophètes, tandis qu'il est écrit dans la loi, *vous aimerez votre prochain comme vous-même*? Voilà qu'un grand nombre de vos frères, des enfants d'Abraham, sont plongés dans le cloaque de la misère et meurent de faim ; et votre maison est remplie de biens, sans que vous en laissiez retomber sur eux une parcelle quelconque. C'est pour cela que le Seigneur, pour lui reprocher son avarice, lui dit, *si vous voulez être parfait, allez et vendez*..., car il est impossible d'observer ce commandement, *vous aimerez votre prochain comme vous-même*, tandis qu'on est riche et qu'on possède surtout des biens aussi considérables. » Mais cela doit s'entendre du parfait accomplissement de ce précepte. Si on l'entend d'un accomplissement ordinaire et imparfait, ce jeune homme pouvoit réellement dire qu'il l'avoit observé. La perfection consiste principalement dans l'observation des préceptes qui regardent la charité, comme nous l'avons établi quest. CLXXXIV, art. 3. Pour montrer que la perfection inhérente à l'observation des conseils est utile aux justes et aux pécheurs, le Seigneur appelle à lui, non-seulement ce jeune homme, qui étoit juste, mais encore Matthieu, qui étoit un pécheur. Et voilà que Matthieu écoute sa voix, tandis que ce jeune homme lui résiste (1); car les pécheurs se convertissent plus aisément à la religion que

préceptes, ou un certain degré de sainteté, n'est pas absolument une de ces conditions, quoiqu'on doive y voir une mesure de prudence, dont il ne faut pas s'écarter dans la pratique ordinaire de la vie. « Celui qui veut entrer en Religion, dit avec raison un Père de l'Eglise, doit auparavant s'éprouver dans le monde, et s'essayer un peu aux devoirs que la Religion lui imposera. »

(1) Observation profondément vraie, et chaque jour confirmée par l'expérience. Il ne faudroit pas dire ici que ce jeune homme dont il est parlé dans l'Evangile n'agissoit pas sincèrement dans la demande qu'il adressa au Sauveur et qu'il venoit le tenter, comme les pharisiens avoient coutume de le faire. Ce que dit là-dessus saint Jean Chrysostôme, *Homil.* LXIV, ne permet pas de s'arrêter à cette pensée : « Premièrement, parce que rien ne prouve qu'il en soit ainsi et qu'on ne doit pas donner pour certain ce qui n'est pas même probable ; secondement, parce que un autre Evangéliste, *Marc.*, X, éloigne un tel soupçon, en disant que ce jeune homme étant accouru auprès de Jésus, fléchit le genou devant lui pour le prier, et que Jésus l'ayant regardé l'aima ; troisièmement, parce que, si le démarche de ce jeune homme avoit été feinte, l'Evangéliste l'eut dit, comme il le fait plus tard dans une semblable circonstance, *Matth.*, XXII ; quatrièmement, s'il n'avoit fait qu'une demande hypocrite, il ne se fût

---

pere caput suum, et dixit ad eum Dominus : Quomodo dicis, *feci legem et prophetas*, cùm scriptum sit in lege : *Diliges proximum tuum sicut teipsum* ; et ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti sunt stercore, morientes præ fame ; et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit : *Si vis perfectus esse, vade, etc.* Impossibile est enim implere mandatum quod dicit : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, et esse divitem et maximè tantas possessiones habere. » Quod est intelligendum de perfecta impletione hujus præcepti. Imperfectè autem et communi modo verum est eum observasse præcepta. Perfectio enim principaliter in observantia præceptorum charitatis consistit, ut suprà habitum est (qu. 184, art. 3). Ut ergo Dominus ostenderet perfectionem consiliorum utilem esse et innocentibus et peccatoribus, non solùm vocavit adolescentem innocentem, sed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus secutus est vocantem, non autem adolescens, quia faciliùs convertuntur ad religionem peccatores, quàm

[illegible] : c'est à ces derniers que le
[illegible]s et les femmes de mau-
[illegible] le Dieu.»

[illegible] élevé et de plus infime, cela
[illegible]d, en l'appliquant au même
[illegible] il est évident que nul ne parvient
[illegible]sque la vie tout entière, quand
[illegible] continuel vers la perfection.
[illegible] de différents états ; et dans ce
[illegible] veut s'élever à un état supérieur,
[illegible] moindre, tout comme il n'est pas né-
[illegible] dans l'état laïque, pour arriver à
[illegible] peut s'appliquer à diverses per-
[illegible] a des personnes qui non-seulement
[illegible] état les plus élevé, mais qui partent
[illegible] qu'un autre ne pourra l'atteindre pen-
[illegible] que dit saint Grégoire, *Dialog.*, II, 1 :
[illegible] perfection de grâce et de vie Benoît

[illegible] l'avons dit plus haut, qu. CLXXXIV,
[illegible] condition préable; tandis que l'état re-
[illegible] la sainteté. Ainsi donc les ordres
[illegible] ne doit poser que sur des murs
[illegible]; tandis que l'état religieux a pré-
[illegible] humain de tous les vices; il est
[illegible] les murs pour les dessécher et les

[illegible] Pharisiens, quand ils tentoient le Sauveur, ne se
[illegible] vénérable Bède, en commentant le passage de
[illegible] et donne à son sentiment les mêmes raisons

[illegible] est quòd unus statim incipit non solùm ab
[illegible] altiori statu, sed etiam ab altiori gradu sanc-
[illegible]tatis, quàm sit *summum* ad quod alius per-
[illegible] per totam vitam suam. Unde Gregorius
[illegible] in II. *Dialog.* (cap. 1, ut suprà) : « Om-
[illegible] agnoscant à quanta Benedictus puer con-
[illegible] gratia et perfectione cœpisset. »
Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dic-
tum est (qu. 184, art. 6), ordines sacri præexi-
gunt sanctitatem; sed status religionis est exer-
citium quoddam ad sanctitatem assequendam.
Unde pondus ordinum imponendum est parieti-
bus jam per sanctitatem desiccatis; sed pondus
religionis desiccat parietes, id est homines ab
humore vitiorum.

4° Quand on examine de près les termes de cette glose, on voit qu'elle parle surtout de la marche à suivre dans la doctrine; et là il faut, en effet, qu'on s'élève des choses les plus aisées aux choses plus difficiles. Aussi, quand elle a dit que les hérétiques et les schismatiques renversent fréquemment cet ordre, montre-t-elle par ce qui suit qu'elle entend parler de l'ordre de doctrine : « Le prophète déclare avoir suivi cet ordre, ajoute-t-elle, et le déclare sous peine de malédiction. C'est comme s'il disoit : non-seulement j'ai été humble dans toutes les autres choses, mais je l'ai encore été dans la science, puisque mes pensées et mes sentiments étoient humbles, puisque j'ai d'abord été nourri du lait des enfants, qui n'est autre que le Verbe fait chair, afin de pouvoir m'élever ainsi jusqu'à manger le pain des anges, à savoir le Verbe qui dès le commencement étoit en Dieu. » Quant à l'exemple qu'on cite là des chrétiens nouvellement baptisés et à qui l'on n'impose aucun jeûne jusqu'à la Pentecôte, il montre seulement que ces nouveaux nés de l'Evangile ne doivent pas être forcés à de pénibles devoirs, avant que le Saint-Esprit soit venu les animer intérieurement de manière à ce qu'ils s'y portent d'eux-mêmes; et voilà pourquoi, aussitôt après la Pentecôte, après la réception de l'Esprit saint, l'Eglise impose un jeûne solennel. Or l'Esprit saint, dit saint Ambroise en commentant le premier chapitre de saint Luc, « n'est ni repoussé par l'âge, ni atteint par la mort, ni exclu du sein maternel. » Saint Grégoire dit également dans une homélie sur la Pentecôte : « L'Esprit saint remplit un enfant qui joue de la harpe et il en fait un psalmiste; il remplit un enfant qui s'abstient des viandes étrangères, et il en fait le juge des vieillards; » puis le même saint docteur ajoute : « Le temps n'est pas nécessaire pour apprendre quand on a l'Esprit saint pour maître; aussitôt qu'il a touché une ame, il l'a éclairée. » Il est dit *Eccli.*, VIII, 8 : « Il n'est pas au pouvoir de l'homme d'empêcher l'action de l'Esprit. » L'Apôtre nous dit aussi, I. *Thessal.*, V, 19 : « N'éteignez pas l'Esprit en

---

Ad quartum dicendum, quòd sicut manifestè ex verbis illius Glossæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ prout transeundum est à facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit, « quosdam hæreticos et schismaticos hunc ordinem pervertere, » manifestum est ex sequentibus, ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim : « Hic verò se servasse (scilicet prædictum ordinem) dicit constringens se maledicto. Sic non modò in aliis fui humilis, sed etiam in scientia, quia humiliter sentiebam, quia priùs nutritus fui lacte, quod est Verbum caro factum, ut sic crescerem ad panem angelorum, id est ad Verbum quod est in principio apud Deum. » Exemplum autem quod in medio interponitur, quòd noviter baptizatis non indicitur jejunium usque ad Pentecosten, ostendit quòd non sunt ex necessitate ad difficilia cogendi antequam per Spiritum sanctum interiùs ad hoc instigentur, ut difficilia propriâ voluntate assumant; unde et post Pentecosten post receptionem Spiritus sancti jejunium celebrat Ecclesia. Spiritus autem sanctus, sicut Ambrosius dicit *super Luc.* (cap. 1), « non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non alvo matris excluditur. » Et Gregorius dicit in Homil. *Pentecostes :* « Implet citharœdum puerum, et psalmistam facit, implet puerum abstinentem et judicem senum facit; » et postea subdit : « Nulla ad discendum mora agitur in omne quod voluerit; mox enim ut tetigerit, mentem docet. » Et, sicut dicitur *Eccles.*, VIII, « Non est in hominis potestate prohibere Spiritum; » et Apostolus, I. *Thessal.*, V, monet : « Spiritum

vous. » Voici enfin le reproche qui est fait à certains hommes, *Act.*, VII, 51 : « Vous ne cessez de résister à l'Esprit saint. »

5° Parmi les préceptes il en est qu'on peut regarder comme les principaux et qui sont en quelque sorte la fin où tendent les autres préceptes et les conseils; ce sont les préceptes de la charité; et les conseils s'y rapportent, non comme une condition indispensable pour que les préceptes soient observés, mais comme une heureuse disposition pour qu'ils soient observés d'une manière plus parfaite. Il y a de plus des préceptes secondaires, qui se rapportent tellement aux préceptes de la charité que ceux-ci ne sauroient être entièrement observés sans que ceux-là le soient. Par conséquent, l'observation parfaite des préceptes de la charité précède les conseils quant à l'intention; mais parfois elle vient après dans l'ordre du temps; car tel est le rapport qui s'établit entre la fin et les moyens. Si l'on considère maintenant les préceptes de la charité en tant qu'ils sont observés d'une manière commune, et de même les autres préceptes, ils sont par rapport aux conseils ce que le général est au particulier; car les préceptes peuvent être observés sans que les conseils le soient, tandis que la réciproque ne seroit pas vraie (1). Ainsi donc l'observation des préceptes, dans le sens que nous venons de l'entendre, précède logiquement celle des conseils ; ce qui ne veut pas dire qu'elle doit la précéder réellement, puisqu'une chose n'existe jamais dans son genre avant d'exister dans une espèce. L'observation des préceptes sans celle des conseils est par rapport à l'observation des préceptes accompagnée de celle des conseils, comme l'espèce imparfaite par rapport à l'espèce parfaite, comme l'animal privé de raison par rapport à l'animal raisonnable. Naturellement ou logiquement le parfait précède l'imparfait; car la nature, comme le dit Boëce, *De Consol.*, III. 10, « a son point de départ dans la per-

(1) C'est-à-dire que les conseils ne peuvent pas être réellement observés sans que les préceptes le soient. Logiquement, ou dans l'ordre de raison, la pratique des préceptes précède celle des conseils, alors même que les deux commencent en même temps, comme cela arrive

---

nolite extinguere; » et *Act.*, VII, contra quosdam dicitur : « Vos semper Spiritui sancto resistitis. »

Ad quintum dicendum, quòd præceptorum quædam sunt principalia, quæ sunt quasi fines præceptorum et consiliorum, scilicet præcepta charitatis, ad quæ consilia ordinantur, non ita quòd sine consiliis præcepta servari non possint, sed ut per consilia perfectiùs observentur; alia verò sunt præcepta secundaria, quæ ordinantur ad præcepta charitatis, ut sine quibus præcepta charitatis observari non possint omnino. Sic ergo perfecta observantia præceptorum charitatis præcedit intentione consilia, sed interdum tempore sequitur; hic est enim ordo finis respectu eorum quæ sunt ad finem. Observantia verò præceptorum charitatis secundùm communem modum, et similiter alia præcepta, comparantur ad consilia sicut commune ad proprium; quia observantia præceptorum potest esse sine consiliis, sed non convertitur. Sic ergo observantia præceptorum communiter sumpta præcedit ordine naturæ consilia; non tamen oportet quòd tempore, quia non est aliquid priùs in genere quàm sit in aliqua specierum. Observantia verò præceptorum sine consiliis ordinatur ad observantiam præceptorum cum consiliis, sicut species imperfecta ad perfectam, sicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius est imperfecto; natura enim, ut Boetius dicit (lib. III. *De Consol.*, Prosa 10), « à perfectis sumit initium. » Nec tamen opor-

fection. » Il ne faudroit pas néanmoins en conclure que l'observation des préceptes sans celle des conseils doit nécessairement précéder les deux réunies, pas plus qu'on ne doit être âne d'abord pour être homme ensuite, ni passer par l'état du mariage pour arriver à celui de virginité. Pareillement donc, il n'est pas nécessaire d'avoir préalablement observé les préceptes dans le siècle, pour entrer en religion, si l'on considère surtout que la vie qu'on mène dans le monde, bien loin de disposer à la perfection religieuse, est un obstacle à cette même perfection.

ARTICLE II.

Peut-on s'obliger par vœu à entrer en religion?

Il paroît qu'on ne sauroit s'obliger par vœu à entrer en religion. 1° C'est dans la profession religieuse elle-même qu'on s'attache à la religion par le lien du vœu. Or, avant la profession on accorde une année pour s'éprouver, comme le portent la règle de saint Benoît et un décret d'Innocent III. Ce pape défend d'une manière spéciale de faire profession avant que l'année entière d'épreuve soit écoulée. Donc à plus forte raison ceux qui vivent encore dans le siècle ne doivent-ils pas s'obliger par vœu à entrer en religion.

2° Saint Grégoire dit, *Epist.* XI, 15 : « Ce n'est pas par la violence, mais par la persuasion et en respectant leur liberté, qu'on doit engager les Juifs à se convertir; » et cela se trouve reproduit *Decret.*, *Dist.* XLV, et dans le quatrième concile de Tolède, ch. LVI. Or il est nécessaire d'ac-

chez les personnes qui tout d'un coup et sans transition abandonnent les désordres du monde pour se jeter dans un couvent et embrasser les exercices de la vie religieuse. L'observation parfaite des préceptes implique toujours néanmoins, dans une certaine mesure, sous une forme ou sous une autre, l'observation des conseils.

---

tet quòd priùs observentur præcepta sine consiliis, et postea cum consiliis; sicut non oportet quòd aliquis priùs sit asinus quàm homo, vel quòd priùs sit conjugatus quàm virgo. Et similiter non oportet quòd aliquis priùs servet præcepta in sæculo quàm transeat ad religionem, præsertim quia conversatio sæcularis non disponit ad perfectionem religionis, sed magis impedit.

ARTICULUS II.

Utrùm debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingressum. Per professionem enim aliquis voto religionis astringitur. Sed ante professionem conceditur annus probationis, secundùm regulam B. Benedicti (1), et secundùm statutum Innocentii III; qui etiam prohibuit ante annum probationis completum, eos per professionem religioni astringi. Ergo videtur quòd multò minùs adhuc in sæculo existentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Præterea, Gregorius in *Registro* dicit (lib. XI. *Epist.*, epist. 15), et habetur in *Decretis*, dist. 45 (cap. *Qui sincera*, sicut etiam de Judæis, ex concilio Toletano IV, c. 56), quòd « Judæi non vi, sed liberâ voluntate ut convertantur suadendi sunt. » Sed implere id

(1) Ex qua insinuatur in *Decretis*, Causâ XVII, qu. 2, cap. *Gonsaldus*, quod nomine Alexandri II prænotatur, ubi ait se presbyterum, art. 3, argum. 1, commemorandum à prætensa professione absolvere, quia *B. Benedicti regula, et præcipuè prædecessoris nostri Gregorii Papæ canonica institutio interdicit monachum ante unius anni probationem effici.*

complir ce à quoi on s'est obligé par vœu. Donc on ne doit ainsi obliger personne à entrer en religion.

3° On ne doit jamais donner une occasion de ruine à son prochain; et de là ce qui est dit, *Exod.*, XXI, 33 : « Si quelqu'un ouvre une citerne et qu'un bœuf ou un âne y tombe, le maître de la citerne rendra le prix de ces animaux. » Mais quand on fait quelqu'un s'engager par vœu à entrer en religion, on l'expose à tomber dans le désespoir et dans divers autres péchés. Donc il paroît que nul ne doit jamais être obligé par vœu à entrer en religion.

Mais le contraire se déduit de cette parole, *Psalm.* LXXV, 12 : « Faites des vœux au Seigneur votre Dieu, et soyez fidèle à les remplir; » sur quoi la Glose tirée de saint Augustin dit : « Il y a des vœux qui regardent chaque individu en particulier, comme celui de chasteté, de virginité, et autres semblables. » Ce sont donc ceux-là que l'Ecriture sainte nous engage à faire. Or l'Ecriture sainte ne nous engage qu'à ce qui est bien. Donc c'est un bien de s'obliger par vœu à entrer en religion.

(Conclusion. — C'est une chose convenable et digne d'éloges que certaines personnes s'engagent par vœu à entrer en religion.)

Comme nous l'avons dit dans un autre endroit, quest. LXXXVIII, art. 6, en traitant spécialement du vœu, la même œuvre faite en vertu d'un vœu préalable est plus louable que si elle étoit faite sans vœu, soit parce que le vœu est un acte de religion et que la religion a une certaine prééminence sur les autres vertus, soit parce que le vœu confirme notre volonté dans le bien qu'il faut accomplir; et de même qu'un péché est plus grave quand il procède d'une volonté obstinée dans le mal, une bonne œuvre est plus louable quand elle procède d'une volonté affermie dans le bien par le vœu. Ainsi donc, s'obliger par vœu à entrer en religion est de soi une chose louable (1).

(1) Entrer en Religion, ou se consacrer entièrement à Dieu, est-ce une chose bonne, une

quod vovetur, necessitatis est. Ergo non sunt aliqui obligandi ad religionis ingressum.

3. Præterea, nullus debet alteri præbere occasionem ruinæ; unde *Exod.*, XXI, dicitur : « Si quis aperuerit cisternam, ceciderítque bos vel asinus in eam, dominus cisternæ reddet pretium jumentorum. » Sed ex hoc quòd aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in desperationem et in diversa peccata. Ergo videtur quòd non sint aliqui ad religionis ingressum voto obligandi.

Sed contra est, quod in *Psalm.* LXXV dicitur : « Vovete et reddite Domino Deo vestro; » ubi dicit Glossa (ex Augustino sumpta), quòd « quædam sunt vota propria singulorum, ut castitas, virginitas et hujusmodi. » Ad hæc ergo vovenda nos invitat sacra Scriptura. Sed Scriptura sacra non invitat nisi ad id quod est melius. Ergo melius est quòd aliquis voto se obliget ad religionis ingressum.

(Conclusio. — Decens et laudabile est aliquos ad religionis ingressum voto se obligare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (q. 88, art. 6), cùm de voto ageretur, unum et idem opus ex voto factum est laudabilius quàm sine voto fiat, tum quia vovere est actus religionis, quæ habet quamdam excellentiam inter virtutes, tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum; et sicut peccatum est gravius ex hoc quòd procedit ex voluntate obstinata in malum, ita bonum opus est laudabilius ex hoc quòd procedit ex voluntate firmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingressum, est secundùm se laudabile.

Je réponds aux arguments : 1° On distingue en religion deux sortes de vœux : le vœu solennel, que l'on appelle aussi profession et qui attache indissolublement à un ordre quelconque; et c'est là le vœu qui doit être précédé d'une année de probation, comme il est dit dans l'argument (1). Il y a de plus le vœu simple; celui-ci ne fait ni moine ni religieux, c'est seulement une obligation contractée d'entrer en religion; il n'est pas nécessaire qu'un tel vœu soit précédé d'une année de probation.

2° Ce texte de saint Grégoire, adopté par le concile de Tolède, doit s'entendre de la violence absolue. Or la nécessité qui résulte d'un vœu émis, n'est pas une nécessité absolue; c'est seulement une nécessité par rapport à la fin, puisque lorsqu'on a fait un vœu on ne sauroit, à moins de l'accomplir, arriver à la fin dernière de l'homme, qui est le salut. Bien loin de fuir une telle nécessité, on doit la rechercher, comme saint Augustin le dit dans sa lettre à Armentarius et Paulin : « Heureuse nécessité que celle qui nous oblige à nous élever dans le bien! »

3° Faire vœu d'entrer en religion, c'est confirmer en soi la volonté de s'élever à des choses meilleures. C'est donc là une chose qui, par elle-même, ne fournit pas une occasion de ruine spirituelle, mais nous la fait plutôt éviter. Quand un homme transgressant son vœu fait par-là même une chute plus profonde, cela n'ôte rien à la bonté du vœu, tout comme la bonté du baptême n'est nullement atteinte, parce qu'il y a des hommes qui, après avoir reçu ce sacrement, tombent dans le péché, et dans un péché dès-lors plus grand.

chose meilleure que de servir simplement Dieu dans le siècle? La réponse à cette question est renfermée dans la question elle-même, surtout après tout ce qui a été dit sur l'excellence de l'état religieux. Plus de doute alors que le vœu d'entrer en religion ne réunisse toutes les conditions voulues, et développées ailleurs, pour constituer un vœu légitime.

(1) Une détermination qui s'étend à tout le cours de la vie, devoit être entourée des plus sages précautions et des garanties les plus sûres, on le comprend. Mais on peut voir que les statuts des ordres religieux donnent à cet égard une complète satisfaction à toutes les règles de la prudence, à toutes les susceptibilités de la raison. Citons-en un exemple pris dans l'Institut qui a servi de modèle à tous les autres chez les Latins. Voici comment s'explique la règle de saint Benoît, chap. 58 : « Quand un homme veut passer du monde à l'état religieux, qu'il ne lui soit pas donné un trop facile accès. Pendant quelques jours on le recevra dans l'apparte-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est religionis votum : Unum *solemne*, quod hominem facit monachum vel alterius religionis fratrem, quod vocatur *professio;* et tale votum debet præcedere annus probationis, ut probat objectio. Aliud autem est votum *simplex*, ex quo aliquis non fit monachus vel religiosus, sed solum obligatus ad religionis ingressum; et ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad secundum dicendum, quòd auctoritas illa Gregorii (et concilii Toletani) intelligitur de violentia absoluta. Necessitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non est necessitas absoluta, sed necessitas ex fine, quia scilicet post votum non potest aliquis finem salutis consequi, nisi impleat votum. Talis autem necessitas non est vitanda, quinimo, ut Augustinus dicit *ad Armentarium* et *Paulinam* (Epist. XLV), « felix est necessitas quæ in meliora compellit. »

Ad tertium dicendum, quòd vovere religionis ingressum, est quædam confirmatio voluntatis ad meliora. Et ideo quantum est de se, non dat homini occasionem ruinæ, sed magis subtrahit. Sed si aliquis voti transgressor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti; sicut nec derogat bonitati baptismi, quòd aliqui post baptismum gravius peccant.

ARTICLE III.

Celui qui s'est obligé par vœu à entrer en religion est-il tenu d'y entrer en effet?

Il paroît que celui qui a fait vœu d'entrer en religion n'est pas tenu de remplir sa promesse. 1° Il est dit dans le Droit, *Decret.* XVII, quest. 2 : « Le prêtre Gonsalde, pressé autrefois par la maladie et la force de la souffrance, promit de se faire moine ; mais il n'est pas entré dans le monastère ni ne s'est remis entre les mains de l'abbé, n'a pas écrit de promesse, confiant à un avocat son bénéfice ecclésiastique ; et après qu'il a été rétabli, il a refusé de se faire moine. » Puis il est ajouté : « Nous jugeons, et de notre autorité apostolique, nous ordonnons que le prêtre susdit soit remis en possession de son bénéfice et de son église, et qu'il ne soit pas inquiété dans cette possession. » Or cela n'auroit pas eu lieu si ce prêtre avoit été tenu d'entrer en religion. Donc il paroît qu'on n'est pas tenu de remplir un tel vœu.

2° Nul n'est tenu à faire une chose qui n'est pas en son pouvoir. Or il n'est pas au pouvoir de chacun d'entrer en religion ; il faut pour cela le consentement de la famille religieuse à laquelle il veut se donner. Donc il paroît qu'on n'est pas toujours tenu de remplir le vœu qu'on a fait d'entrer en religion.

3° Par un vœu moins utile, on ne sauroit déroger à un vœu qui l'est

ment des étrangers, puis il sera admis dans celui des novices. Pour s'assurer alors qu'il cherche réellement Dieu, un des anciens de l'ordre lui sera député pour le sonder avec le plus grand soin. S'il promet de persévérer dans sa résolution, après deux mois écoulés, on lui lira la règle point par point, et on lui dira : Voilà la loi sous laquelle vous voulez combattre ; si vous vous sentez la force de l'accomplir, entrez ; si vous n'avez pas cette force, retirez-vous en liberté. Quand il demeure après cela, qu'on le ramène dans le quartier des novices ; et là on doit continuer à l'éprouver en toute patience. Six mois après, qu'on lui lise de nouveau toute la règle, afin qu'il sache bien à quoi il va s'engager. S'il demeure encore, après quatre mois écoulés, qu'on lui lise la règle une troisième fois ; et si, après en avoir délibéré en lui-même, il promet de se conformer à ce qu'elle prescrit, qu'il soit admis. »

Voilà l'année entière divisée en trois périodes, de manière à éclairer autant qu'on puisse le désirer, ce semble, la grande résolution qui doit la terminer. Saint Grégoire-le-Grand exigeoit même davantage ; il ne vouloit pas qu'on fût admis à faire profession avant deux ans de

---

ARTICULUS III.

Utrùm ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum teneatur intrare religionem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd ille qui obligatus est voto ad religionis ingressum, non tenetur intrare religionem. Dicitur enim in *Decretis* XVII, quæst. 2 : « Gonsaldus presbyter quondam infirmitate & fervore passionis pressus monachum se fieri promisit ; non tamen monasterio aut abbati se tradidit, nec promissionem scripsit, sed beneficium Ecclesiæ in manu advocati refutavit ; ac postquam convaluit, monachum se negavit fieri. » Et postea subditur : « Judicamus et auctoritate Apostolica præcipimus ut præfatus presbyter beneficium et altaria recipiat et quietè retineat. » Hoc autem non esset, si teneretur religionem intrare. Ergo videtur quòd non teneatur aliquis implere votum, quo se ad religionis ingressum obligavit.

2. Præterea, nullus tenetur facere id quod non est in potestate ipsius. Sed quòd aliquis religionem ingrediatur non est in potestate ipsius ; sed requiritur ad hoc assensus eorum ad quos debet transire. Ergo videtur quòd non teneatur aliquis implere votum quo se ad religionis ingressum obligavit.

3. Præterea, per votum minus utile non po-

plus. Mais en remplissant le vœu d'entrer en religion, on pourroit être empêché de remplir celui de prendre la croix pour aller au secours de la terre sainte; et ce dernier vœu paroît être le plus utile, puisqu'on obtient en l'accomplissant la rémission de ses péchés. Donc il paroît que le vœu qu'on a fait d'entrer en religion ne doit pas être nécessairement rempli.

Mais nous voyons le contraire dans les saints Livres : d'abord, *Eccli.*, V, 3 : « Si vous avez fait un vœu à Dieu, ne tardez pas à l'accomplir; car une promesse vaine et insensée lui déplaît; » et, sur cette parole, *Psalm.* LXXV : « Faites des vœux et remplissez-les envers le Seigneur votre Dieu, » la Glose dit : « La volonté est libre de faire le vœu; mais le vœu fait, l'accomplissement en est rigoureusement exigé. »

(Conclusion. — Celui qui s'est obligé par vœu à entrer en religion est tenu d'y entrer en effet.)

En traitant du vœu, nous l'avons défini : « Une promesse faite à Dieu concernant des choses qui regardent Dieu lui-même. » Or, comme le dit saint Augustin dans sa lettre à Boniface, « Si les contrats faits entre des hommes de bonne foi ne peuvent jamais être dissous pour un motif quelconque, à combien plus forte raison un engagement pris avec Dieu, ne pourroit-il être rompu sans attirer sur nous la vengeance céleste? » C'est pourquoi l'homme qui a fait un vœu est nécessairement tenu de l'accomplir, pourvu que ce vœu ait pour objet une chose qui se rapporte à Dieu. Or il est manifeste que l'entrée en religion est une chose qui regarde éminemment Dieu, puisque par là on se consacre entièrement à son service, comme nous l'avons déjà plusieurs fois expliqué. Il résulte donc de là que celui qui s'est engagé à entrer en religion est tenu d'y entrer en effet, selon qu'il a prétendu s'obliger par son vœu :

noviciat. Innocent III, écrivant à l'archevêque de Pise, décrète absolument la nécessité d'une année de probation, et ce point de sa lettre, inséré dans le Droit canonique, a été confirmé par plusieurs de ses successeurs, en particulier par Alexandre IV et Boniface VIII.

---

test derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri posset impletio voti crucis in subsidium terræ sanctæ; quòd videtur esse utilius, quia per hoc votum consequitur homo remissionem peccatorum. Ergo videtur quòd votum quo quis se obligavit ad religionis ingressum, non sit ex necessitate implendum.

Sed contra est, quòd dicitur *Eccles.*, V : « Si quid vovisti Deo ne moreris reddere; displicet enim ei infidelis et stulta promissio. » Et super illud *Psalm.* LXXV : « Vovete et reddite domino Deo vestro, » dicit Glossa : « Vovere voluntati consulitur; sed post voti promissionem redditio necessariò exigitur. »

(Conclusio. — Tenetur in religionem intrare, qui ad hoc voto se obligavit.)

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est (qu. 88), cùm de voto ageretur, « votum est promissio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. » Ut autem Augustinus dicit in epistola *ad Bonifac.*, « si inter homines bonæ fidei solent contractus nulla ratione dissolvi, quantò magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit? » Et ideo ad implendum id quod homo vovit ex necessitate tenetur, dummodo sit aliquid quod ad Deum pertineat. Manifestum est autem quòd ingressus religionis maximè ad Deum pertinet; quia per hoc homo totaliter se mancipat divinis obsequiis, ut ex suprà dictis patet (qu. 186, art. 1). Unde relinquitur quòd ille qui se obligat ad religionis ingressum teneatur religionem ingredi secundum quod se voto obligare intendit; ita scilicet, quòd si intendit se absolute obligare, tenetur

s'il a prétendu s'obliger absolument et sans condition, il est tenu d'entrer au plus tôt, c'est-à-dire aussitôt que cesse un empêchement légitime; s'il n'a prétendu s'obliger que pour un temps déterminé ou sous certaines conditions, il est tenu d'entrer en religion lorsque le temps fixé est venu, ou que les conditions sont remplies.

Je réponds aux arguments : 1° Ce prêtre n'avoit pas fait un vœu solennel, il avoit fait seulement un vœu simple; il n'avoit donc pas été fait moine, de telle sorte qu'on pût juridiquement l'obliger à résider dans un monastère et à quitter son église. Dans le for de la conscience, néanmoins, il eût fallu lui conseiller de tout abandonner pour entrer en religion. Voilà pourquoi, *Extra. De voto* et *Voti Redemp.*, Innocent III s'adressant à l'évêque de Grenoble, lequel, après avoir fait vœu d'entrer en religion, avoit reçu l'épiscopat sans accomplir son vœu, lui dit : « Si vous voulez guérir votre conscience, résignez vos fonctions épiscopales, et acquittez envers le Très-Haut les vœux que vous lui avez faits. »

2° Ainsi que nous l'avons dit, quest. LXXXVIII, art. 3, en traitant du vœu, celui qui s'est obligé par vœu à entrer dans une religion déterminée, est tenu de faire tout ce qui dépend de lui pour être reçu dans cette religion. S'il a prétendu simplement s'engager à entrer en religion, sans fixer aucun ordre religieux en particulier, quand il n'est pas reçu dans l'un, il est tenu d'entrer dans un autre; mais dans le premier cas, il n'est tenu qu'à entrer dans l'ordre qu'il avoit spécialement en vue.

3° Le vœu de religion étant un vœu perpétuel, est supérieur au vœu d'aller en terre sainte, qui n'est que temporaire; et, comme le dit Alexandre III, *Extra.* citée plus haut, cap. *Scripturæ*, on ne sauroit sous un rapport regarder comme coupable de son vœu celui qui change un service temporaire en une obligation perpétuelle envers Dieu. Il est même raisonnable de penser que l'entrée en religion mérite à un homme la

---

quàm citius poterit ingredi, legitimo impedimento cessante, si autem ad certum tempus vel sub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione existente.

Ad primum ergo dicendum, quòd ille Presbyter non fecerat votum solemne, sed simplex; unde non erat monachus effectus ut cogi deberet de jure in monasterio remanere et ecclesiam dimittere; tamen in foro conscientiæ esset ei consulendum quòd omnibus dimissis religionem intraret. Unde Extra, *De voto* et *voti redemptione*, cap. *Per tuas* (quod est Innocentii III), consulitur episcopo Gratianopolitano (seu Gebennensi) qui post votum religionis, episcopatum assumpserat, voto non impleto, ut « si suam sanare desideraret conscientiam, regimen Ecclesiæ resignaret et redderet Altissimo vota sua. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 88, art. 3, ad 2), cùm de voto ageretur, ille qui voto se obligavit ad certæ religionis ingressum, tenetur facere quantum in se est ut in illa religione recipiatur. Et, si quidem intendit se simpliciter ad religionem obligare, si non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam; si verò se intendit specialiter obligare ad unam solùm, non tenetur nisi secundum modum suæ obligationis.

Ad tertium dicendum, quòd votum religionis, cum sit perpetuum, est majus quàm votum peregrinationis terræ sanctæ, quod est temporale; et, sicut Alexander tertius dicit et habetur *Extra De voto* et *voti redemptione*, cap. *Scripturæ* (ad Magistrum quemdam directo) reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obsequium in perpetuam noscitur religionis observantiam commutare. Rationabiliter autem dici potest, quòd etiam per ingressum

rémission de ses péchés, tout comme le voyage en terre sainte; car si quelques aumônes suffisent à un homme pour racheter ses péchés devant Dieu, d'après ce que le Prophète disoit à Nabuchodonosor, *Dan.*, IV, 24: « Rachetez vos péchés par des aumônes, » à plus forte raison doit-on satisfaire pour tous ses péchés, lorsqu'en entrant en religion on se consacre tout entier au service de Dieu; c'est là une satisfaction qui l'emporte sur toutes les autres, sur la pénitence publique elle-même, comme on le voit, *Decret.* XXXIII, quest. 2, autant que l'holocauste l'emporte sur le sacrifice, selon la comparaison que nous avons tirée de saint Grégoire. Aussi lit-on dans la *Vie des Pères du désert*, VI, 9: « Ceux qui entrent en religion obtiennent la même grace que ceux qui reçoivent le baptême (1). » Et alors même qu'ils ne seroient pas délivrés par-là de toute la peine due au péché, il n'en seroit pas moins vrai que l'entrée en religion est préférable au pèlerinage de terre sainte, comme moyen d'avancer dans le bien, ce qui l'emporte sur la remise de la peine.

ARTICLE IV.

Celui qui a fait vœu d'entrer en religion est-il tenu de s'y renfermer pour toujours?

Il paroît que celui qui a fait vœu d'entrer en religion est tenu d'y demeurer pour toujours. 1° Il vaudroit mieux ne pas entrer en religion que d'en sortir après y être entré, conformément à cette parole du Prince des apôtres, II *Petr.*, II, 21: « Mieux eût valu pour eux ne pas connoître la

(1) Expression qui, dans la pensée du pieux auteur de ces Vies, dans la pensée de notre maître surtout, ne doit s'entendre que de la rémission des peines temporelles dues au péché. Cela revient à dire que l'entrée en religion, quand elle est accompagnée de toutes les dispositions requises, est l'un de ces actes que l'Eglise, gardienne et dispensatrice des trésors divins, enrichit de l'inappréciable bienfait de l'indulgence plénière. Ce qui précède et ce qui suit cette citation, dans l'article, ne laissent aucun doute à cet égard. Au fond, dans cette circonstance, comme dans toute autre, c'est le sacrement de pénitence qui efface réellement les péchés et rend à l'homme son innocence perdue; d'où vient que les Pères et les Docteurs l'ont appelé un second baptême.

---

religionis aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim satisfacere de peccatis suis, secundum illud *Dan.*, IV: « Peccata tua eleemosynis redime, » multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit, quòd aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum; quæ excedit omne genus satisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur in decretis XXXIII, qu. 2, *can. Admonere*, sicut etiam holocaustum excedit sacrificium, ut Gregorius dicit *super Ezech.* (homil. XX). Unde legitur in *Vitis patrum* (lib. VI, num. 9), quòd « eamdem gratiam consequuntur religionem intrantes, quam consequuntur baptizati. » Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingressus religionis utilior est quàm peregrinatio terræ sanctæ, quantum ad promotionem in bonum, quæ præponderat absolutioni à pœna

ARTICULUS IV.

Utrùm ille qui vovit religionem ingredi teneatur perpetuo in religione permanere.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ille qui vovit religionem ingredi, teneatur perpetuò in religione permanere. Melius est enim religionem non ingredi, quàm post ingressum exire, secundum illud II. *Petr.*, II: « Melius erat illis veritatem non cognoscere quàm post agni-

vérité, que de l'abandonner après l'avoir connue; » et c'est dans le même sens qu'il est dit, *Luc.*, IX, 62 : « Celui qui, ayant mis la main à la charrue, regarde en arrière, n'est pas apte au royaume de Dieu. » Or celui qui a fait vœu d'entrer en religion est tenu d'y entrer en effet, d'après ce qu'on vient de dire. Donc il est également tenu d'y demeurer pour toujours.

2° Chacun est tenu d'éviter ce qui seroit un sujet de scandale et donneroit le mauvais exemple aux autres. Mais lorsqu'après être entré en religion, on en sort pour retourner dans le siècle, c'est un mauvais exemple et un scandale qu'on donne aux autres; on détourne les uns d'entrer en religion, on semble ouvrir aux autres le chemin pour en sortir. Donc il paroît que celui qui est entré en religion par suite du vœu qu'il en avoit fait, est tenu d'y demeurer pour toujours.

3° Le vœu de religion est censé un vœu perpétuel, ce qui le place au-dessus de tout vœu temporaire, comme on vient de le dire. Or cela n'auroit pas lieu si quelqu'un, après avoir fait vœu d'entrer en religion, y entroit avec l'intention d'en sortir. Donc il paroît que celui qui a fait vœu d'entrer en religion est tenu de demeurer pour toujours dans la religion où il est entré.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; et voici pourquoi : le vœu qui accompagne la profession, par cela même qu'il nous oblige à demeurer pour toujours en religion, doit nécessairement être précédé d'une année de probation; condition qui n'est pas exigée pour le vœu simple, par lequel on contracte l'obligation d'entrer en religion. Donc il paroît que celui qui a contracté cette dernière obligation par vœu n'est pas pour cela tenu de demeurer en religion jusqu'à la mort.

(Conclusion. — L'obligation du vœu ne sauroit dépasser l'intention et la volonté de celui qui l'a fait; c'est donc d'après cette intention et cette volonté qu'il faut déterminer l'étendue perpétuelle ou temporelle de

---

tam retroire; » et *Luc.*, IX, dicitur : « Nemo mittens manum ad aratrum et respiciens retrò, aptus est regno Dei. » Sed ille qui voto se obligavit ad religionis ingressum, tenetur ingredi, ut dictum est (art. 3). Ergo etiam tenetur perpetuò permanere.

2. Præterea, quilibet debet vitare id ex quo scandalum sequitur, et aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quòd aliquis post religionis ingressum egreditur et ad sæculum redit, malum exemplum et scandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingressu et provocantur ad exitum. Ergo videtur quòd ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuò remanere.

3. Præterea, votum religionis reputatur votum perpetuum, et ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum est (art. 3, ad 3). Hoc autem non esset, si aliquis voto religionis emisso ingrederetur cum proposito exeundi. Videtur ergo quòd ille qui vovet religionis ingressum, teneatur in religione etiam perpetuò remanere.

Sed contra est, quod votum professionis propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuò in religione remaneat, præexigit annum probationis; qui non præexigitur ad votum simplex quo aliquis se obligat ad religionis ingressum. Ergo videtur quòd ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuò ibi remanere.

(Conclusio. — Obligatio voti non ulterius extenditur, quàm voluntas et intentio voventis, proinde utrum ad perpetuitatem permanendi in religione se extendat vel non extendat votum

l'obligation qui en résulte par rapport à la durée de l'état où l'on entre.)

L'obligation du vœu procède de la volonté; « le vœu est un acte de la volonté, » dit saint Augustin sur le Psaume LXXV. L'obligation qui résulte du vœu ne sauroit donc avoir d'autre extension que celle qui lui est assignée par l'intention et la volonté de celui qui a fait vœu. Par conséquent, si celui-ci a entendu s'obliger non-seulement à entrer en religion, mais encore à y demeurer perpétuellement, il doit accomplir ce vœu dans toute son étendue; s'il a prétendu seulement s'obliger à entrer en religion pour faire l'épreuve de cet état, en se réservant la liberté d'y rester ou d'en sortir, il est évident qu'il n'est pas tenu d'y rester pour toujours. Si en faisant son vœu il a simplement pensé d'entrer en religion, sans songer ni à se réserver la liberté d'en sortir, ni à prendre un engagement perpétuel, son obligation alors doit être jugée selon le droit commun; et le droit commun est qu'il soit accordé une année de probation à ceux qui veulent se faire religieux. Il n'est donc pas tenu de demeurer pour toujours en religion (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il vaut mieux entrer en religion avec la pensée de faire une épreuve sérieuse, que de ne pas y entrer du tout; car on se dispose par là à y demeurer pour toujours, dans le cas où on s'y sentiroit appelé. Mais on ne peut dire d'un homme qu'il revient ou regarde en arrière, que lorsqu'il abandonne une chose à laquelle il s'étoit obligé. Autrement un homme qui pendant un certain temps auroit pratiqué une bonne œuvre, s'il ne continue pas à la faire toujours, devroit être jugé comme n'étant pas propre au royaume de Dieu; ce qui est évidemment faux.

2° Celui qui, après être entré en religion, prend la résolution d'en sortir, pour une bonne cause surtout, ne donne ni le scandale ni le mauvais exemple. Si quelqu'un se scandalise à cette occasion, ce sera là un

(1) Si la personne qui a fait vœu d'entrer en religion est tenue d'y entrer réellement, comme

---

ingrediendi religionem, in voluntate et intentione voventis est statuendum.)

Respondeo dicendum, quòd obligatio voti ex voluntate procedit; nam « vovere voluntatis est, » ut Augustinus dicit (in *Psalm.* LXXV). In tantum ergo fertur obligatio voti, in quantum se extendit voluntas et intentio voventis. Si ergo vovens, intendit se obligare non solùm ad ingressum religionis, sed etiam ad perpetuò remanendum, tenetur perpetuò remanere. Si autem intendit se obligare ad ingressum religionis causa experiendi cum libertate remanendi vel non remanendi, manifestum est quòd remanere non tenetur. Si verò in vovendo, simpliciter de ingressu religionis cogitavit, absque hoc quòd cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingressum religionis secundum formam juris communis; quæ est, ut ingredientibus detur annus probationis. Unde non tenetur perpetuo in religione permanere.

Ad primum ergo dicendum, quòd melius est intrare religionem animo probandi, quàm penitus non intrare, quia per hoc disponitur ad perpetuò remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire vel aspicere, nisi quando prætermittit id ad quod se obligavit. Alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, si non semper id faciat, esset ineptus regno Dei; quod patet esse falsum.

Ad secundum dicendum, quòd ille qui religionem ingreditur, si exeat; præsertim ex aliqua rationabili causa, non generat scandalum, nec dat malum exemplum. Et, si alius scanda-

scandale purement passif et nullement actif de la part de celui qui ne demeure pas en religion; car en sortant il fait une chose qui lui est bien permise, une chose même qu'il lui convenoit de faire pour un motif raisonnable, de maladie, par exemple, de foiblesse, ou tout autre.

3° Celui qui entreroit pour sortir aussitôt, ne paraîtroit nullement satisfaire à son vœu; car ce n'est pas là ce qu'il a prétendu en le faisant. Il faut donc qu'il change de sentiment et de conduite, qu'il consente du moins à tenter sérieusement l'épreuve, pour savoir s'il lui convient de demeurer en religion. Mais il n'est pas précisément tenu à y demeurer pour toujours.

ARTICLE V.

Les enfants peuvent-ils être reçus en religion?

Il paroît que les enfants ne peuvent pas être reçus en religion. 1° Il est dit, *Extra. De regular. et transeunt.* : « Qu'on ne coupe les cheveux à personne avant l'âge voulu et sans un consentement bien spontané. » Or chez les enfants il n'y a ni l'âge voulu ni un consentement véritable, puisqu'ils n'ont pas l'usage parfait de la raison. Donc il paroît qu'on ne doit pas les recevoir en religion.

2° L'état religieux paroît être un état de pénitence, le mot religion étant dérivé de relier ou réélire (1), comme nous l'avons vu dans saint Augustin. Or la pénitence ne convient pas aux enfants. Donc il paroît qu'ils ne doivent pas entrer en religion.

3° Le vœu oblige de la même manière que le serment. Or les enfants

l'auteur a cru devoir le démontrer dans la thèse précédente, elle est seulement tenue à faire une tentative sérieuse, à éprouver sa vocation d'une manière consciencieuse, et par les moyens autorisés dans les ordres religieux. Elle doit être prête à suivre la voie qui lui sera indiquée, sans arrière-pensée, sans autre considération que celle du bien. Evidemment, on ne peut avoir fait vœu d'entrer en religion quand même, d'y entrer sans vocation. Un tel vœu manqueroit de la condition la plus essentielle, qui est d'avoir un bien, et un plus grand bien, pour objet.

(1) Relier ce qui avoit été brisé par le péché; réélire le bien qu'on avoit abandonné, auquel

---

lizetur, erit scandalum passivum ex ejus parte, non autem activum ex parte exeuntis; quia fecit quod licitum erat ei facere, et quod expediebat ei propter rationabilem causam, putà infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui intrat ut statim exeat, non videtur satisfacere voto suo; quia ipse in vovendo hoc non intendit. Et ideo tenetur mutare propositum, ut saltem velit experiri an ei expediat in religione remanere. Non autem tenetur ad perpetuò remanendum.

ARTICULUS V.

Utrùm pueri sint recipiendi in religione.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd pueri non sint recipiendi in religione. Quia *Extra De regularibus et transeuntibus ad religionem* dicitur (ex concilio Moguntino): « Nullus tondeatur nisi legitima ætate et spontanea voluntate. » Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec spontaneam voluntatem; quia non habent perfectè usum rationis. Ergo videtur quòd non sint in religione recipiendi.

2. Præterea, status religionis videtur esse status pœnitentiæ; unde et religio dicitur à religando, vel à reeligendo, ut Augustinus dicit X. *De Civit. Dei* (cap. 4). Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quòd non debeant religionem intrare.

3. Præterea, sicut aliquis obligatur jura-

ne peuvent s'engager par serment avant l'âge de 14 ans, comme on le voit *Decret.* XX, quest. 5, cap. *Pueri.* Donc il paroît qu'ils ne doivent pas non plus s'obliger par vœu.

4° C'est assurément une chose illicite de faire contracter à quelqu'un une obligation qui pourroit être justement annihilée. Or si des impubères s'engagent dans un ordre religieux, ils peuvent en être retirés par leurs parents ou leurs tuteurs; car il est dit, *Decret.* XX, quest. 2 : « Si une jeune fille avant l'âge de douze ans a pris d'elle-même le voile sacré, ses parents ou ses tuteurs ont le droit, s'ils le veulent, d'annuler subitement un tel acte. »

Mais on déduit le contraire de cette parole du Sauveur, *Matth.*, XIX, 14 : « Laissez venir les petits enfants, ne les empêchez pas de venir à moi; » ce qu'Origène interprète de la sorte : « Les disciples de Jésus, avant d'avoir appris le sens intime de la justice, réprimandent ceux qui veulent offrir leurs enfants au Christ. Mais le Seigneur recommande à ses disciples de condescendre aux besoins de ces enfants. Nous devons donc veiller avec attention à ne pas mépriser, par un faux sentiment de grandeur et une dangereuse présomption de sagesse, ceux qui sont petits dans l'Eglise, à ne pas empêcher les enfants de venir à Jésus. »

(Conclusion. — Quoique avant l'âge de puberté les enfants ne puissent pas en règle générale s'engager par vœu dans une religion, il est néanmoins permis et même louable de les y recevoir, afin qu'ils y soient exercés à la pratique de cet art divin dont ils feront profession, après les années de puberté et quand la raison aura eu son entier développement.)

Il y a, comme nous l'avons dit plus haut, deux sortes de vœux en re-

on avoit renoncé, ou se détournant du Dieu créateur, comme parle le même saint Augustin, pour se tourner vers la créature. Tout cela est assurément l'œuvre de la pénitence; mais nous avons déjà vu plus haut, nous verrons encore dans la réponse à cet argument, comment l'état religieux est un état de pénitence.

---

mento, ita et voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari juramento; ut habetur in *Decretis* XX, qu. 5, cap. *Pueri*, et cap. *Honestum*. Ergo videtur quòd nec etiam sint voto obligandi.

4. Præterea, illicitum videtur aliquem obligare tali obligatione quæ posset justè irritari. Sed si aliqui impuberes obligant se religioni, possunt retrahi à parentibus vel tutoribus; dicitur enim in *Decretis* XX, quæst. 2, quòd « puella si ante duodecim ætatis annos sponte sua sacrum velamen assumpserit, possunt statim parentes ejus vel tutores id factum irritum facere, si voluerint. » Illicitum est ergo pueros præsertim ante annos pubertatis ad religionem recipere vel obligare.

Sed contra est, quod dicit Dominus *Matth.*, XIX : « Sinite parvulos, et nolite eos prohibere ad me venire; » quod exponens Origenes *super Matth.*, dicit, quòd « discipuli Jesu priusquam discant rationem justitiæ, reprehendunt eos qui pueros et infantes offerunt Christo. Dominus autem exhortatur discipulos suos condescendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æstimatione sapientiæ excellentioris, contemnamus quasi magni pusillos Ecclesiæ, prohibentes pueros venire ad Jesum. »

(Conclusio. — Quanquam ante ænnos pubertatis pueri voto religionis communiter non teneantur, possunt tamen et laudabile est eos in religionem recipi, ut in ea exerceantur tanquam in arte, quam post annos pubertatis, accedente rationis usu, professuri sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), duplex est religionis votum :

ligion : le vœu simple, d'abord, qui n'est qu'une promesse faite à Dieu et qui part d'une délibération intérieure de l'ame. De droit divin un tel vœu doit avoir son effet; mais il peut ne pas l'avoir pour une double cause : en premier lieu, par défaut de délibération, comme chez les individus privés de raison, dont les vœux par là même ne sauroient être obligatoires, *Extra. De regular. et trans.* Ce qui s'applique aux enfants, qui n'ont pas encore assez l'usage de la raison pour être capables de faire un vœu; cet âge de raison est fixé pour les garçons à quatorze ans, pour les petites filles à douze, et c'est là ce qu'on appelle encore âge de puberté. C'est ordinairement l'époque de la vie où la raison obtient en réalité le développement voulu; parfois néanmoins elle est plus précoce, et parfois plus tardive, selon le naturel des enfants. En second lieu, un vœu simple est sans efficacité quand on le fait pendant qu'on est placé sous la dépendance d'un autre, dans le cas, par exemple, où un serf appartenant réellement au maître feroit vœu d'entrer en religion, ou se feroit ordonner à l'insu de son maître. Celui-ci auroit le droit de le revendiquer, *Decret., Dist.* LIV. Or comme les enfants de l'un et de l'autre sexe qui n'ont pas encore atteint l'âge de puberté sont placés de droit naturel sous le pouvoir du père, quant à la direction à donner à leur vie, le père pourra à son gré accepter ou révoquer leur vœu, selon ce qui est dit de la femme, *Numer.*, XXX. Ainsi donc, un enfant qui avant l'âge de puberté et n'ayant pas encore le plein usage de sa raison, a fait un vœu simple, n'est pas tenu par ce vœu; mais s'il a l'usage de la raison avant cette époque de la vie, le vœu l'oblige par lui-même, seulement l'autorité du père, sous laquelle il est encore placé, peut intervenir et annuler cette obligation; c'est par égard à ce qui arrive le plus souvent que la loi met une personne sous la dépendance d'une autre. Quand l'enfant a passé l'âge de puberté, l'autorité paternelle ne sauroit revenir sur

---

unum *simplex*, quòd consistit in sola promissione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit; et hoc votum habet efficaciam ex jure divino; quod tamen dupliciter impediri potest : uno modo, per defectum deliberationis, ut patet in furiosis, quorum vota non sunt obligatoria, ut habetur *Extra. de regularibus, et transeuntibus ad religionem*, cap. *Sicut tenor*. Et eadem est ratio de pueris qui nondum habent debitum usum rationis, per quem sint voti capaces; quem quidem pueri habent, ut frequentius, circa quartum decimum annum, puellæ verò circa duodecimum, qui dicuntur *anni pubertatis*. In quibusdam tamen anticipatur, et in quibusdam tardatur, secundum diversam dispositionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia simplicis voti si aliquis Deo voveat, qui non est propriæ potestatis, putà si servus etiam usum rationis habens voveat se religionem intrare, aut etiam ordinetur ignorante domino. Potest enim hoc dominus revocare, ut habetur in *Decret. dist.*, LIV. cap. *Si servus*. Et quia pueri, vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter sunt in potestate patris, quantum ad dispositionem suæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare vel acceptare, si sibi placuerit, ut expressè dicitur de muliere, *Numer.*, XXX. Sic ergo si puer ante annos pubertatis simplex votum emittat, antequam habeat plenum usum rationis, non obligatur ex voto. Si autem habeat usum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem quantum in se est ex suo voto, tamen potest obligatio removeri per auctoritatem patris, in cujus potestate adhuc existit; quia ordinatio legis qua unus homo subditur alteri, respicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat non potest revocari auctoritate paren-

son vœu ; et néanmoins si cet enfant n'avoit pas encore le plein usage de sa raison, son obligation seroit nulle devant Dieu. Il est une autre sorte de vœu, le vœu solennel, par lequel on devient moine ou religieux; celui-ci est soumis à la disposition de l'Eglise, à raison de la solennité. Or, comme l'Eglise regarde elle aussi ce qui arrive le plus souvent, une profession qui seroit faite avant l'âge de puberté, alors même qu'on auroit eu le plein usage de la raison et qu'on auroit été capable de faire un vœu, n'obtient pas son effet, c'est-à-dire n'introduit pas en réalité dans l'état religieux (1). Et toutefois, bien qu'on ne puisse pas faire profession avant l'âge de puberté, les enfants peuvent avant cet âge et du consentement de leurs parents, être reçus dans les monastères pour y être élevés, conformément à ce qui est dit de Jean-Baptiste, *Luc.* I, 80 : « L'enfant croissoit et se fortifioit en sagesse, et il se tenoit dans les déserts. » De là ce que dit encore saint Grégoire, *Dialog.* II, 3 : « De nobles Romains confioient leurs enfants à Benoît pour qu'il en fît de pieux serviteurs du Dieu tout-puissant. » Et rien de plus juste et de plus prudent, selon cette parole, *Thren.*, III, 27 : « Il est bon à l'homme d'avoir porté le joug dès son adolescence. » Aussi l'usage ordinaire est-il d'appliquer les enfants aux arts ou aux fonctions qu'ils doivent exercer pendant leur vie (2).

(1) Aussi l'Eglise a-t-elle solennellement fixé, dans le saint concile de Trente, l'âge où l'on peut faire profession dans un ordre religieux, sess. XXV, *De Regular.*, 15 : « Dans un ordre religieux quelconque, soit d'hommes soit de femmes, que la profession n'ait jamais lieu avant l'âge de seize ans révolus; il faut également qu'une année entière depuis la prise d'habits se soit écoulée dans l'épreuve, avant que cette profession ait lieu. Toute profession faite en dehors de ces conditions est nulle et n'entraîne aucune obligation ni vis-à-vis d'une règle ni vis-à-vis d'un ordre religieux, ni pour un effet quelconque. »

(2) Voilà donc à quoi se réduisoit cette consécration des enfants dans les monastères, consécration dont la philosophie moderne a fait tant de bruit, contre laquelle ont été fulminés ses plus terribles anathèmes. C'étoit une école de science et de vertu où l'on plaçoit tout simplement ces prétendues victimes de la tyrannie monacale. Parmi ces enfants dont l'éducation intellectuelle et morale étoit confiée aux couvents, les uns en sortoient, leur éducation une fois terminée, et c'étoit le grand nombre; les autres s'y consacroient à Dieu avec les religieux qui

tum ; si tamen nondum haberet plenum usum rationis, non obligaretur quoad Deum. Aliud tamen est, votum *solemne* (1), quod facit monachum vel religiosum ; quod quidem subditur ordinationi Ecclesiæ, propter solemnitatem quam habet annexam. Et quia Ecclesia respicit id quod in pluribus est, professio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat usum rationis plenum, vel sit doli capax, non habet suum effectum, ut faciat profitentem jam esse religiosum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non possint, possunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem; sicut de Joanne Baptista legitur *Luc.*, I, quòd « puer crescebat et confortabatur spiritu, et erat in desertis. » Unde sicut Gregorius dicit in II. *Dialog.*, cap. 3 : « B. Benedicto, Romani nobiles suos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt; » quod est valde expediens, secundum illud *Thren.*, III : « Bonum est viro cum portaverit jugum ab adolescentia sua. » Unde et communi consuetudine pueri applicantur illis officiis vel artibus in quibus sunt vitam acturi.

(1) De sola extrinseca solemnitate juxta exigentiam propositi loqui videtur, cùm *ordinationi Ecclesiæ subdi* eam subjungit; putà quòd hoc aut illo modo et in minori vel majori ætate fiat; alioqui quod intrinseca solemnitas quæ perpetuitatem voti religiosi facit, non subdatur ordinationi Ecclesiæ ut arbitrio ejus immutetur, expressè constanterque defendit qu. 88, art. 11.

Je réponds aux arguments : 1° L'âge requis pour faire vœu solennel de religion avec la cérémonie de la tonsure, c'est l'âge de puberté, puisqu'alors on a la libre disposition de sa volonté ; mais on peut avant cet âge couper les cheveux à un enfant pour le faire élever dans un monastère.

2° L'état religieux a principalement pour but de nous conduire à la perfection, comme nous l'avons dit plusieurs fois ; et sous ce rapport il convient aux enfants, à raison de la souplesse de leur nature. Et si on l'appelle un état de pénitence c'est surtout parce qu'il éloigne les occasions de péché, comme nous l'avons également dit, Quest. CLXXXVII, art. 6.

3° De même qu'on n'oblige pas un enfant à prêter serment, d'après le Canon cité dans l'objection, de même on ne l'oblige pas à faire un vœu; mais si un enfant s'est lui-même astreint par serment ou par vœu à faire une chose, il y est obligé devant Dieu, dans le cas où il avoit le plein usage de sa raison ; il en est autrement aux yeux de l'Eglise pour qui l'obligation n'existe qu'après l'âge de puberté.

4° Dans le texte indiqué, *Num.*, XXX, la jeune fille qui fait vœu sans le consentement des parents n'est pas blâmée; il est dit seulement que les parents peuvent annuler son vœu. D'où il suit qu'elle n'a pas péché en le faisant ; il est entendu néanmoins qu'elle s'oblige selon son pouvoir, sans préjudice de l'autorité paternelle.

les avoient élevés, mais dans les mêmes conditions, avec autant de garanties de vocation et de liberté, qu'ils l'eussent fait en venant immédiatement du monde.

Ad primum ergo dicendum, quòd legitima ætas ad hoc quòd aliquis tondeatur cum voto solemni religionis, est tempus pubertatis in quo homo potest uti spontanea voluntate. Sed ante annos pubertatis potest esse legitima ætas ad hoc quòd aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad secundum dicendum, quòd religionis status principaliter ordinatur ad perfectionem consequendam, ut supra habitum est (qu. 186, art. 4), et secundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur. Ex consequenti autem dicitur esse status pœnitentiæ, in quantum per observantiam religionis peccatorum occasiones tolluntur, ut suprà dictum est qu. 187, art. 6.

Ad tertium dicendum, quòd pueri sicut non coguntur ad jurandum, sicut *Canon.* dicit; ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto vel juramento se adstrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, si habeant usum rationis ; sed non obligantur quoad Ecclesiam ante quatuordecim annos.

Ad quartum dicendum, quòd *Num.*, XXX, non reprehenditur mulier in puellari ætate constituta, si voveat absque consensu parentum ; potest tamen revocari à parentibus. Ex quo patet quòd non peccat vovendo ; sed intelligitur se voto obligare quantum in se est, absque præjudicio auctoritatis paternæ.

ARTICLE VI.

Doit-on détourner quelqu'un d'entrer en religion par soumission à l'égard des parents?

Il paroît qu'on doit empêcher quelqu'un d'entrer en religion par respect pour les parents. 1° Il n'est pas permis d'omettre une chose nécessaire pour en faire une autre qui est laissée à notre liberté. Or l'obéissance envers les parents est une chose de nécessité de précepte ; et ce précepte est renfermé dans celui qui nous impose le devoir de les honorer, *Exod.*, XX ; et de là ce que dit l'Apôtre, I *Timoth.*, V, 4 : « Si une veuve a des fils ou des petits fils, qu'elle apprenne d'abord à bien gouverner sa maison et à reconnoître par un échange réciproque de bienfaits, ce qu'elle a reçu de ses parents. » Mais l'entrée en religion est une chose laissée à notre liberté. Donc il paroît qu'on ne doit pas abandonner pour cela l'obéissance que l'on doit à ses parents.

2° La sujétion du fils à l'égard du père est plus grande que celle du serviteur à l'égard du maître ; car la filiation repose sur la nature, tandis que la servitude est l'une des malédictions prononcées contre le pécheur, *Genes.*, IX. Or un serf ne peut pas renoncer à l'obéissance qu'il doit à son maître, pour entrer en religion ou recevoir les saints ordres, comme il a été dit plus haut. Donc à plus forte raison est-il défendu à un enfant de renoncer à l'obéissance qu'il doit à son père pour entrer en religion.

3° Un homme a des obligations beaucoup plus étroites envers ses parents, qu'envers ceux dont il est le débiteur. Or ceux qui doivent de l'argent ne peuvent pas entrer en religion, d'après ce que dit saint Grégoire et que le droit a consacré, *Decret.*, *Dist.* LIII : « Ceux qui ont des engagements publics et des comptes à rendre, s'ils se présentent dans un monastère, ne doivent en aucune façon être reçus jusqu'à ce qu'ils se soient

---

ARTICULUS VI.

Utrùm propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis.

Ad sextum sic proceditur. Videtur quòd propter obsequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingressu religionis. Non enim licet prætermittere id quod est necessitatis, ut fiat id quod est liberum voluntati. Sed obsequi parentibus cadit sub necessitate præcepti, quod datur de honoratione parentum, *Exod.*, XX ; unde et Apostolus dicit I. *ad Tim.*, V : « Si qua vidua filios aut nepotes habet, discat primum domum suam regere et mutuam vicem reddere parentibus. » Ingredi autem religionem est liberum voluntati. Ergo videtur quòd non debeat aliquis prætermittere parentum obsequium propter religionis ingressum.

2. Præterea, major videtur esse subjectio filii ad patrem, quàm servi ad dominum ; quia filiatio est naturalis, servitus autem ex maledictione peccati, ut patet *Genes.*, IX. Sed servus non potest prætermittere obsequium domini sui, ut religionem ingrediatur aut sacrum ordinem assumat, sicut habetur in *Decret.*, dist. LIV, cap. *Si servus.* Ergo multo minus potest filius obsequium patris prætermittere, ut ingrediatur religionem.

3. Præterea, majori debito obligatur aliquis parentibus, quàm his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus non possunt religionem ingredi ; dicit enim Gregorius in *Registro*, et habetur in *Decretis*, dist. LIII, quòd « hi qui sunt rationibus publicis obligati, quando petunt monasterium, nullo modo suscipiendi sunt, nisi prius à negotiis publicis fuerint

libérés des affaires publiques. » Donc un enfant peut encore moins se dégager de ses devoirs envers les parents, pour se consacrer à l'état religieux.

Mais l'Evangile nous enseigne le contraire, quand il nous montre, *Matth.*, IV, les deux frères Jacques et Jean, « quittant leurs filets et leur père pour suivre le Seigneur; » sur quoi saint Hilaire remarque : « Nous apprenons par là que ceux qui veulent suivre le Christ ne se laissent retenir ni par les sollicitudes de la vie séculière, ni par les liens de la famille. »

(CONCLUSION. — Quand les parents sont dans une telle nécessité qu'ils ne peuvent avoir d'autres secours que de leurs enfants, il n'est pas permis à ceux-ci d'abandonner les parents pour entrer en religion.)

Comme nous l'avons dit, quest. CI, art. 2, en traitant de la piété filiale, les parents considérés comme tels revêtent le caractère d'un principe; d'où il suit que c'est pour eux un devoir essentiel de prendre soin de leurs enfants. Ainsi donc il n'est pas permis à un père ou à une mère d'entrer en religion, en abandonnant entièrement le soin qu'ils doivent à leurs enfants, c'est-à-dire sans avoir suffisamment pourvu à leur éducation. N'est-il pas dit, I *Timoth.*, V, 8 : « Si quelqu'un n'a pas soin des siens, il a nié la foi et est pire qu'un infidèle. » Mais accidentellement il peut arriver que ce soit aux enfants à secourir leurs parents, quand ceux-ci sont tombés dans la nécessité. Nous devons donc en conclure que lorsque les parents se trouvent dans ce cas de nécessité, et qu'ils ne peuvent pas aisément recevoir d'autres secours que ceux de leurs enfants, il n'est pas permis à ceux-ci de les abandonner pour entrer en religion (1). Mais si les parents ne se trouvent pas dans une nécessité telle qu'ils aient

(1) Il ne faut pas que la famille surnaturelle ou religieuse porte atteinte à la famille naturelle. L'une et l'autre sont l'œuvre de Dieu, et, chacune dans son genre, une admirable création de l'amour divin. Or comme nous l'avons vu ailleurs dans la *Somme*, à propos du quatrième commandement, aux deux extrémités de la vie humaine se rencontrent les mêmes

---

absoluti. » Ergo videtur quòd multò minus filii possunt religionem ingredi prætermisso paterno obsequio.

Sed contra est, quod *Matth.*, IV, dicitur, quòd Jacobus et Joannes « relictis retibus et patre secuti sunt Dominum; » ex quo, ut Hilarius dicit (Can. III, in *Matth.*) « docemur Christum secuturi, et sæcularis vitæ sollicitudine et paternæ domus consuetudine non teneri. »

(CONCLUSIO. — Ubi parentes in tanta fuerint necessitate, ut eis aliter subveniri non possit, quàm per filiorum obsequium, non licet filiis prætermisso parentum temporali obsequio, religionem intrare.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 101, art. 2, ad 2), cùm de pietate ageretur, parentes habent rationem principii in quantum hujusmodi; et ideo per se eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermissa cura filiorum, id est, non proviso qualiter educari possint; dicitur enim I. *ad Timoth.*, V, quòd « si quis suorum curam non habet, fidem negavit, et est infideli deterior. » Per accidens tamen parentibus convenit ut à filiis adjuventur, in quantum scilicet sunt in necessitate aliqua constituti. Et ideo dicendum est quòd parentibus in necessitate existentibus, ita quòd eis commodè aliter quam per obsequium filiorum subveniri non possit, non licet filiis, prætermisso parentum obsequio, religionem intrare. Si verò non sint in tali necessitate ut filiorum obsequio mul-

grandement besoin de leurs enfants, il est permis à ceux-ci d'entrer en religion, même contre la volonté de leurs parents; car, parvenu à l'âge de puberté, un homme libre a le droit d'agir d'après ses propres inspirations, sur ce qui regarde le choix d'un état de vie, spécialement quand cela tient au service de Dieu; il vaut mieux, en effet, obéir « au Père des esprits, afin d'en obtenir la vie, » que d'obéir à nos parents selon la chair, *Hebr.*, XII. Voilà dans quel sens le divin Sauveur réprimande celui qui refuse de le suivre immédiatement pour aller donner la sépulture à son père, *Matth.*, VIII et *Luc.*, IX. « C'étoit là un devoir que d'autres pouvoient remplir, » observe saint Jean Chrysostôme, homil. XXVIII *in Matth.*

Je réponds aux arguments : 1° Le précepte d'honorer les parents ne comprend pas seulement des soins ou des services corporels, mais il embrasse encore les devoirs spirituels et le respect que nous devons leur rendre. Ainsi donc, ceux qui vivent en religion peuvent encore remplir ce précepte qui nous oblige à honorer les parents, en priant pour eux, en leur donnant des témoignages de respect et même des secours réels, autant que cela peut convenir à des religieux; car enfin ceux-là même qui vivent dans le siècle honorent leurs parents de diverses manières, suivant leurs ressources et leur condition.

2° Comme la servitude est une peine introduite par le péché, l'homme perd en y tombant certains droits qu'il tiendroit de la nature, le droit surtout de disposer librement de sa personne; car le serf, considéré comme tel, appartient à son maître. Mais ce n'est pas un châtiment que le fils soit soumis à son père; et cela le seroit néanmoins, s'il ne pouvoit dis-

défaillances et les mêmes besoins. L'enfance et la vieillesse réclament l'exercice du même dévouement; ce que l'amour donne si généreusement d'un côté, doit être accordé de l'autre par la reconnoissance. De même donc que les parents ne sauroient abandonner leurs enfants pour entrer en religion, de même les enfants ne le doivent pas non plus, quand ils sont l'unique ressource de leurs parents. Dieu, notre Père, n'accepteroit pas le sacrifice qui lui seroit fait à leur détriment, comme il le déclare lui-même dans l'Evangile; il y auroit une sorte d'impiété dans une telle religion.

---

tum indigeant, possunt prætermisso parentum obsequio filii religionem intrare, etiam contra præceptum parentum; quia post annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet, quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in his quæ sunt divini obsequii, et magis est obtemperandum « patri spirituum ut vivamus, » quam parentibus carnis, ut Apostolus dicit *ad Hebr.*, XII. Unde Dominus, ut legitur *Matth.*, VIII, et *Luc.*, IX, reprehendit discipulum qui nolebat eum statim sequi intuitu paternæ sepulturæ. « Erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, » ut Chrysostomus dicit (homil. XXVIII, in *Matth.*)

Ad primum ergo dicendum, quòd præceptum de honoratione parentum non solum se extendit ad corporalia obsequia, sed etiam ad spiritualia et ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui sunt in religione, implere possunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, et eis reverentiam et auxilium impendendo, secundum quod religiosos decet; quia etiam illi qui in sæculo vivunt diversimodè parentes honorant, secundum eorum conditionem.

Ad secundum dicendum, quòd quia servitus est in pœnam peccati inducta, ideo per servitutem aliquid adimitur homini quòd alias ei competeret, ne scilicet liberè de sua persona possit disponere; servus enim id quod est, domini est. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quòd subjectus est patri, quin possit de sua

poser de sa personne pour se consacrer au service de Dieu, puisque c'est dans une telle consécration que consiste éminemment le bien de l'homme.

3° Celui qui a une obligation déterminée ne peut pas licitement renoncer à la remplir tant qu'il en a le pouvoir. Ainsi donc, quand on a à rendre compte d'une gestion quelconque, ou bien à remplir un devoir certain, on ne sauroit s'en dispenser pour entrer en religion. Mais quand c'est de l'argent que l'on doit, si l'on n'a pas de quoi rendre, on est tenu de faire ce que l'on peut, en abandonnant, par exemple, son bien à ses créanciers. D'après le droit civil, la personne d'un homme libre ne demeure pas engagée dans une question d'argent, mais seulement son bien; car la personne d'un homme libre est incomparablement supérieure à toute valeur pécuniaire. D'où il suit qu'on peut, en abandonnant ses biens aux créanciers, entrer en religion, et qu'on n'est pas tenu de rester dans le monde afin d'y travailler à payer ses dettes (1). Un fils n'a pas précisément envers son père un devoir spécial et déterminé, si ce n'est dans le cas de nécessité, comme nous l'avons dit plus haut.

ARTICLE VII.

Les prêtres ayant charge d'ames peuvent-ils licitement entrer en religion?

Il paroît que les prêtres ayant charge d'ames ne peuvent pas licitement entrer en religion. 1° Saint Grégoire dit, *Pastor.*, III, 5 : « Celui qui a reçu des fonctions entraînant charge d'ames, reçoit un terrible avertis-

(1) L'auteur invoque un principe de droit civil pour appuyer cette doctrine; et l'on conçoit, en effet, que nécessairement il faut tenir compte de l'état de la législation en pareille matière. C'est ce qui rendroit impraticable aujourd'hui le privilége dont le théologien établit l'existence, à un point de vue théorique et général. Un homme ne seroit nullement dispensé de payer ses dettes parce qu'il entreroit en religion; son obligation le suivroit jusque-là.

---

persona liberè disponere transferendo se ad obsequium Dei, quod maximè pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum, quòd ille qui est obligatus ad aliquid certum, non potest illud licitè prætermittere facultate existente. Et ideo si aliquis sit obligatus ut alicui rationem ponat (1), vel ut certum debitum reddat, non potest hoc licitè prætermittere ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, et non habeat unde reddat, tenetur facere quod potest, ut scilicet cedat de bonis suis creditori. Propter pecuniam autem, persona liberi hominis secundum jura civilia non obligatur, sed solùm res (2), quia persona liberi hominis superat omnem æstimationem pecuniæ. Unde licitè potest exhibitis rebus suis religionem intrare, nec tenetur in sæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod speciale debitum patri; nisi fortè in casu necessitatis, ut dictum est.

ARTICULUS VII.

Utrùm presbyteri curati possint licitè religionem ingredi.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd Presbyteri curati non possint licitè religionem ingredi. Dicit enim Gregorius in *Pastor.* (part. III, *admonit.* 5), quòd « ille qui curam animarum suscipit, terribiliter admonetur, cùm

(1) Passivo sensu pro *persolvat;* activo enim sensu rationem alteri ponit, vel cum altero qui eum ad solvendum obligat, ut *Matth.*, XVIII, vers. 23.

(2) Ex Codice Justiniani, lege *Ob æs*, de actibus, lib. IV, tit. 10, refert *Syntagma juris*, lib. XIV, cap. 3, n. 12, *ne personæ liberæ ob æs alienum servæ fiant;* quantumvis olim usitatum fuisset contrarium, ut lib. IV. *Reg.*, cap. 4, videre est.

sement dans ces paroles du Sage, *Prov.*, VI : « Mon fils, si vous avez engagé votre foi pour votre ami, c'est votre main que vous avez laissée en gage chez un étranger. » Puis le même docteur ajoute : « Engager sa foi ou répondre pour un ami, c'est se charger de l'ame d'un autre au prix de son propre salut. » Or celui qui se trouve lié par une dette ne peut pas, avons-nous dit, entrer en religion sans avoir payé cette dette, si cela est en son pouvoir. Par conséquent, comme le prêtre ayant charge d'ames peut continuer de travailler à leur salut, et comme de plus il s'y est engagé au péril de son ame, il ne paroît pas avoir le droit de renoncer à sa charge pour entrer en religion.

2° Ce qui est permis à l'un doit pour les mêmes raisons être permis à tous. Mais si tous les prêtres ayant charge d'ames entroient en religion, les populations resteroient sans pasteurs, ce qu'on ne peut absolument admettre. Donc il paroît que les curés ou prêtres ayant charge d'ames ne peuvent pas licitement entrer en religion.

3° Parmi les actes qu'un ordre religieux peut se proposer, l'un des principaux, c'est de transmettre aux hommes le fruit de sa contemplation. Or ce devoir incombe spécialement aux curés et aux archidiacres, puisqu'ils sont obligés d'office à prêcher et à confesser. Donc il paroît qu'il n'est pas permis à un curé ni à un archidiacre d'entrer en religion.

Mais le contraire est ainsi consigné, *Decret*. XIX, quest. 2, cap. *Duæ sunt*, dont l'auteur est Urbain II : « Un clerc ou prêtre séculier qui gouverne une église sous l'autorité de l'évêque, s'il se sent poussé par un mouvement du Saint-Esprit à se faire moine ou chanoine régulier, pour mieux assurer son salut, nous l'autorisons à suivre librement cette inspiration, alors même que son évêque s'y opposeroit (1). »

(1) Ce texte a déjà servi de fondement à une autre thèse, celle où il a été démontré que les simples prêtres, les prêtres même qui ont charge d'ames, ne sont pas dans un état de perfection. La thèse actuelle peut donc être regardée comme le complément de celle-là. On

---

dicitur » (*Prov.*, VI) : « Fili mi, si spoponderis pro amico tuo, defixisti apud extraneum manum tuam. » Et subdit : « Spondere namque pro amico, est alienam animam in periculo suæ conservationis accipere. » Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito non potest intrare religionem, nisi solvat id quod debet, si possit. Cùm ergo Sacerdos possit curam animarum agere, ad quam se obligavit in periculum animæ suæ, videtur quòd non liceat ei prætermissa cura animarum religionem intrare.

2. Præterea, quod uni licet, pari ratione omnibus similibus licet. Sed si omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes absque cura pastorum, quod esset inconveniens. Ergo videtur quòd presbyteri curati non possint licitè religionem intrare.

3. Præterea, inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui sunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Hujusmodi autem actus competunt presbyteris curatis et Archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare et confessiones audire. Ergo videtur quòd non liceat presbytero curato vel Archidiacono transire ad religionem.

Sed contra est, quod in *Decret*. XIX, qu. 2, cap. *Duæ sunt leges?* dicitur (ex Urbano II.) : « Si quis clericorum in Ecclesia sua sub Episcopo populum retinet et sæculariter vivit, si afflatus Spiritu sancto in aliquo monasterio, vel regulari canonia se salvare voluerit, etiam Episcopo suo contradicente, eat liber, nostra auctoritate. »

(CONCLUSION. — Les archidiacres et les curés ont le droit d'abandonner leur charge pour entrer en religion; mais les évêques ne le peuvent pas sans en avoir obtenu l'autorisation du siége apostolique.)

Comme nous venons de le rappeler plus haut, art. 3, et comme nous l'avons démontré ailleurs, l'obligation qui résulte d'un vœu perpétuel l'emporte sur toute autre obligation. Or ce sont les évêques et les religieux seuls qui se trouvent proprement liés, par un vœu perpétuel et solennel, au service du Seigneur. Les curés et les archidiacres ne sont pas obligés par un tel vœu à garder des fonctions qui entraînent charge d'ames, comme le sont les évêques. Ce qui fait que ces derniers ne peuvent abandonner leurs fonctions, pour une cause ou dans une circonstance quelconques, sans l'autorisation du souverain Pontife, comme nous l'avons démontré plus haut; tandis que les archidiacres et les curés sont libres de résilier, entre les mains de l'évêque, la charge qui leur avoit été confiée, et cela sans l'autorisation du pape, à qui seul il appartient de dispenser des vœux perpétuels. Il résulte donc manifestement de là que les archidiacres et les curés ont le droit d'entrer en religion.

Je réponds aux arguments : 1° Les curés et les archidiacres s'obligent à avoir soin de leur troupeau tant qu'ils garderont l'archidiaconé ou la paroisse; mais ils ne s'obligent nullement à les garder pour toujours.

2° Saint Jérôme dit à Vigilance : « Les religieux ont bien à souffrir les coups dangereux et cruels de ta langue de vipère, quand tu t'élèves contre eux en disant : Si tous se séparent du monde et vont se renfermer dans la solitude, qui desservira les églises? Qui travaillera à gagner les hommes à Dieu, à ramener les pécheurs à la vertu? Et moi je demanderai à mon tour : Si tout le monde partageoit tes folies, où seroit désormais la

peut même dire qu'elle la répète en partie, mais avec une application directe et spéciale à l'objet que ramenoit ici l'ordre logique des matières.

(CONCLUSIO. — Licet Archidiaconis et Presbyteris curam deserere animarum, et ad religionem transire, non autem Episcopis inconsulta Sedis Apostolicæ auctoritate.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 3, ad 3, qu. 88, art. 12, ad 1), obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo et solemni ad vacandum divinis obsequiis, competit propriè Episcopis et religiosis. Presbyteri autem curati et Archidiaconi non obligantur voto perpetuo et solemni ad curam animarum retinendam; sicut ad hoc obligantur Episcopi. Unde Episcopi præsulatum non possunt deserere, quacumque occasione, absque auctoritate Romani Pontificis, ut habetur *Extra. de regular. et transeuntibus ad relig.*, cap. *Licet*; Archidiaconi autem et presbyteri curati possunt libere abrenuntiare Episcopo curam eis commissam, absque speciali licentia Papæ, qui solus potest in votis perpetuis dispensare. Unde manifestum est quòd Archidiaconis et Presbyteris curatis licet ad religionem transire.

Ad primum ergo dicendum, quòd Presbyteri curati et Archidiaconi obligaverunt se ad curam agendam subditorum, quamdiu retinent Archidiaconatum vel parochiam; non autem obligaverunt se ad hoc quòd perpetuò Archidiaconatum vel parochiam teneant.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit *Contra Vigil.*, « Quamvis à te linguæ vipereæ morsus sævissimos patiantur (scilicet religiosi) de quibus argumentaris et dicis : Si omnes se clauserint et fuerint in solitudine, quis celebrabit Ecclesias? Quis sæculares homines lucrifaciet? Quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo, si omnes tecum stulti sint, sapiens esse quis poterit? Et

sagesse sur la terre ? Ton beau raisonnement te conduit à blâmer la virginité ; car enfin si tout le monde l'embrasse, si le mariage est abandonné, le genre humain périra. Hélas ! cette vertu est rare, et il en est bien peu qui l'embrassent. » Il est évident, en effet, qu'une telle crainte est insensée ; c'est comme si l'on craignoit d'aller prendre de l'eau au fleuve, de peur de l'épuiser (1).

ARTICLE VIII.

Est-il permis de passer d'une religion à une autre ?

Il paroît qu'il n'est pas permis de passer d'une religion à une autre, alors même que celle-ci est plus austère. 1° L'Apôtre dit, *Hebr.*, X, 25 : « Ne nous retirons pas de nos assemblées, comme c'est la coutume de quelques-uns : » ce à quoi la Glose ajoute : « Qui s'éloignent par la crainte de la persécution, ou qui cèdent même à un mouvement d'orgueil, en s'éloignant des pécheurs et des imparfaits, pour paroître eux-mêmes plus justes. » Mais voilà ce que paroissent faire ceux qui passent d'une religion à une autre plus parfaite. Donc cela n'est pas permis.

2° La profession monastique est plus austère que celle des chanoines réguliers, comme on le voit, *Extra. De statu Monach.* Or il n'est pas permis à un chanoine régulier de se faire moine ; car il est dit, *Decret.* XIX, quest. 3 : « Nous défendons d'une manière universelle et absolue qu'un chanoine ayant fait profession régulière, se fasse moine, à moins que ce ne soit, ce qu'à Dieu ne plaise, après une chute publique. » Donc il paroît qu'il n'est pas permis de passer d'une religion à une autre même plus parfaite.

(1) Une telle observation bien comprise et rapprochée de ce qui a été dit plus haut sur la

---

virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, et nuptæ non fuerint, interibit genus humanum. Rara est virtus, nec à pluribus appetitur. » Patet ergo quòd hic timor stultus est, puta, si aliquis timeret haurire aquam ne flumen deficeret.

ARTICULUS VIII.

Utrum liceat de una religione transire ad aliam.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd non liceat de una religione transire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apostolus *ad Hebr.*, X : « Non deserentes collectionem nostram sicut est consuetudinis quibusdam ; » Glossa, « qui scilicet vel timore persecutionis cedunt, vel propria præsumptione, à peccatoribus vel imperfectis, ut justi videantur, recedunt. » Sed hoc videntur facere qui de una religione transeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc esse illicitum.

2. Præterea, professio monachorum est arctior quàm professio regularium canonicorum, ut habetur *Extra. de statu monachorum et canonicorum regularium*, cap. *Quòd Dei timorem.* Sed non licet alicui transire de statu canonicorum regularium ad statum monachorum ; dicitur enim in *Decretis* XIX, qu. 3 : « Mandamus et universaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter professus, nisi, quod absit, publicè lapsus fuerit, monachus efficiatur. » Ergo videtur quòd non liceat alicui transire de una religione ad aliam majorem.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 27, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1, ad 3 ; ut et dist. 38, qu. 1, art. 4, quæstiunc. 3, ad 2.

3° On est tenu à remplir son vœu tant qu'on le peut d'une manière licite; ainsi, quand on a fait vœu de continence, on est tenu, après même avoir contracté mariage, mais avant de l'avoir consommé, à remplir ce vœu, puisqu'on le peut en entrant en religion. Si donc on a le droit de passer d'une religion dans une autre, on sera tenu de le faire, si l'on s'y étoit engagé par vœu pendant qu'on étoit encore dans le siècle. Or ceci paroît répugner, parce que le scandale pourroit en résulter le plus souvent. Donc un religieux ne peut pas passer d'une religion dans une autre même plus parfaite.

Mais le contraire est ainsi formulé dans le Droit, *Causa* XX, quest. 4 : « Si parmi les vierges consacrées à Dieu il en est qui, pour le bien de leur ame, et pour embrasser un genre de vie plus austère, ont résolu de passer dans un autre couvent, avec l'intention d'y demeurer, le saint Concile le leur accorde. » Or cela s'applique évidemment à tous les religieux. Donc ils peuvent licitement passer d'une religion à une autre.

(Conclusion. — Quoique ce soit une chose moins louable de quitter une religion pour passer dans une autre, on en a cependant le droit, soit qu'on ait le désir d'embrasser une religion plus parfaite, soit que l'esprit religieux décline dans celle où l'on se trouvoit, soit même pour un motif d'infirmité, mais cela ne doit pas avoir lieu sans le consentement et l'autorisation du supérieur.)

Passer d'une religion à une autre sans un grand motif d'utilité ou même de nécessité, n'est pas une chose louable; car il y a presque toujours scandale pour les religieux dont on s'éloigne; puis il est plus facile de progresser dans une religion que l'on connoît déjà, toutes choses

virginité, est la réponse la plus décisive aux faux raisonnements, aux déclamations affectées, aux craintes hypocrites des philosophes et des économistes modernes. Il y a longtemps qu'on n'invente plus même des erreurs. Dès le quatrième siècle, l'hérésie n'avoit plus rien laissé à faire ni à dire à la philosophie, pour essayer de ternir ou d'arrêter la plus belle comme la plus féconde des vertus.

---

3. Præterea, tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu potest licitè illud implere; sicut si aliquis vovit continentiam servare, etiam post contractum matrimonium per verba de præsenti, ante carnalem copulam, tenetur implere votum, quia hoc potest facere religionem intrando. Si ergo aliquis licitè potest transire de una religione ad aliam, tenebitur hoc facere, si ante hoc voverit existens in sæculo. Quod videtur esse inconveniens; quia ex hoc plerumque scandalum generari posset. Ergo non potest aliquis religiosus de una religione transire ad aliam arctiorem.

Sed contra est, quod dicitur in *Decretis*, XX, qu. 4 : « Virgines sacræ si pro lucro animæ suæ, propter districtiorem vitam, ad aliud monasterium pergere disposuerunt, ibique commanere decreverunt, sancta Synodus concedit. » Et eadem ratio videtur esse de quibuscumque religiosis. Ergo potest aliquis licitè transire de una religione ad aliam.

(Conclusio. — Quamquam minori laude dignum sit de una religione ad aliam transire, licet tamen hoc facere, vel perfectioris religionis zelo, vel ubi contigerit religionem declinare, vel propter infirmitatem, non tamen absque superioris licentia et auctoritate.)

Respondeo dicendum, quòd transire de religione ad religionem, nisi propter magnam utilitatem vel necessitatem, non est laudabile; tum quia ex hoc plerumque scandalizantur illi qui relinquuntur; tum etiam quia facilius pro-

égales d'ailleurs, que dans une religion inconnue. Le saint abbé Nestéros dit à ce sujet, *Collat.*, XIV, 5 : « Le bien de chacun se trouve à marcher avec persévérance dans la voie qu'il a d'abord choisie, à s'efforcer avec tout le zèle et toute l'application dont il est capable, d'atteindre à la perfection de l'œuvre dans laquelle il s'est engagé; et il ne lui convient nullement d'abandonner la règle qu'il embrassa au jour de sa profession. » Il en donne ensuite la raison : « Un seul et même individu ne sauroit briller de l'éclat de toutes les vertus ensemble. Celui qui veut donc les poursuivre toutes également court le risque, ou peut même être certain de n'en acquérir intégralement aucune, en voulant les saisir toutes. » Les diverses religions, en effet, se signalent par l'amour et la pratique de quelque vertu spéciale. On peut néanmoins, d'une manière légitime et même louable, passer d'une religion à une autre, pour un triple motif : d'abord, parce qu'on cherche une religion plus parfaite; et cette perfection relative des ordres religieux s'apprécie non par la rigidité de la règle, mais principalement par le but spécial qu'une religion poursuit, et secondairement par le rapport et l'harmonie des observances avec ce même but. Une telle démarche est légitime, en second lieu, quand la religion que l'on quitte s'est relâchée de sa première ferveur et écartée des voies de la perfection; quand donc le relâchement et le désordre s'introduisent dans un ordre, on peut le quitter pour passer dans un autre, dont la règle est même moins rigide, mais mieux observée. Aussi, dans les mêmes *Collations des Pères*, XIX, 3, un saint abbé nommé Jean dit-il en parlant de lui-même qu'il étoit passé de la vie solitaire, dans laquelle il avait fait profession, à une vie d'un ordre inférieur, c'est-à-dire à la vie cénobitique, par la raison que la vie érémitique avoit commencé à décliner et que le relâchement s'y étoit introduit (1). On peut passer d'une

(1) Non-seulement donc il est permis de passer à une religion plus austère ou plus parfaite;

ficit aliquis in religione quam consuevit, quàm in illa quam non consuevit, cæteris paribus. Unde in Collationibus Patrum (Collat. 14, cap. 5), Abbas Nesteros dicit : « Unicuique utile est, ut secundum propositum quod elegit summo studio ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire festinet, et nequaquam à sua quam elegit semel professione discedat. » Et postea subdit, rationem assignans : « Impossibile namque est unum et eumdem hominem simul universis fulgere virtutibus. Quas si quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum necesse est, ut dum omnes sequitur, nullam integrè consequatur. » Diversæ enim religiones præeminent secundum diversa virtutum opera. Potest tamen aliquis laudabiliter de una religione transire ad aliam triplici ex causa : primò quidem, zelo perfectioris religionis; quæ quidem excellentia, ut supra dictum est (qu. 186, art. 6), non attenditur secundum solam arctitudinem (1), sed principaliter secundum id ad quod religio ordinatur, secundario verò secundum discretionem observantiarum debito fini proportionatarum. Secundò, propter declinationem religionis à debita perfectione; puta si in aliqua religione arctiori incipiant religiosi remissius vivere, laudabiliter transit aliquis ad religionem etiam minorem, si melius observetur. Unde in Collationibus Patrum (Collat. 19, cap. 3, ac deinceps) Abbas Joannes de seipso dicit, quòd à vita solitaria in qua professus fuerat, transiit ad minorem, scilicet eorum qui vivunt in societate, propter hoc quod vita eremitica cœperat declinare et laxius observari.

(1) Sive *observantiam arctiorem* vel *strictiorem disciplinam*; non sicut priùs in quibusdam impressis, ut in Parisiensi quod ad manum est, *rectitudinem*.

religion à une autre, enfin, pour un motif de foiblesse ou de maladie, puisqu'il arrive quelquefois qu'un homme incapable de suivre les règlements d'une religion austère, seroit en état de suivre ceux d'une religion moins rigide. Entre ces trois cas, néanmoins, il y a des différences à signaler : dans le premier, par exemple, on doit, par un sentiment d'humilité, demander l'autorisation des supérieurs, autorisation qui ne sauroit être refusée, s'il conste que la religion à laquelle on passe est plus austère; et s'il y a quelque doute à cet égard, c'est le jugement du supérieur qui doit trancher la question, comme il est dit, *Extra. De regular. et trans.* Cette décision du supérieur est également nécessaire dans le second cas; dans le troisième, il faut de plus une dispense.

Je réponds aux arguments : 1° Ceux qui passent à une religion plus austère ne le font pas par présomption et pour paroître plus justes, mais bien par piété et pour acquérir réellement une justice plus parfaite.

2° La religion des moines et celle des chanoines réguliers se rapportent l'une et l'autre aux œuvres de la vie contemplative; et parmi ces œuvres, les principales se trouvent dans la célébration des saints mystères, ce à quoi se rapporte directement l'ordre des chanoines réguliers; car leur institution est essentiellement celle des clercs religieux. La religion des moines, au contraire, n'emporte pas du tout l'idée de cléricature, comme on le

mais il l'est encore de passer à une réligion qui l'est moins dans son institution primitive, mais qui a mieux conservé l'esprit religieux et la vigueur de la discipline. La force de l'exemple cité par notre saint auteur, repose sur ce que la vie solitaire ou érémitique est de sa nature supérieure à la vie cénobitique, comme il a été dit plus haut. Voici comment le pieux solitaire explique sa conduite : « Comme un nombre toujours croissant de Frères ne cessoient de gagner cette solitude, d'encombrer notre désert et d'en détruire la sainte liberté, non-seulement le feu de la divine contemplation commençoit à se ralentir, mais encore le monde nous enlaçoit des liens des sollicitudes temporelles. Je revins alors de mon propre choix à la discipline cénobitique, afin d'y poursuivre, selon toute l'étendue de mon pouvoir, le but que j'étois allé chercher dans cette sublime profession, mais que les embarras du siècle menaçoient de dérober à nos regards. » Ce saint personnage espéroit que ce qui lui étoit enlevé du côté de la contemplation et de la spéculation, lui seroit rendu par l'obéissance à la règle commune. Il avoit néanmoins passé trente ans dans la vie cénobitique, avant de passer à la vie érémitique, dans un désert où peu d'hommes l'avoient précédé et où il passa vingt ans, avant de retourner au monastère pour les motifs que nous venons de voir.

Tertio, propter infirmitatem vel debilitatem, ex qua interdum provenit quòd non potest aliquis arctioris religionis statuta servare, posset autem servare statuta religionis laxioris. Sed in his tribus casibus potest esse differentia. Nam in primo casu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non potest, dummodo constet illam religionem esse arctiorem. Si verò de hoc probabiliter dubitetur, est in hoc superioris judicium requirendum, ut habetur *Extra. de regularibus et transeuntibus ad religionem*, cap. *Licet.* (ex Innocentio III). Similiter requiritur superioris judicium in secundo casu, in tertio verò casu est etiam necessaria dispensatio.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi qui ad arctiorem religionem transeunt, non faciunt hoc præsumptuosè, ut justi videantur, sed devotè, ut justiores fiant.

Ad secundum dicendum, quòd utraque religio scilicet monachorum et canonicorum regularium ordinatur ad opera vitæ contemplativæ; inter quæ præcipua sunt ea quæ aguntur in divinis mysteriis, ad quæ ordinatur directè ordo canonicorum regularium; quibus per se competit ut sint clerici religiosi. Sed ad religionem monachorum non per se competit ut sint clerici, ut habetur in *Decret.* (Causâ

voit, *Causa* XVIII, quest. 1, cap. *Nemo potest*, extrait de saint Grégoire, et cap. *Alia causa*, tiré de saint Jérôme. Ainsi donc, quoique l'ordre des moines soit d'une observance plus sévère que celui des chanoines réguliers, si les moines sont laïques, il seroit permis de passer de l'ordre des premiers à celui des seconds, d'après ce que dit saint Jérôme au moine Rusticus : « Vivez de telle sorte dans le monastère que vous méritiez d'être clerc. » Mais la marche opposée ne seroit point permise; elle est interdite *Causa* XIX, quest. 3. Disons cependant que si les moines sont clercs et employés aux saints mystères, ils ont déjà ce qui se trouve chez les chanoines réguliers, et en outre une règle plus austère. On peut donc passer de l'ordre des chanoines réguliers à celui des moines, mais en demandant l'autorisation du supérieur, comme cela est dit dans le décret que nous venons de citer.

3° Le vœu solennel par lequel on a professé une religion moins parfaite, est un lien plus fort que le vœu simple par lequel on s'engage à entrer dans une religion plus parfaite; car si l'on contracte mariage après avoir fait un vœu simple, ce mariage ne sera pas dirimé, comme il le seroit après un vœu solennel. Par conséquent, celui qui a fait profession dans une religion inférieure, n'est pas tenu de remplir le vœu simple qu'il auroit fait d'entrer dans une religion plus élevée.

ARTICLE IX.

Peut-on jamais induire les autres à entrer en religion?

Il paroît que nul ne doit induire les autres à entrer en religion. 1° Saint Benoît dit dans sa règle, cap. 58 : « Il ne faut pas donner un facile accès à ceux qui veulent entrer en religion; on doit préalablement examiner s'ils sont mûs par l'esprit de Dieu. » C'est ce qu'enseigne également Cassien,

---

XVIII, qu. 1, et cap. *Nemo potest*, ex Gregorio, et cap. *Alia causâ*, ex Hieronymo, ut jam priùs). Et ideo quamvis ordo monachorum sit arctioris observantiæ, si monachi essent laïci, liceret transire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, secundum illud Hieronymi *ad Rusticum monachum* : « Sic vive in monasterio, ut clericus esse merearis. » Non autem è converso, ut habetur in *Decret*. XIX, qu. 3, ut Decreto inducto. Sed si monachi sint Clerici sacris mysteriis obsequentes, habent id quod est canonicorum regularium cum majori arctitudine. Et ideo transire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen superioris licentia, ut dicitur 19, qu. 3, cap. *Statuimus* (ex Urbano II).

Ad tertium dicendum, quòd votum solemne quo quis obligatur minori religioni est fortius quàm votum simplex quo quis astringitur majori religioni; post votum enim simplex si contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, sicut post votum solemne. Et ideo ille qui jam professus est in minori religione non tenetur implere votum simplex quod emisit de intrando religionem majorem.

ARTICULUS IX.

Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandum.

Ad nonum sic proceditur. Videtur quòd nullus debeat alios inducere ad religionem intrandum. Mandat enim beatus Benedictus in regula sua (cap. 58, ut jam sup.) quòd « venientibus ad religionem non sit facilis præbendus ingressus. Sed probandum est, an spiritus ex Deo sint. » Et hoc etiam docet Cassianus in

Instit. Cœnob. IV, 3. Donc, à plus forte raison, faut-il s'abstenir d'engager quelqu'un à entrer en religion.

2° Le Seigneur dit, *Matth.*, XXIII, 15 : « Malheur à vous qui parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte, et qui après l'avoir gagné, en faites un enfant de Géhenne deux fois plus que vous-même. » Or c'est ce que semblent faire ceux qui engagent les autres à se faire religieux. Donc en cela ils paroissent être blâmables.

3° On ne doit jamais induire quelqu'un à une chose qui lui sera préjudiciable. Or ceux qui sont induits à se faire religieux peuvent quelquefois en éprouver un préjudice véritable, obligés qu'ils seroient d'entrer dans un ordre trop parfait. Donc il paroît que ce n'est pas une chose louable d'engager quelqu'un à entrer en religion.

Mais le contraire se déduit du sens moral de ce texte, *Exod.*, XXXVI : « Qu'une courtine en tire une autre (1). » Donc un homme doit en entraîner un autre au service de Dieu.

(Conclusion. — C'est une chose louable et tout-à-fait méritoire d'engager quelqu'un à entrer en religion quand on le fait avec charité, sincérité et discernement.)

Non-seulement on ne pèche pas, mais on acquiert même un grand mérite quand on engage les autres à se faire religieux. Il est dit, en effet, *Jac.*, ult., 20 : « Celui qui aura ramené un pécheur de la mauvaise voie où il étoit égaré, sauvera son ame de la mort et effacera la multitude de ses péchés. » Le Prophète dit aussi, *Dan.*, XII, 3 : « Ceux qui forment les autres à la connoissance et à la pratique de la justice, brilleront comme des étoiles au sein des demeures éternelles. » Dans de telles circonstances néanmoins il y a trois principaux travers à éviter : il faut éviter, d'abord,

(1) Voici ce que dit le texte sacré : « Chaque courtine avoit vingt-huit coudées de long et quatre de large, et toutes étoient d'une même mesure. Cinq de ces courtines tenoient l'une à l'autre, et les cinq autres étoient de même jointes ensemble. Chacune avoit des cordons d'hyacinthe sur l'un et l'autre bord. Et l'on fit fondre cinquante anneaux d'or, où ces cor-

---

IV lib. *De institutis cœnobiorum* (cap. 3, sicut etiam prius). Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

2. Præterea, *Matth.*, XXIII, Dominus dicit : « Væ vobis qui circuitis mare et aridam, ut faciatis unum proselytum, et cum factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplo quàm vos. » Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc esse vituperabile.

3. Præterea, nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad ejus detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem quandoque ex hoc incurrunt detrimentum, quia quandoque sunt obligati ad majorem religionem. Ergo videtur quòd non sit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed contra est, quod dicitur *Exod.*, XXXVI : « Cortina cortinam trahat. » Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obsequium.

(Conclusio. — Laudabile et admodum meritorium est, ex charitate et veraciter, ad religionem aliquos inducere.)

Respondeo dicendum, quòd inducentes alios ad religionem non solum non peccant, sed magnum præmium merentur ; dicitur enim *Jacob.*, ult. : « Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ suæ, salvabit animam ejus à morte, et operiet multitudinem peccatorum. » Et *Daniel.*, XII, dicitur, quòd « qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates. » Posset tamen contingere circa hujusmodi inductionem triplex inordinatio : Primò quidem, si violenter aliquis alium

de forcer quelqu'un par la violence à se faire religieux, ce qui est défendu par le pape Nicolas I, *Causa* XX, quæst. 3, cap. *Præsens;* en second lieu, d'user de simonie, en employant les présents, par exemple, pour entraîner quelqu'un à se faire religieux, ce qui est également défendu par le pape Boniface I, *Causa* I, quæst. 2, cap. *Quam pio*. Mais ce ne seroit pas là le cas d'un homme qui fourniroit à l'entretien d'un pauvre dans le siècle, avec la pensée d'en faire un religieux, ni celui de quelqu'un qui, sans pacte d'aucune sorte, feroit de petits présents à celui dont il veut se concilier l'amitié, pour être ensuite en état de lui donner de bons conseils. Troisièmement, ce n'est pas par des mensonges qu'on doit engager quelqu'un à se faire religieux; car il est à craindre que celui qui se verroit ainsi trompé ne retourne en arrière, et qu'ainsi « le dernier état de cet homme ne devienne pire que le premier, » comme il est dit *Luc*, XI, 26.

Je réponds aux arguments : 1° Ceux-là mêmes qu'on engage à se faire religieux doivent subir le temps voulu de probation, et voir ainsi les difficultés que la religion peut leur présenter; et l'on peut dire de la sorte qu'on ne leur donne pas un trop facile accès dans l'état religieux.

2° D'après saint Hilaire, *in Matth., Can.* 24, cette parole du Sauveur condamne le zèle pervers des Juifs, qui, après la prédication même du Christ, s'efforçat d'attirer aux rites Judaïques, non-seulement les Gentils, mais encore les chrétiens, en faisoient doublement des enfants de Géhenne; et cela par la raison que les péchés dont ils étoient jusque-là coupables ne leur étoient pas remis dans le judaïsme, et qu'ils participoient en outre à la perfidie de ce peuple. Ce texte ne regarde donc en

dons pussent être attachés. » Sur quoi le vénérable Bède dit : « C'est avec raison qu'il est dit que ces courtines avoient des cordons à chaque extrémité; c'étoit là comme des bras qu'elles étendoient de part et d'autre pour se tenir embrassées ou liées entre elles. C'est ainsi que nous devons nous avancer, par une vie pieuse et sainte, vers la contemplation de la divine Majesté; de telle sorte que nous ne laissions pas en arrière ceux de nos frères qui pourroient marcher avec nous, et que nous les excitions tous par nos avertissements et nos exemples à progresser chaque jour dans le service de Dieu. »

---

ad religionem cogeret, quod prohibetur in *Decret.* XX, qu. 3, cap. *Præsens*, ex Nicolao I. Papa. Secundò, si aliquis simoniacè alium ad religionem trahat muneribus datis, ut prohibetur *in Decret.*, Causa I, qu. 2, cap. *Quam pio*, (ex Bonifac. I). Nec tamen ad hoc pertinet si aliquis alicui pauperi necessaria subministret in sæculo nutriens eum ad religionem; vel, si sine pacto aliqua munuscula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertiò, si mendaciis eum alliciat; imminet enim sic inducto periculum, ne cum se deceptum invenerit retrocedat, et sic « fiant novissima illius hominis pejora prioribus, » ut dicitur *Luc.*, XI.

Ad primum ergo dicendum, quòd illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reservatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur; et sic non facilis aditus eis datur ad religionis ingressum.

Ad secundum dicendum, quòd secundum Hilarium (Can. XXIV, *in Matth.*), verbum illud Domini prænuntiativum fuit perversi studii Judæorum, quo, post Christi prædicationem Gentiles, vel etiam Christianos ad Judaicum ritum trahendo, faciunt dupliciter gehennæ filios; quia scilicet et peccata pristina quæ commiserunt, in Judaismo eis non dimittuntur, et nihilominus incurrunt Judaicæ perfidiæ reatum. Et secundum hoc non facit ad propositum. Secundum Hieronymum autem hoc

rien la question actuelle. D'après saint Jérôme, ces paroles s'appliquent aux Juifs dans le temps même où il leur étoit encore permis d'observer les cérémonies légales, en ce que celui qui par eux étoit amené au judaïsme, « avoit été simplement dans l'erreur quand il étoit gentil ; tandis que la vue des vices de ses nouveaux maîtres le ramène à son vomissement, et que redevenu gentil, il est digne d'une peine plus grande à cause de sa prévarication. » Mais attirer les autres au culte de Dieu ou à l'état religieux, n'est pas évidemment une chose blâmable ; ce qu'il y auroit de blâmable, ce seroit de donner le mauvais exemple au nouveau converti, et de l'exposer de la sorte à tomber dans un état pire.

3° Le moins est renfermé dans le plus. Celui-là donc qui s'est engagé par vœu ou par serment à entrer dans une religion moins parfaite, peut licitement être engagé à se faire recevoir dans un ordre supérieur, à moins qu'il n'en soit empêché par quelque raison spéciale, comme seroit une infirmité ou l'espoir de faire plus de progrès dans un ordre moins élevé. Mais celui qui s'est obligé par vœu ou par serment à entrer dans un ordre plus parfait, ne doit pas être engagé à se rabattre sur un ordre inférieur, à moins que ce ne soit pour une cause déterminée et évidente, et encore faut-il la dispense du supérieur (1).

ARTICLE X.

Peut-on d'une manière louable entrer en religion sans consulter un grand nombre de personnes et sans délibérer longtemps d'avance?

Il paroît qu'on ne sauroit d'une manière louable entrer en religion sans consulter un grand nombre de personnes et sans délibérer longtemps d'avance. 1° Il est dit, I. *Joan.*, IV, 1 : « Ne croyez pas à tout esprit; mais éprouvez les esprits pour savoir s'ils viennent de Dieu. » Or parfois le

(1) Ce seroit ici le cas de citer dans toute son étendue cette célèbre lettre que saint Ber-

refertur ad Judæos etiam pro statu illo in quo legalia observari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad Judaismum convertebatur, « dum erat Gentilis, simpliciter errabat; videns autem magistrorum vitia, revertitur ad vomitum suum; et Gentilis factus quasi prævaricator majori pœna fit dignus. » Ex quo patet quòd trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem, non est vituperabile; sed hoc solùm quòd aliquis ei qui convertitur, det malum exemplum, unde pejor efficiatur.

Ad tertium dicendum, quòd in majori includitur minus. Et ideo ille qui est obligatus voto vel juramento ad ingressum minoris religionis, potest licitè induci ad hoc quòd ad majorem religionem transeat, nisi sit aliquid speciale quod impediat, putà infirmitas, vel spes majoris profectus in minori religione. Ille verò qui est obligatus voto, vel juramento ad ingressum majoris religionis, non potest licitè induci ad minorem religionem, nisi ex aliqua speciali causa evidenti, et hoc cum dispensatione superioris ?

ARTICULUS X.

Utrum sit laudabile quòd aliquis religionem ingrediatur absque multorum consilio et diuturna deliberatione præcedente.

Ad decimum sic proceditur. Videtur quòd non sit laudabile quòd aliquis religionem ingrediatur absque multorum concilio et diuturna deliberatione præcedente. Dicitur enim I *Joan.*, IV : « Nolite credere omni spiritui, sed probate spiritus si ex Deo sint. » Sed quandoque pro-

dessein d'entrer en religion ne vient pas de Dieu, puisqu'il aboutit assez fréquemment à une sortie ; et il est dit, *Act.*, V, 39 : « Si ce dessein vient de Dieu, vous ne pourrez le dissoudre. » Donc il paroît qu'il faut longtemps délibérer et examiner d'avance, pour entrer en religion.

2° Il est encore dit, *Prov.*, XXV, 9 : « Délibérez sur votre affaire avec votre ami. » Or un changement d'état est éminemment l'affaire de l'homme. Donc il paroît qu'on ne doit pas entrer en religion avant d'en avoir délibéré avec ses amis.

3° Le Seigneur dans l'Evangile, *Luc.*, XIV, tire une similitude de la pensée d'un homme qui se propose de bâtir une tour, et qui réfléchit d'avance aux frais qui lui seront nécessaires pour l'achever, voulant s'assurer s'il est en état de mener à bout son entreprise, afin de ne pas s'exposer à s'entendre dire : « Cet homme a commencé à bâtir, mais il n'a pu terminer. » Or, ces frais nécessaires pour bâtir une tour, dit saint Augustin dans une lettre à *Lætus, Epist.* XXXVIII, ne sont autre chose que le renoncement à toutes les choses que nous possédons ; et il arrive que plusieurs n'ont pas le courage de pratiquer ce renoncement, ni de porter le fardeau des autres observances religieuses; c'est ainsi qu'il est dit, I. *Reg.*, XVII : « David ne pouvoit marcher avec les armes de Saül, parce qu'il n'en avoit pas l'usage. » Donc il paroît qu'on ne doit jamais entrer en religion sans en avoir longtemps délibéré d'avance et consulté un grand nombre de personnes.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit dans l'Evangile, *Matth.*, IV,

nard adressa au jeune Robert, son neveu, qui de la maison de Clairvaux s'étoit retiré dans celle de Cluni. Nous ne pouvons en reproduire que ce trait plus directement approprié à la question présente : « C'est à ta conscience à te dire le vrai motif de ton éloignement.... Si tu nous a quittés pour embrasser une vie plus sévère, plus pure, plus parfaite, à la bonne heure, tu peux être en sûreté. S'il en est autrement, ne sois pas le jouet d'une orgueilleuse sagesse, c'est plutôt la crainte qui doit s'emparer de toi; car se laisser entraîner de la sorte aux superfluités de la table et des habits, aux paroles oiseuses, aux vaines et curieuses divagations de l'esprit, n'en doute pas, c'est regarder en arrière, c'est une prévarication, c'est une apostasie. »

---

positum religionem intrandi non est ex Deo, cum frequenter per exitum religionis dissolvatur; dicitur enim *Act.*, V : « Si est hoc consilium ex Deo, non poteritis dissolvere illud. » Ergo videtur quòd magna examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Præterea, *Prov.*, XXV, dicitur : « Causam tuam tracta cum amico tuo. » Sed maximè videtur hominis esse causa, quæ pertinet ad mutationem status. Ergo videtur quòd non debeat aliquis religionem intrare, nisi prius cum amicis suis tractet.

3. Præterea, Dominus *Lucæ*, XIV, inducit similitudinem de homine qui vult turrim ædificare, quod *prius sedens computat sumptus qui sunt ei necessarii, si habeat ad perficiendum*; ne insultetur ei, *quia hic homo cœpit ædificare et non potuit consummare.* Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Augustinus dicit in Epist. *ad Lætum*, scilicet Epist. XXXVIII, nihil est aliud quam ut renuntiet unusquisque omnibus quæ sunt ejus. Contingit autem quandoque quòd hoc multi non possunt, et similiter alias religionis observantias portare, in cujus figura I *Reg.*, XVII, dicitur quòd « David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat usum. » Ergo videtur quòd non debeat aliquis religionem intrare, nisi diuturna deliberatione præmissa et multorum concilio habito.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, IV, quòd ad vocationem Domini Petrus et An-

au sujet de Pierre et d'André, qui aussitôt que le Seigneur les eût appelés, « abandonnèrent promptement leurs filets pour le suivre. » Sur quoi saint Jean Chrysostôme fait cette remarque, *Homil.* XIV : « L'obéissance que le Christ exige de nous ne souffre pas même le retard d'un instant. »

(Conclusion. — Quand on songe à entrer en religion, il est permis de consulter un homme prudent et de délibérer avec maturité, non certes pour savoir si la profession religieuse est une chose bonne, puisque rien n'est plus certain, ni pour s'assurer de ses propres forces, puisqu'on doit compter uniquement sur le secours divin; mais on doit délibérer sur ses dispositions physiques, ou sur la gravité des engagements contractés, ou même pour savoir quel est l'ordre religieux qu'on choisira.)

Une longue délibération et les avis de plusieurs personnes sont nécessaires dans de grandes et difficiles entreprises, comme le dit Aristote, *Ethic.* III, 5; mais dans des choses certaines et déterminées il n'est pas besoin de recourir à de tels moyens. Or, quand il s'agit d'entrer en religion il y a trois choses à considérer : d'abord, l'acte même d'entrer en religion, et cet acte est certainement une chose qui nous élève dans la voie du bien; celui qui en douteroit sembleroit, autant qu'il est en lui, donner un démenti à Jésus-Christ lui-même, qui nous a donné ce conseil. De là cette parole de saint Augustin, *De Serm. Dom.*, VII : « L'Orient vous appelle, et vous regardez l'Occident. » Par orient il faut entendre le Christ, et l'occident représente l'homme, l'homme mortel et sujet à errer. On peut, en second lieu, considérer l'entrée en religion sous le rapport des forces de celui qui veut se faire religieux; et encore ici aucun sujet de doute; car ceux qui veulent entrer en religion ne comptent pas sur leurs propres forces pour pouvoir s'y maintenir, mais sur le secours de

---

dreas (1) « continuò, relictis retibus, secuti sunt eum. » Ubi Chrysostomus dicit super *Matth.* (Homil. XIV) : « Talem obedientiam Christus quærit à nobis, ut neque instanti temporis moremur (2). »

(Conclusio. — Religionem ingredi cogitanti, virum aliquem prudentem consulere ac maturè deliberare licet, non quidem de religionis ingressu an bonus sit (quia certum est eum esse bonum), neque etiam de propriis viribus, si quidem in divino auxilio talis confidere debet, sed de aliqua corporis infirmitate, vel de debitorum oneribus, vel etiam cujus potissimum religionis institutum sit assumpturus.)

Respondeo dicendum, quòd diuturna deliberatio et multorum consilia requiruntur in magnis et dubiis, ut Philosophus dicit in III. *Ethic.*; in his autem quæ sunt certa et determinata non requiritur consilium. Circa ingressum autem religionis tria possunt considerari : primò quidem, ipse religionis ingressus secundum se, et sic certum est quòd ingressus religionis est melius bonum; et qui de hoc dubitat, quantum est de se derogat Christo, qui hoc concilium dedit. Unde Augustinus dicit in lib. *De Verbis Domini* (serm. VII) : « Vocat te Oriens, id est Christus, et tu attendis Occidentem, » id est hominem mortalem et errare potentem. Alio modo potest considerari religionis ingressus per comparationem ad vires ejus qui est religionem ingressurus. Et sic etiam non est locus dubitationis de ingressu religionis; quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in sua virtute se posse subsistere, sed

(1) Ut et mox de Jacobo ibidem et Joanne idem vers. 22 subjungitur.

(2) Vel juxta græcum ἀκαριαῖον χρόνος, *ut nec minimo tempore differamus Dominum*

la vertu céleste, conformément à cette parole, *Isa.*, XL, 31 : « Ceux qui espèrent dans le Seigneur ne feront que changer de force; ils prendront les ailes de l'aigle, ils courront sans effort, ils marcheront sans défaillir. » Mais s'il y a quelque empêchement particulier, comme une infirmité corporelle, des charges ou des engagements contractés, ou tout autre obstacle du même genre, dans ces cas il faut délibérer et avoir recours aux conseils de ceux que l'on présume devoir nous seconder, et non nous susciter des entraves. C'est ce qui nous est dit, *Eccli.*, XXXVII, 12 : « Irez-vous consulter un homme irreligieux touchant la sainteté, ou un homme injuste touchant la justice? » Evidemment, non. C'est la réponse même du Sage, puisqu'il ajoute : « N'ayez aucun égard à leur sentiment dans vos délibérations; mais inspirez-vous des pensées d'un homme saint. » Et encore ne faut-il pas là une délibération prolongée; et de là ce que dit saint Jérôme écrivant à Paulin, *Epist.* XIII : « Hâtez-vous, je vous prie, coupez la corde qui retient votre navire au rivage, plutôt que de la délier. » On peut considérer, enfin, quel mode on doit suivre pour entrer en religion et quelle est la religion qu'on doit embrasser; c'est là une question qu'il est permis d'examiner, toujours avec quelqu'un qui ne devra pas nous susciter d'obstacles (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quand il nous est dit : « Eprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu, » cela s'applique à des choses douteuses et où l'on ignore si l'esprit dont on est animé vient de Dieu. Ainsi, il peut être douteux pour ceux qui sont déjà en religion si quelqu'un qui se présente pour y entrer, est conduit par l'esprit de Dieu, ou

(1) Ce que le théologien entend donc blâmer ici, ce n'est ni l'exercice de la prudence, là où la prudence peut et doit intervenir en effet, ni les lumières d'un conseil sage et désintéressé, mais bien les illusions de la nature, les craintes intempestives ou exagérées, les lenteurs et les tergiversations, qui ont pour résultat ordinaire et presque infaillible de ruiner les plus salutaires desseins, d'étouffer les plus généreuses résolutions. L'amour de la vie religieuse respire, à la vérité, dans tout cet article, plus peut-être que partout ailleurs; mais on ne peut y méconnoître aussi les inspirations d'une raison droite et éclairée.

---

auxilio virtutis divinæ, secundum illud *Isaiæ*, XL : « Qui sperant in domino, mutabunt fortitudinem, assument pennas sicut aquilæ, current et non laborabunt, ambulabunt et non deficient. » Si tamen sit aliquod speciale impedimentum, puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua hujusmodi, in his requiritur deliberatio et consilium cum his de quibus speratur quòd prosint et non impediant. Unde dicitur *Eccles.*, XXXVII : « Cum viro irreligioso tracta de sanctitate, et cum injusto de justitia; » quasi dicat, non; unde sequitur : « Non attendas his in omni concilio; sed cum viro sancto assiduus esto. » In quibus tamen non est diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit in Epist. *ad Paulinum* (Epist. XIII) : « Festina, quæso te, et hærentis in salo naviculæ funem magis præscinde, quam solve. » Tertio autem modo, considerari potest modus religionem intrandi, et quam religionem aliquis ingredi debeat. Et de talibus potest haberi etiam concilium cum his qui non impediant.

Ad primum ergo dicendum, quòd cum dicitur : « Probate spiritus si ex Deo sint, » locum habet in his quæ dubia sunt, utrum sint spiritus Dei. Sicut dubium potest esse in his qui jam sunt in religione, utrum ille qui religioni

sequi, etc. quod exaggerat, quia cùm essent piscationis operi avidissimo intenti, nihil tamen dilationis attulerunt quin vocantem se sine ulla deliberatione sequerentur.

s'il n'est pas poussé par un motif caché, ils doivent donc le mettre à l'épreuve pour tâcher de dissiper un tel doute. Mais pour celui qui se présente, il ne sauroit raisonnablement douter si le dessein qu'il a formé dans son cœur d'entrer en religion, vient de l'esprit de Dieu, puisque cet esprit a pour objet de conduire l'homme dans la voie droite. Et de ce que quelques-uns abandonnent cette voie, il ne s'ensuit pas que leurs projets ne soient venus de Dieu; car tout ce qui vient de Dieu n'est pas incorruptible; il faudroit dire autrement qu'il n'est pas le Créateur des êtres sujets à la corruption, comme le prétendent les Manichéens; il faudroit dire aussi que ceux qui ont une fois obtenu la grâce de Dieu, ne peuvent pas la perdre, ce qui n'est pas moins hérétique. Mais le plan du Créateur ne sauroit être renversé, et les choses sujettes à la corruption et au changement y sont comprises comme les autres; le Prophète a dit, *Isa.*, XLVI, 10 : « Mon conseil demeurera stable, et toutes mes volontés s'accompliront. » Ainsi donc le projet d'entrer en religion n'a pas besoin d'être éprouvé, pour qu'on sache s'il vient de Dieu; car, comme le dit la Glose, « les choses certaines n'ont pas besoin d'être discutées, » à propos de cette parole du Prophète, *Thren.*, ult : « Eprouvez toutes choses. »

2° De même que « la concupiscence de la chair s'élève contre l'esprit, » comme le dit l'Apôtre, *Galat.*, V, de même les amis charnels s'opposent aux progrès spirituels, selon cette parole, *Mich.*, VII, 6 : « Les ennemis de l'homme sont dans sa propre maison. » Voilà pourquoi, sur cette parole, *Luc.*, IX : « Permettez-moi d'aller prendre congé de ceux de ma maison, » saint Cyrille dit : « En demandant d'aller prendre congé de ceux de sa maison, cet homme montre qu'il est divisé en lui-même; car se mêler encore à ses proches, consulter ceux qui repoussent les pensées de la sagesse, c'est un signe qu'on est plongé dans la langueur et prêt à re-

---

se offert, spiritu Dei ducatur, an simulatè accedat. Et ideo debent accedentem probare, utrum divino spiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non potest esse dubium, an propositum de ingressu religionis in corde ejus exortum sit à spiritu Dei, cujus est ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc ostenditur non esse ex Deo, quòd aliqui retrocedunt; non enim omne quod à Deo est, incorruptibile est; alioquin, creaturæ corruptibiles non essent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent à Deo gratiam, possent illam amittere, quod etiam est hæreticum. Sed consilium Dei est indissolubile, quod etiam corruptibilia et mutabilia facit, secundum illud *Isaiæ*, XLVI : « Consilium meum stabit, et omnis voluntas mea fiet. » Et ideo, propositum de ingressu religionis non indiget probatione, utrum sit à Deo; quia « certa discussione non egent » ut dicit Glossa (1) super I. *ad Thess.*, ultim. : « Omnia probate. »

Ad secundum dicendum, quòd « sicut caro concupiscit adversus spiritum, » ut dicitur *ad Galat.* V, ita etiam frequenter amici carnales adversantur profectui spirituali, secundum illud *Michææ*, VII : « Inimici hominis domestici ejus. » Unde Cyrillus exponens illud *Luc.*, IX : « Permitte me renuntiare his qui domi sunt, » dicit (2) : « Quærere renuntiare his qui domi sunt, ostendit quòd utcumque divisus sit. Nam communicare proximis, et consulere nolentes æqua sapere, indicat adhuc utcumque languen-

(1) Interlinearis nova sive impressa; collateralis vetus vel manuscripta, quam Lombardus etiam habet.

(2) In Catena Græcorum Patrum, ex qua transcripsit S. Thomas in eum locum verbis paululum immutatis, putà *non consensuros huic proposito consulere.*

culer. C'est pour cela que le Seigneur lui répond : Celui qui a mis la main à la charrue et qui regarde en arrière, n'est pas propre au royaume de Dieu; et celui-là regarde en arrière, qui sous prétexte de revenir chez lui et de conférer avec ses proches, cherche l'occasion de différer. »

3° Cette tour à bâtir représente l'édifice de la perfection chrétienne; et le renoncement à ses biens constitue les ressources nécessaires pour la construction de cette tour. Or nul ne doute, nul ne délibère sur la question de savoir s'il veut posséder les ressources nécessaires pour bâtir une tour, ou s'il peut la bâtir une fois qu'il possède ces ressources. La seule chose sur laquelle il puisse y avoir doute et délibération, c'est pour savoir si réellement on possède ces ressources. Pareillement donc, on n'a pas besoin de délibérer pour savoir si l'on doit renoncer à tout ce qu'on possède, ou si ce renoncement est un moyen pour arriver à la perfection; la seule chose qui puisse être un sujet de délibération, c'est de savoir si ce que l'on fait est un renoncement véritable et absolu; car enfin tant que ce renoncement n'existe pas, on ne sauroit être le disciple du Christ, comme il est ajouté dans l'Evangile, c'est-à-dire qu'on n'a pas les ressources nécessaires pour bâtir la tour. Si quelqu'un craignoit précisément que l'état religieux ne fût pas le chemin pour arriver à la perfection, l'exemple de tant de saints lui montreroit assez combien une telle crainte est déraisonnable. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Confess.*, VIII, 11 : « Du côté où j'avois porté mes regards et par où je tremblois de passer, se montroit à moi la douce majesté de la continence, qui avec un chaste sourire m'invitoit à m'approcher, à ne pas craindre, étendant pour me recevoir et m'embrasser ses pieuses mains, peuplées en quelque sorte de saints et généreux exemples. Là tant d'enfants et de jeunes filles, là une nombreuse jeunesse, tous les âges réunis, des veuves pleines de gravité, la virginité couronnée de cheveux blancs; et elle me stimuloit par ses

---

tem, et retrocedentem. Propter quod audit à Domino : Nemo cum posuerit manum ad aratrum et aspexerit retrò, habilis est ad regnum Dei. Aspicit enim retrò, qui dilationem quærit occasione redeundi domum, et cum propinquis conferendi. »

Ad tertium dicendum, quòd per ædificationem turris significatur perfectio Christianæ vitæ; abrenuntiatio autem propriorum, est sumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat vel deliberat, an velit habere sumptus, vel an possit turrim ædificare, si sumptus habeat; sed hoc sub deliberatione ponitur, an aliquis sumptus habeat. Similiter sub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ possidet, vel si hoc faciendo ad perfectionem pervenire possit; sed hoc cadit sub deliberatione utrum hoc quod facit sit abrenuntiare omnibus quæ possidet; quia nisi abrenuntiaverit (quod est sumptus habere) non potest (ut ibid. subditur) Christi esse discipulus, quod est turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant an per religionis ingressum possint ad perfectionem pervenire, esse irrationabilis, ex multorum exemplo convincitur. Unde Augustinus dicit VIII. *Conf.*, cap. 11 : « Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiæ, honestè blandiens ut venirem neque dubitarem; et extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellæ, ibi juventus multa et omnis ætas, et graves viduæ, et virgines anus, et irridebat me irrisione exhortatoria; quasi diceret : Tu non poteris quod isti et istæ. An isti

doux reproches, comme si elle m'avoit dit : Tu ne pourrois donc faire ce que des enfants et des foibles femmes ont fait! Est-ce qu'ils l'ont pu par leurs propres forces, et non pas plutôt par la vertu de leur Dieu? Pourquoi demeures-tu en toi-même? C'est la cause de ton instabilité. Jette-toi dans les bras de ton Dieu, ne crains rien; il ne se retirera pas pour te laisser tomber; jette-toi sur lui en toute sécurité; il te recueillera et te sauvera. » Quant à l'exemple de David cité dans l'argument, il n'a pas de rapport avec la question présente; ces armes de Saül représentent, comme le dit la Glose, « les cérémonies sacramentelles de l'ancienne loi, lesquelles étoient un pesant fardeau; » tandis que la religion du Christ est un joug suave et léger; d'où vient que saint Grégoire dit, *Moral.*, IV, 30 : « Qu'a-t-il imposé de si lourd à notre ame, celui qui nous ordonne d'éviter tout désir qui la trouble, et de fuir tous les biens laborieux et pénibles du monde? » A ceux qui prendront sur eux ce joug suave et léger, le Sauveur promet le bonheur de la vision de Dieu et l'éternel repos de leurs ames. Daigne nous conduire à cette récompense celui qui nous l'a promise, Jésus-Christ notre Seigneur, Dieu béni par-dessus tout et dans tous les siècles (1)!

(1) Il est bien rare, comme on l'a vu, il est pour ainsi dire sans exemple que le grave métaphysicien permette à son cœur de se manifester, laisse échapper un cri de l'ame. A cette explosion contenue d'amour et de reconnoissance vers Dieu, on sent un homme qui vient d'accomplir un long et difficile trajet, qui est arrivé à une halte désirée dans sa laborieuse course. Il peut en quelque sorte apercevoir d'ici le terme où elle doit aboutir; et l'hymne de l'action de graces semble vouloir s'échapper de ses lèvres. Mais, nous le savons, il ne sera pas donné à ce génie religieux d'achever la dernière partie de la route qu'il s'étoit tracée. La mort viendra l'arrêter dans sa marche. Il est des œuvres que Dieu ne laisse pas achever, comme pour prouver à l'homme qu'il n'a pas besoin de son concours dans l'accomplissement de ses desseins éternels!

FIN

DE LA SECONDE PARTIE DE LA SECONDE.

---

et istæ in semetipsis possunt, et non in Domino Deo suo? Quid in te stas; et non stas? Projice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas; projice te securus, et excipiet te, et salvabit te? » Exemplum autem illud quod inducitur de Davide non facit ad propositum; quia arma Saulis, sicut Glossa dicit (1), « sunt legis sacramenta tanquam onerantia. » Religio autem est suave jugum Christi; quia, ut Gregorius dicit in V *Moral.* (cap. 80, seu 89), « Quid grave mentis nostræ cervicibus imponit, qui vitare omne desiderium quod perturbat præcipit, qui declinari laboriosa mundi hujus munera monet? » Quod quidem suave jugum super se tollentibus refectionem divinæ fruitionis repromittit, et sempiternam requiem animarum. Ad quam nos perducat ipse qui promisit Jesus-Christus Dominus noster, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula!

(1) Ex Augustino sumpta super *Psalm.* CXLIII, ubi pleniùs ait : *Nostis multis sacramentis corporalibus oneratum esse populum primum : hæc David noster tanquam arma prementia et non adjuvantia deposuit.* Et paulò infrà : *Iste David* (scilicet Christus) *arma onerantia posuit, sacramenta veteris legis, etc.*

SECUNDÆ SECUNDÆ SUMMÆ THEOLOGICÆ

D. THOMÆ AQUINATIS

FINIS.

TROISIÈME PARTIE.

PROLOGUE.

En délivrant son peuple de ses péchés, comme l'Ange l'atteste, le Seigneur Jésus-Christ, notre Sauveur, nous a montré en lui-même la voie qui conduit à la vérité, pour que nous puissions arriver par elle, au moyen de la résurrection, à la béatitude de la vie immortelle. Il est donc nécessaire, pour achever notre entreprise d'une Théologie complète, qu'après avoir étudié la fin dernière de la vie humaine, ainsi que les vertus et les vices, nous poursuivions en considérant le Sauveur même du genre humain et les bienfaits qu'il lui a accordés (1).

Ce qui se présente à considérer dans cette étude, c'est, premièrement,

(1) Il y a trois biens principaux que le Verbe de Dieu nous a donnés en se faisant homme : Un enseignement doctrinal aussi vaste, aussi complet que pouvoient le comporter les conditions de notre vie présente; une loi morale également aussi parfaite que notre intelligence puisse la concevoir et notre foiblesse la pratiquer; une grace intérieure, enfin, qui nous rend agréables à Dieu, et qui nous unissant intimement avec lui, devient pour nous un prin-

TERTIA PARS.

PROŒMIUM.

Quia Salvator noster Dominus Jesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens à peccatis eorum (1), viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus, necesse est, ut ad consummationem totius Theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ, virtutum et vitiorum, de ipso omnium Salvatore ac beneficiis ejus humano generi præstitis, nostra consideratio subsequatur.

Circa quam primo considerandum occurrit de

(1) Sic enim S. Joseph de conceptu Mariæ sponsæ suæ anxium alloquitur, *Matth.*, I, vers. 20 et 21 : *Noli timere; pariet enim tibi filium, et vocabis nomen ejus Jesum. Ipse enim salvum faciet populum suum, etc.*

le Sauveur lui-même; secondement, les sacrements au moyen desquels nous obtenons le salut; troisièmement, notre fin, qui consiste dans la vie immortelle, et à laquelle il nous fait parvenir par la résurrection.

Touchant le premier objet, deux choses s'offrent à notre examen : la première est le mystère même de l'Incarnation, en vertu duquel Dieu s'est fait homme pour nous sauver; viennent, en second lieu, les choses que notre Sauveur, c'est-à-dire Dieu incarné, a faites et souffertes

espèce de vie surnaturelle et divine. C'est ainsi que le Sauveur est la vérité, la voie et la vie, comme il le dit de lui-même. Notre saint auteur a successivement étudié les dogmes enseignés par cette vérité suprême, les préceptes imposés par cette sagesse infinie; il a même considéré dans un traité spécial, cette grace divine qui résume en elle tous les fruits de la Rédemption. Il lui reste maintenant à étudier la personne même du Sauveur, sa double nature, ses adorables qualités, ses œuvres, et surtout son œuvre par excellence, qui est la Rédemption du genre humain. La science de la Religion seroit évidemment incomplète et tronquée si elle ne s'étendoit à son divin Fondateur. Tel est donc l'objet de cette troisième et dernière partie de la *Somme théologique*.

---

ipso Salvatore; secundò de Sacramentis ejus, quibus salutem consequimur; tertio de fine immortalis vitæ, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus.

Circa primum duplex consideratio occurrit: Prima est de ipso Incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quæ per ipsum Salvatorem nostrum, id est, Deum incarnatum, sunt acta et passa.

TRAITÉ DE L'INCARNATION.

QUESTION I.

De la convenance (1) de l'incarnation

Il y a trois choses à considérer sur le mystère de l'Incarnation : 1° La convenance de l'incarnation du Christ; 2° le mode d'union du Verbe avec la nature humaine; 3° les conséquences de cette union.

Sur le premier point on pose six questions : 1° Convenoit-il que Dieu s'incarnât? 2° Cela étoit-il nécessaire pour la restauration du genre humain? 3° S'il n'y eût pas eu de péché, Dieu se seroit-il incarné? 4° S'est-il incarné pour effacer le péché originel plutôt que le péché actuel? 5° Eût-il convenu que Dieu s'incarnât dès le commencement du monde? 6° Son incarnation devoit-elle être différée jusqu'à la fin du monde?

(1) La signification de ce mot a été singulièrement affoiblie ou même altérée par l'usage. Il n'est guère possible de retrouver dans son acception usuelle une trace même éloignée de son sens étymologique et primitif. Il faut cependant l'y ramener, si l'on veut comprendre la pensée de l'auteur. Une chose convient, philosophiquement parlant, quand elle ne répugne pas, quand elle n'implique pas contradiction dans les termes, et quand en outre l'esprit y découvre une raison profonde, d'intimes rapports avec des vérités déjà connues, de hautes et sublimes *convenances*.

TRACTATUS DE INCARNATIONE.

QUÆSTIO I.

De convenientia incarnationis, in sex articulos divisa

Circa primum tria consideranda occurrunt : primò quidem, de convenientia Incarnationis Christi; secundò, de modo unionis Verbi incarnati; tertiò, de his quæ consequuntur ad hanc unionem.

Circa primum quæruntur sex : 1° Utrum conveniens fuerit Deum incarnari. 2° Utrum fuerit necessarium ad reparationem generis humani. 3° Utrum si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset. 4° Utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum, quam actuale. 5° Utrum conveniens fuerit Deum incarnari à principio mundi. 6° Utrum ejus incarnatio differi debuerit usque in finem mundi.

ARTICLE I.

Convenoit-il que Dieu s'incarnât (1)?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que Dieu s'incarnât. 1° Dieu est de toute éternité l'essence même de la bonté; par conséquent, ce qui est le mieux, c'est qu'il soit tel qu'il a été éternellement. Or éternellement Dieu a été exempt de toute chair, ou d'un corps quelconque. Il est donc très-convenable qu'il ne soit point uni à une chair. Donc il ne convenoit pas que Dieu s'incarnât.

2° Il répugne que des choses séparées par une distance infinie s'unissent: par exemple, un peintre blesseroit les convenances, s'il unissoit dans un même tableau un cou de cheval à une tête d'homme. Or la distance est infinie entre Dieu et la chair; car Dieu est parfaitement simple, et la chair, surtout celle de l'homme, est extrêmement composée. Il ne convenoit donc pas que Dieu s'unît à la chair de l'homme.

3° Il y a la même distance entre un corps et l'esprit souverain qu'entre la malice et la souveraine bonté. Or ce seroit une extrême inconvenance que Dieu, qui est la souveraine bonté, s'unît à la malice. Il ne convenoit donc pas que le souverain Esprit incréé prît un corps.

4° Il répugne qu'un être très-petit renferme Celui qui dépasse les plus grands, et que Celui sur qui repose le soin des grandes choses se porte vers les plus petites. Or l'univers entier ne suffit pas à contenir Dieu,

(1) D'après ce que nous venons de dire, la question pourroit être ainsi posée : « Répugnoit-il que Dieu se fît homme? » ou mieux : « La raison humaine, tout en avouant le mystère et sans entreprendre follement de l'expliquer, y découvre-t-elle, à la lumière de la foi, des rapports de convenance, ou de merveilleuses harmonies avec la nature divine? » La hardiesse de cette question nous semble déjà un trait de génie. Voyons la réponse.

ARTICULUS I.

Utrum conveniens fuerit Deum incarnari.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit conveniens Deum incarnari. Cùm enim Deus ab æterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse sicut ab æterno fuit. Sed Deus ab æterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens Deum incarnari.

2. Præterea, quæ sunt in infinitum distantia, inconvenienter junguntur : sicut inconveniens junctura esset, si quis pingeret imaginem, in qua humano capiti cervix jungeretur equina (2). Sed Deus et caro in infinitum distant, cum Deus sit simplicissimus, caro autem maximè composita, et præcipuè humana. Ergo inconveniens fuit quòd Deus carni uniretur humanæ.

3. Præterea, sic distat corpus à summo spiritu, sicut malitia à summa bonitate. Sed omnino inconveniens esset quòd Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conveniens quòd summus spiritus increatus corpus assumeret.

4. Præterea, inconveniens est ut qui excedit magna, contineatur in minimo; et cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota rerum

(1) Idem III, dist. 1, qu. 1, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 40, 49, 53, 54; et *Opusc.*, II, cap. 5 et 6; et *Opusc.*, III, cap. 207 et 208.

(2) Usurpatum ex Horatio, *De arte poet.*, in principio, ubi ait : *Humano capiti cervicem pictor equinam jungere si velit, et varias inducere plumas, spectatum admissi risum teneatis, amici?*

qui prend soin de tout le monde. Il paroît donc répugner, comme Volusien l'écrit à saint Augustin, *Epist.* CXXXV, que « Celui près de qui l'univers est réputé peu de chose, se cache dans le foible corps d'un enfant vagissant; que ce Roi reste si longtemps éloigné de son trône, et que le soin du monde entier soit reporté sur ce seul petit corps. »

Mais, au contraire, cela paroît très-convenable, afin que les choses visibles manifestent ce qui est invisible en Dieu; car c'est à cette fin que le monde entier a été fait, selon cette parole de saint Paul, *Rom.*, I, 20: « On aperçoit les perfections invisibles de Dieu, en les connoissant au moyen des créatures. » Or, comme l'enseigne saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 1, le mystère de l'Incarnation met d'un seul coup en évidence la bonté de Dieu, sa sagesse, sa justice et sa puissance ou sa vertu. « Sa bonté, parce qu'il n'a pas dédaigné la foiblesse de l'être qu'il a lui-même formé; sa justice, parce que, après la défaite de l'homme, il n'a pas donné à un autre qu'à l'homme de vaincre le tyran, et qu'il n'a point usé de violence pour arracher l'homme à la mort; sa sagesse, parce qu'il a trouvé le moyen le plus convenable d'acquitter une dette très-difficile à payer; sa puissance ou sa vertu infinie, parce qu'il n'y a pas d'œuvre plus grande qu'un Dieu se faisant homme. » Il convenoit donc que Dieu s'incarnât.

(Conclusion. — Puisque la nature même de Dieu est l'essence de la bonté, et qu'il est dans la nature du bien de se communiquer aux autres êtres, il convenoit évidemment que Dieu se communiquât à ses créatures de la manière la plus excellente; et c'est ce qu'il a accompli par l'œuvre de l'Incarnation.)

Ce qui convient à un être, c'est ce qui lui appartient à raison de l'essence de sa nature propre. Ainsi, il convient à l'homme de raisonner, parce que cela lui appartient en tant qu'il est raisonnable de sa nature.

---

universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens quòd « intra corpusculum vagientis infantiæ lateat, cui parva putatur universitas; et tamdiu à sedibus suis absit ille Regnator, atque ad unum corpusculum totius mundi cura transferatur, » ut Volusianus scribit ad Augustinum.

Sed contra, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei; ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli, *Rom.*, I: « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. » Sed, sicut Damascenus dicit in principio tertii lib. (*De Orth. fide*, cap. 1), per Incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, et sapientia, et justitia, et potentia Dei vel virtus. « Bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem; justitia verò, quoniam homine victo non alio quàm homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem; sapientia verò, quoniam invenit difficillimi decentissimam solutionem; potentia » *verò sive virtus infinita, quia nihil est majus, quàm Deum fieri hominem.* Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

(Conclusio. — Cùm ipsa Dei natura sit essentia bonitatis, atque ad rationem boni pertineat ut se aliis communicet, perspicuum est decuisse Deum summo modo se creaturis communicare, quod in opere Incarnationis impletum est.)

Respondeo dicendum, quòd unicuique rei conveniens est illud quod convenit ei secundum rationem propriæ naturæ: sicut homini conveniens est ratiocinari; quia hoc ei convenit in quantum est rationalis secundum naturam

Or l'essence de la bonté, c'est la nature même de Dieu, comme saint Denis le fait voir, *De divin. Nom.*, I. Donc tout ce qui entre dans l'essence du bien convient à Dieu. Or il entre dans l'essence du bien de se communiquer aux autres êtres, comme l'établit encore l'Aréopagite, *De divin. Nom.*, IV. Donc il est de l'essence du souverain bien qu'il se communique à la créature de la manière la plus excellente; et cela se réalise surtout en ce qu'il s'unit une nature créée, de telle sorte qu'une seule personne résulte de ces trois choses : le Verbe, une ame, une chair (1), ainsi que saint Augustin l'observe, *De Trinit.*, XIII, 17. Evidemment donc il convenoit que Dieu s'incarnât.

Je réponds aux arguments : 1° L'accomplissement du mystère de l'Incarnation n'a pas consisté en ce que Dieu ait changé sous quelque rapport la condition dans laquelle il a existé de toute éternité, mais en ce qu'il se soit uni à la créature, ou plutôt qu'il se la soit unie d'une nouvelle manière. Or la créature étant muable par essence, il convient qu'elle n'existe pas toujours de la même manière. Par conséquent, comme la créature, qui n'existoit pas auparavant, a commencé d'exister, il a pu convenablement se faire que, n'ayant pas été d'abord unie à Dieu personnellement, elle l'ait été ainsi dans la suite (2).

2° Ce n'étoit pas à la chair de l'homme qu'il convenoit, à raison de la condition de sa nature, d'être unie à Dieu dans l'unité de personne, parce que cette union excédoit sa dignité. Il convenoit à Dieu, à cause de l'excellence infinie de sa bonté, de se l'unir pour sauver les hommes.

3° C'est la sagesse de Dieu qui a établi toute autre condition, à raison

(1) Ces trois choses distinguées par le saint évêque d'Hippone peuvent se réduire à deux, la nature divine et la nature humaine; car celle-ci comprend dans sa substance intégrale l'ame et la chair, comme nous l'avons vu dans la première partie. C'est du reste ce que saint Augustin dit clairement lui-même dans le passage où ces mots sont puisés.

(2) Dans l'Incarnation du Verbe, c'est la nature humaine seule qui a subi un changement, disent les Pères et les théologiens. Les bienfaits que Dieu répand au dehors ne modifient en rien son être; c'est l'action même de cet être, puisqu'il est Bonté. Le plus grand de ses bienfaits n'est que sa manifestation la plus éclatante.

---

suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis, ut patet per Dionysium, I. cap. *De divin. Nom.* Unde ad rationem Dei, utpote summi boni, pertinet quod summo modo se creaturæ communicet; quod quidem maximè fit per hoc quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, scilicet verbo, anima, et carne, sicut dicit Augustinus XIII. *De Trinit.*, (cap. 17). Unde manifestum est quòd conveniens fuit Deum incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quòd Incarnationis mysterium non est impletum per hoc quòd Deus sit aliquo modo à suo statu immutatus, in quo ab æterno fuit, sed per hoc quòd novo modo se creaturæ univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens ut creatura quæ secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideò sicut creatura incœpit esse, cum prius non esset, ita convenienter, cùm priùs non esset unita Deo in persona, postmodùm ei fuit unita.

Ad secundum dicendum, quòd uniri Deo in unitate personæ, non fuit conveniens carni humanæ secundum conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatem ipsius; conveniens tamen fuit Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis ejus, ut sibi eam uniret pro salute humana.

Ad tertium dicendum, quòd quælibet alia conditio secundum quam creatura quæcumque

de laquelle une créature quelconque est différente du Créateur; et cette condition est subordonnée à la bonté de Dieu; car, puisqu'il est incréé, immuable et incorporel, c'est à cause de sa bonté qu'il a produit des créatures muables et corporelles. De même la justice divine a introduit le mal de la peine pour la gloire de Dieu, au lieu que l'on commet le mal de la coulpe en s'éloignant des dispositions de la divine sagesse et en portant atteinte à l'ordre, qui a pour cause finale la suprême bonté. Dieu a donc pu, sans agir contre sa propre nature, revêtir une nature créée, muable, corporelle et capable de souffrir, mais non une nature qui eût mérité le châtiment.

4° Saint Augustin répond, dans sa lettre à Volusien, *Epist.* CXXXVII: « On ne trouve point dans la doctrine chrétienne que Dieu s'est revêtu d'une chair humaine, de telle manière qu'il ait renoncé aux soins du gouvernement universel, ou qu'il en ait été exclu, ou qu'il les ait reportés sur ce foible corps, en les y concentrant, pour ainsi dire; car cette idée vient de l'homme, qui ne peut concevoir que des choses corporelles. Dieu n'est pas grand par son volume, mais par sa puissance. Aussi la grandeur de sa puissance ne se sent nullement resserrée dans les limites les plus étroites. » Si plusieurs et chacun entendent simultanément et en entier le verbe humain qui passe, il n'est pas incroyable que le Verbe de Dieu, qui demeure éternellement, soit tout entier partout et en même temps. » L'incarnation de Dieu n'a donc rien qui répugne à la raison (1).

(1) Non-seulement l'Incarnation du Verbe n'a rien qui répugne à la raison; mais il lui présente encore, comme on vient de le voir, des points de vue qui, sans lui laisser apercevoir le fond de la vérité, ce qui étoit impossible, puisque c'est là un mystère, lui permettent d'en entrevoir la puissance et la beauté. Les harmonies de ce mystère avec la nature divine, telles que notre esprit peut les saisir, se corroborent et se complètent, à nos yeux, par celles qu'il présente avec la nature humaine et l'univers tout entier, qui se résume admirablement dans cette nature.

---

differt à Creatore, à Dei sapientia est instituta, et ad Dei bonitatem ordinata; Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis et incorporeus, produxit creaturas mobiles et corporeas. Et similiter malum pœnæ à Dei justitia est introductum propter gloriam Dei; malum verò culpæ committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ, et ab ordine divinæ bonitatis. Et ideo Deo conveniens esse potuit assumere naturam creatam mutabilem, corpoream et pœnalitati subjectam; non autem fuit ei conveniens assumere malum culpæ.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus respondet in epistola *ad Volusianum* (scilicet Epist. III), « Non habet hoc Christiana doctrina, quòd ita sit Deus infusus carni humanæ ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit; hominum enim est iste sensus, nihil nisi corporea valentium cogitare. Deus autem non mole, sed virtute magnus est: unde magnitudo virtutis ejus, nullas in angusto sentit angustias. » Nec est incredibile, si verbum hominis transiens, simul auditur à multis et à singulis totum, quòd verbum Dei permanens, simul ubique sit totum. Unde nullum inconveniens sequitur Deo incarnato.

ARTICLE II.

Etoit-il nécessaire, pour la restauration du genre humain, que le Verbe de Dieu s'incarnât?

Il paroît qu'il n'étoit pas nécessaire, pour la restauration du genre humain, que le Verbe de Dieu s'incarnât : 1° Dès-lors que le Verbe de Dieu est Dieu parfait, ainsi qu'on l'a prouvé part. I, quest. IV, art. 1 et 2, il n'a rien ajouté à sa puissance en prenant un corps. Si donc l Verbe de Dieu incarné a restauré la nature humaine, il auroit pu le fair également en ne prenant pas de corps.

2° Il semble que, pour restaurer la nature humaine tombée par le péché, rien n'étoit exigé, sinon que l'homme satisfît pour le péché. Or il paroît que l'homme pouvoit satisfaire pour le péché; car Dieu ne doit pas exiger de l'homme plus que celui-ci ne peut faire; et, puisqu'il est plus enclin à pardonner qu'à punir, comme il impute à l'homme l'acte du péché à châtiment, de même il doit lui imputer à mérite l'acte contraire. Pour restaurer la nature humaine, il n'étoit donc pas nécessaire que le Verbe de Dieu s'incarnât.

3° Le principal pour que l'homme se sauve, c'est qu'il révère Dieu. Aussi est-il dit *Malach.*, I, 6 : « Si je suis Père, où est l'honneur qu'on me rend? Si je suis Seigneur, où est la crainte que j'inspire? » Or les hommes révèrent Dieu surtout en le considérant comme élevé au-dessus de toutes choses, et hors de la portée des sens de l'homme. De là cette parole du *Psaume* CXII, 4 : « Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations, et sa gloire est plus haute que les cieux; » et ensuite : « Qui ressemble au Seigneur notre Dieu? » ce qui est du respect. Il semble

---

ARTICULUS II.

Utrum necessarium fuerit ad reparationem generis humani, Verbum Dei incarnari.

Ad secundum sic proceditur(1). Videtur quòd non fuerit necessarium ad reparationem humani generis Verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei, cùm sit Deus perfectus, ut in primo habitum est (2), nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo Verbum Dei incarnatum humanam naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

2. Præterea ad reparationem humanæ naturæ, quæ per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur, quàm quòd homo satisfaceret pro peccato. Sed homo, ut videtur, satisfacere potuit pro peccato; non enim Deus ab homine plus requirere debet, quàm possit; et cum pronior sit ad miserendum, quàm ad puniendum, sicut homini imputat ad pœnam actum peccati, ita imputare debet ad meritum actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ Verbum Dei incarnari.

3. Præterea, ad salutem hominis præcipuè pertinet ut Deum revereatur; unde dicitur *Malach.*, I : « Si ego pater, ubi honor meus? si dominus, ubi timor meus? » Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur, quòd eum considerant super omnia elevatum, et ab hominum sensibus remotum; unde in *Psalm.* CXII dicitur : « Excelsus super omnes gentes Dominus, et super cœlos gloria ejus; » et postea subditur : « Quis sicut Deus noster? » Quod

(1) Idem III, dist. 4, qu. 3, art. 1, ad 4; et IV, dist. 10, art. 3, ad 3; et dist. 43, art. 2, quæstiune. 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55; et in *Psalm.* XLV, art. 4.

(2) Seu I. part., qu. 4, art. 1, ex professo.

donc que, pour sauver les hommes, il ne convenoit pas que Dieu devînt semblable à nous en prenant une chair.

Mais il faut dire le contraire; car ce qui retire le genre humain de la perdition est nécessaire au salut de l'homme. Or tel est le mystère de l'Incarnation divine, selon cette parole, *Joan.*, III, 16 : « Dieu a aimé le monde au point de donner son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais ait la vie éternelle. » Il étoit donc nécessaire pour le salut de l'homme que Dieu s'incarnât.

(Conclusion. — En vertu de l'infinité de sa puissance, Dieu pouvoit restaurer le genre humain autrement que par l'œuvre de l'Incarnation; mais il étoit nécessaire que son Verbe se fît chair pour que l'homme opérât mieux et plus facilement son salut.)

Une chose est nécessaire pour une fin de deux manières : 1° Lorsqu'une autre chose ne peut pas exister sans elle ; ainsi, la nourriture est nécessaire pour entretenir la vie de l'homme ; 2° lorsque, au moyen de cette chose, on atteint plus parfaitement et plus convenablement la fin qu'on se propose ; c'est ainsi qu'un cheval est nécessaire pour voyager. Il n'étoit pas nécessaire de la première manière que Dieu s'incarnât pour restaurer la nature humaine ; car la toute-puissance de Dieu lui permettoit de restaurer cette nature par beaucoup d'autres moyens (1). Mais il étoit nécessaire, de la seconde manière, que Dieu s'incarnât pour restaurer la na-

(1) Tel est le sentiment unanime des Pères et des Docteurs. On pourroit, pour s'en convaincre, consulter dans l'ordre suivant : saint Athanase, *Orat.* III; saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* IX ; saint Cyrille d'Alexandrie, dans son traité de l'Incarnation, dirigé contre les Apollinaristes ; Théodoret, *Serm.* VI ; saint Léon-le-Grand, serm. II *De Nativ.*; saint Grégoire, *Moral.*, XX, 26 ; saint Jean Damascène, *De Orth. fide*, III, 18. Qu'il nous suffise de citer quelques mots de saint Augustin et de saint Bernard, qui peuvent bien être considérés comme résumant en eux toute l'autorité de la tradition chrétienne. Voici comment s'exprime le premier, *De Agone Christiano*, cap. 11 : « Il y a des insensés qui disent : la Sagesse de Dieu ne pouvoit autrement sauver les hommes, qu'en prenant elle-même la nature humaine, en naissant de la femme, en souffrant de la part des hommes tout ce qu'elle en a réellement

---

ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanæ saluti quòd Deus nobis similis fieret per carnis assumptionem.

Sed contra : illud per quod humanum genus liberatur à perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinæ Incarnationis est hujusmodi, secundum illud *Joan.*, III : « Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum non pereat, sed habeat vitam æternam. » Ergo necessarium fuit ad humanam salutem, Deum incarnari.

(Conclusio. — Potuit Deus ex infinitate suæ divinæ potentiæ, alio quàm Incarnationis opere humanum genus reparare; sed ut homo facilius et melius suam consequeretur salutem, hoc necessarium fuit ut Verbum ejus caro fieret.)

Respondeo dicendum, quòd ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter (1): uno modo, sine quo aliquid esse non potest, sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ; alio modo, per quod melius et convenientius pervenitur ad finem, sicut equus est necessarius ad iter. Primo modo Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ, Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad hu-

(1) Colligitur ex lib. V. *Metaphys.*, text. 6 sive cap. 5, sed expressiùs primus modus, cujus exemplum idem affert, ut et necessariæ medicinæ ad sanitatem.

ture humaine; ce qui fait dire à saint Augustin, *De Trinit.*, XIII, 10 : « Démontrons non pas que Dieu manquoit de quelque autre moyen possible, puisque toutes choses sont également assujetties à sa puissance; mais qu'il n'y avoit pas de moyen plus convenable pour guérir notre misère. »

On peut voir, en premier lieu, que ce moyen fait avancer l'homme vers le bien : 1° Quant à la foi, qui est plus certaine, parce qu'on croit alors à la parole de Dieu même; aussi saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XI, 2 : « Pour que l'homme marche avec plus d'assurance vers la vérité, la Vérité même, le Fils de Dieu, en s'unissant à l'homme, a établi et fondé la foi. » 2° Quant à l'espérance, que ce fait ranime souverainement; l'évêque d'Hippone dit à ce sujet, *De Trinit.*, XIII, 10 : « Rien n'étoit plus nécessaire pour ranimer notre espérance, que de nous montrer combien Dieu nous aimoit. Or quelle marque plus évidente en avons-nous que ce fait, que le Fils de Dieu a daigné s'associer à notre nature? » 3° Quant à la charité, qui se trouve par cela même souverainement excitée; ce qui fait dire encore à saint Augustin, *De catechiz. rudib.*, c. 4 : « Quelle raison plus forte y a-t-il de l'avénement de Notre-Seigneur, sinon que Dieu a voulu faire paroître son amour pour nous? » Et ensuite il ajoute : « S'il nous coûtoit de l'aimer, qu'il ne nous coûte pas au moins de répondre à son amour. » 4° Quant à la rectitude des opérations dont il nous a offert l'exemple; c'est pourquoi saint Augustin nous dit dans un sermon sur la naissance du Sauveur, XXII. *De temp.* : « On ne devoit pas imiter l'homme que l'on pouvoit voir; mais on devoit imiter

souffert. A ceux-là nous répondons : Elle le pouvoit parfaitement; mais si elle avoit choisi un autre moyen, votre folie n'y auroit pas moins trouvé à redire. » Le second de ces Pères dit dans une lettre contre Abailard, *Epist.* CXC : « Qui peut nier que le Tout-Puissant n'ait eu sous la main beaucoup d'autres moyens pour accomplir l'œuvre de notre rédemption? Mais cela ne prouve rien contre l'efficacité de celui qu'il a choisi. » Il est vrai que saint Anselme a paru dire le contraire en deux endroits; les docteurs qui l'ont suivi, entr'autres saint Bonaventure et Alexandre de Halès l'ont néanmoins interprété dans le sens commun de la tradition.

---

manæ naturæ reparationem; unde Augustinus dicit XIII. *de Trinit.*, cap. 10 : « Verum etiam ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse (cujus potestati omnia æqualiter subjacent), sed sanandæ miseriæ nostræ convenientiorem alium modum non fuisse. »

Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bonum : primò quidem, quantum ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc quod ipsi Deo loquenti credit; unde Augustinus dicit XI. *De Civit. Dei*, cap. 2 : « Ut homo fidelius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei Filius homine assumpto constituit atque fundavit fidem. » Secundò, quantum ad spem, quæ per hoc maximè erigitur; unde Augustinus dicit XIII. *de Trinit.* : « Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quam, ut demonstraretur nobis quantùm diligeret nos Deus. Quid verò hujus rèi isto indicio manifestius, quàm quòd Dei Filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? » Tertiò, quantum ad charitatem, quæ maximè per hoc excitatur; unde Augustinus dicit in lib. *De catechisandis rudibus*, cap. 4 : « Quæ major est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis? » Et postea subdit : « Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat. » Quartò, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se præbuit; unde Augustinus dicit in quodam sermone *de Nativit. Domini*, nempe (Serm. XXII) : « Homo sequendus non erat, qui videri pote-

Dieu, que l'on ne pouvoit pas voir. Afin donc de présenter à l'homme quelqu'un qu'il pût voir et imiter, Dieu s'est fait homme. » 5° Quant à la pleine participation de la divinité, qui constitue la vraie béatitude de l'homme et la fin de la vie humaine; et c'est là ce qui nous a été donné dans l'humanité du Christ; car saint Augustin dit dans un autre sermon sur la naissance du Sauveur, XIII. *De temp.* : « Dieu s'est fait homme, pour que l'homme devînt Dieu. »

En second lieu, l'Incarnation a été utile pour éloigner l'homme du mal. En effet : 1° Elle instruit l'homme à ne pas mettre le diable au-dessus de lui-même, et à ne pas révérer l'auteur du péché. C'est pourquoi saint Augustin dit, *De Trinit.*, XIII, 17 : « Dès lors que la nature humaine a pu être unie à Dieu, de manière à ne faire avec lui qu'une seule personne, que les mauvais esprits n'osent pas, dans leur orgueil, se mettre au-dessus de l'homme, sous prétexte qu'ils n'ont pas de corps. » 2° L'Incarnation nous apprend quelle est la dignité de la nature humaine, et nous détourne de la souiller par le péché. De là ces paroles de saint Augustin, *De vera relig.*, cap. 16 : « Dieu nous a fait voir combien est élevé le rang qu'occupe la nature humaine parmi les créatures, en se montrant aux hommes dans un vrai homme. » Et le pape saint Léon s'écrie, *Serm. Salvator noster*, I. *De Nativ.* : « Reconnois, ô chrétien, ta dignité, et maintenant que tu as été rendu participant de la nature divine, garde-toi de retourner, par une conduite avilissante, à ton ancienne abjection. » 3° Afin de bannir la présomption du cœur de l'homme, il nous est démontré, dans la personne de Jésus-Christ homme, que la grace de Dieu nous est donnée sans qu'aucun mérite ait précédé de notre part, selon la remarque de saint Augustin, *De Trinit.*, XIII, 17. 4° Le même docteur dit encore, *ibid.*, qu'une si profonde humilité de la part de Dieu est bien capable de confondre et de guérir l'orgueil de

---

rat; Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini, et qui videretur ab homine, et quem homo sequeretur, Deus factus est homo. » Quintò, quantum ad plenam participationem divinitatis, quæ vera est hominis beatitudo et finis humanæ vitæ, et hoc collatum est nobis per Christi humanitatem; dicit enim Augustinus in quodam serm. *De Nativit. Domini*, (Serm. IX) : « Factus est Deus homo ut homo fieret Deus. »

Similiter et hoc utile fuit ad remotionem mali. Primò enim, per hoc homo instruitur, ne sibi diabolum præferat, et eum veneretur, qui est auctor peccati; unde Augustinus dicit XIII. *de Trinit.*, (cap. 17) : « Quandoquidem sic potuit Deo conjungi humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona, superbi illi maligni spiritus non ideo se audeant homini præponere, quia non habent carnem. » Secundò, per hoc instruimur quanta sit dignitas humanæ naturæ, ne eam inquinemus peccando; unde Augustinus dicit in lib. *De vera relig.*, (cap. 16) : « Demonstravit nobis Deus quàm excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quòd hominibus in vero homine apparuit. » Et Leo Papa dicit in serm. *De Nativ.* : « Agnosce, ô Christiane, dignitatem tuam, et divinæ consors factus naturæ, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire. » Tertiò, quia ad præsumptionem hominis tollendam, gratia Dei in nobis nullis meritis præcedentibus in homine Christo commendatur, ut dicitur in XIII. *de Trinit.*, (cap. 7). Quartò, quia superbia hominis, quæ maximè impedimento est ne inhæreatur Deo, per tantam Dei humilitatem redargui potest atque sanari, ut dicit Augusti-

l'homme, le plus grand obstacle qui l'empêche de s'attacher à Dieu. 5° Ce mystère a eu aussi pour fin de délivrer l'homme de la servitude, et, selon saint Augustin, *De Trinit.*, XIII, 13, cela a dû s'accomplir de telle sorte que le diable fût vaincu par la justice de Jésus-Christ homme. C'est ce qui eut lieu lorsque Jésus-Christ satisfit pour nous. Or un pur homme ne pouvoit pas satisfaire pour tout le genre humain, et Dieu ne le devoit pas. Il falloit donc que Jésus-Christ fût Dieu et homme tout ensemble. C'est pourquoi le pape saint Léon dit encore, *ubi sup.* : « La puissance s'unit à la foiblesse, la majesté à l'abjection, l'éternel à un être mortel, afin que, comme le demandoit notre guérison, un seul et même médiateur entre Dieu et les hommes pût mourir dans une nature et ressusciter par l'autre ; car s'il n'étoit pas vrai Dieu, il ne nous eût pas appliqué le remède, et s'il n'étoit pas vrai homme, il ne nous eût pas donné l'exemple. » — Il est encore résulté de l'incarnation beaucoup d'autres avantages qui surpassent l'intelligence humaine (1).

Je réponds aux arguments : 1° Pour raisonner ainsi, on prend le nécessaire dans le premier sens ; c'est le nécessaire sans lequel on ne sauroit atteindre à la fin.

2° On peut dire qu'une satisfaction est suffisante de deux manières : 1° Elle l'est parfaitement, quand elle est condigne, à raison d'une sorte d'égalité qui fait compensation à la faute commise. La satisfaction d'un pur homme ne pouvoit suffire de la sorte pour le péché ; d'abord, parce que le péché avoit corrompu la nature humaine tout entière, et le bien de quelque personne que ce fût, même de plusieurs, ne pouvoit pas compenser équivalemment le dommage qu'avoit souffert toute la nature ; ensuite, parce que le péché commis contre Dieu est en quelque manière infini, à cause de l'infinité de la majesté divine ; car l'offense

(1) Il est néanmoins d'autres bienfaits qui ont résulté de l'Incarnation, sans dépasser entièrement la portée de l'intelligence humaine. Ce sont ceux dont elle a été la source pour la

---

nus *ibid.* Quintò, ad liberandum hominem à servitute peccati ; quod quidem, ut Augustinus dicit XIII. *de Trin.*, (cap. 13), fieri debuit sic, ut diabolus justitia hominis Jesu Christi superaretur ; quod factum est Christo satisfaciente pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere, Deus autem satisfacere non debebat ; unde oportebat Deum et hominem esse Jesum Christum. Unde et Leo Papa dicit in serm. 1 *De Nativit.*: « Suscipitur à virtute infirmitas, à majestate humilitas, ab æternitate mortalitas, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei et hominum mediator, et mori ex uno et resurgere possit ex altero. Nisi enim esset verus Deus non afferret remedium, nisi esset verus homo, non præberet exemplum. » Sunt autem et aliæ plurimæ utilitates, quæ consecutæ sunt supra apprehensionem sensus humani.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit secundum primum modum *necessarii*, sine quo ad finem perveniri non potest.

Ad secundum dicendum, quòd aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens : uno modo perfectè, quia est condigna per quamdam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ ; et sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato ; tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta, nec bonum alicujus personæ, vel etiam plurium poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare ; tum etiam, quia peccatum contra Deum commissum quamdam infinitatem habet ex infinitate divinæ Ma-

est d'autant plus grave que celui contre qui l'on pèche est plus élevé. Aussi fallut-il, pour la condignité de la satisfaction, que l'acte de celui qui l'offroit eût une efficacité infinie; ce qui a lieu quand la satisfaction émane d'un Dieu Homme. On peut dire encore que la satisfaction de l'homme suffit imparfaitement, c'est-à-dire parce que celui qui l'accepte s'en contente, bien qu'elle ne soit pas condigne (1). De cette manière, la satisfaction d'un pur homme suffit. Et parce que tout ce qui est imparfait présuppose quelque chose de parfait, sur quoi il se fonde, pour cette raison toute satisfaction d'un pur homme tire son efficacité de la satisfaction de Jésus-Christ.

3° En prenant un corps, Dieu n'a pas amoindri sa majesté. Par conséquent, la raison qui nous le fait révérer n'est pas affoiblie, mais elle est devenue plus forte, parce que la connoissance que nous en avons a augmenté. Or, par là même qu'il a voulu se rapprocher de nous en prenant notre chair, il nous a attirés vers lui, pour que nous le connussions plus parfaitement.

ARTICLE III.

Si l'homme n'eût pas péché, Dieu se seroit-il incarné?

Il paroît que si l'homme n'eût pas péché, Dieu se seroit néanmoins incarné. 1° Tant que la cause subsiste, l'effet subsiste également. Or, selon saint Augustin, *De Trinit.*, XIII, 17, outre la rémission du péché, il y a à considérer, dans l'Incarnation du Christ, beaucoup d'autres avantages

société. Les civilisations modernes, dans ce qu'elles ont de supérieur aux civilisations antiques et de vraiment heureux pour l'humanité, sont l'œuvre du Fils de Dieu fait homme. Tout esprit droit est obligé d'y reconnoître le rayonnement de sa vérité et l'action victorieuse de sa vertu. Les influences publiques et sociales de l'incarnation mériteroient d'être étudiées, résumées et coordonnées comme le sont ici ses influences religieuses.

(1) On peut voir dans le traité de la grace, fin de la *première* partie *de la seconde*, ce qui concerne le mérite de condignité et le mérite de congruité. Les notions établies et développées à cet égard s'appliquent parfaitement à la satisfaction dont il s'agit dans cette réponse.

---

jestatis; tantò enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei et hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfectè, scilicet secundum acceptationem ejus qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum, à quo sustentetur, inde est quòd omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet à satisfactione Christi.

Ad tertium dicendum, quòd Deus assumendo carnem, suam majestatem non minuit; et per consequens non minuitur ratio reverentiæ ad ipsum, quæ augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem quòd nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

ARTICULUS III.

Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed, sicut Augustinus dicit XIII *de Trinit.*, (cap. 17), alia multa sunt cogitanda in Christi Incarnatione præter absolutionem à

(1) III, dist. 1, qu. 1, art. 3; et IV, dist. 44, art. 2; quæstiunc. 1; et de verit., qu. 2, art. 4, ad 3; et I. *ad Timoth.*, I, lect. 1.

dont on a parlé (art. précéd.) Donc, lors même que l'homme n'eût pas péché, Dieu se seroit incarné.

2° Il est dans la nature de la toute puissance divine de parfaire ses œuvres et de se manifester par quelque effet infini. Or, on ne peut considérer aucune créature comme un effet infini, puisque la créature est finie par essence. C'est uniquement dans l'œuvre de l'Incarnation que paroît se manifester excellemment un effet infini de la puissance divine, qui a uni des choses infiniment éloignées, en faisant qu'un l'homme fût Dieu. Nous voyons encore que cette œuvre a fait atteindre à l'univers son plus haut point de perfection, par là même qu'une créature du dernier degré, c'est-à-dire l'homme, est unie au premier principe, qui est Dieu. Donc, lors même que l'homme n'eût pas péché, Dieu se seroit incarné.

3° Le péché n'a pas rendu la nature humaine plus capable de grace. Or, après le péché, elle est capable de la grace de l'union, qui est la grace suprême. Si donc l'homme n'eût pas péché, la nature humaine auroit été capable de cette grace, et Dieu ne l'auroit pas privée du bien qu'elle pouvoit recevoir. Donc, lors même que l'homme n'eût pas péché, Dieu se seroit incarné.

4° La prédestination divine est éternelle. Or saint Paul dit du Christ, *Rom.*, I, 4 : « Il a été prédestiné à être Fils de Dieu par sa puissance. » Donc, même avant le péché, il étoit nécessaire que le Fils de Dieu s'incarnât, pour accomplir le décret de la prédestination divine.

5° Le mystère de l'Incarnation a été révélé au premier homme, ainsi que le prouvent ces paroles qu'il prononça, *Gen.*, II, 23 : « Voici maintenant l'os de mes os, etc.; » sur quoi saint Paul observe, *Ephes.*, V, 32, « c'est là un grand mystère, par rapport au Christ et à l'Eglise. » Or, l'homme n'a pu connoître d'avance sa chute de même que l'ange, et pour la même raison, comme saint Augustin le démontre, *sup. Gen. ad litter.*,

---

peccato, de quibus dictum est. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

2. Præterea, ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet, ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cùm sit finita per suam essentiam. In solo autem opere Incarnationis videtur præcipuè manifestari infinitus effectus divinæ potentiæ (per quam in infinitum distantia conjunguntur, in quantum factum est quòd homo esset Deus); in quo etiam opere maximè videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scilicet homo, primo principio conjungitur, scilicet Deo. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ. Sed post peccatum capax est gratiæ unionis, quæ est maxima gratia. Ergo si homo non peccasset, humana natura hujus gratiæ capax fuisset, nec Deus subtraxisset humanæ naturæ bonum cujus capax erat. Ergo si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

4. Præterea, prædestinatio Dei est æterna. Sed dicitur *Rom.*, I *de Christo.* : « Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute. » Ergo etiam ante peccatum necessarium erat Filium Dei incarnari, ad hoc quòd Dei prædestinatio impleretur.

5. Præterea, Incarnationis mysterium est primo homini revelatum, ut patet per hoc, quod dixit (*Gen.*, I) : « Hoc nunc os ex ossibus meis, etc. » *quod Apostolus dicit esse* « magnum sacramentum in Christo et in Ecclesia, » ut patet *Ephes.*, IV. Sed homo non potuit esse præscius sui casus, eadem ratione qua nec Angelus, ut Augustinus probat *Super Genes.*

XI, 18. Donc, lors même que l'homme n'eût pas péché, Dieu se seroit incarné.

Mais, au contraire, saint Augustin, *De Verb. Dom. Serm.* XXXVI, et *De Verb. Apost. Serm.* VIII, cap. 2, expliquant ce passage de l'Evangile, *Luc.*, XIX, 10 : « Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui avoit péri, » ajoute : « Si donc l'homme n'eût pas péché, le Fils de l'homme ne seroit pas venu. » Et sur cette parole, I. *Tim.*, I, 15 : « Jésus-Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs, » la Glose dit : « Jésus-Christ, notre Seigneur, n'a pas eu d'autre raison de venir sinon de sauver les pécheurs. Supprimez les maladies, ôtez les blessures, plus de remède qu'il faille appliquer (1). »

(Conclusion. — Quoique Dieu ait pu s'incarner, le péché n'existant pas, il est cependant plus convenable de dire que si l'homme n'eût pas péché, Dieu ne se seroit pas incarné, puisque partout la sainte Ecriture nous montre la raison de l'Incarnation dans le péché du premier homme.)

Les opinions varient sur ce point, les uns disent que, lors même que l'homme n'eût pas péché, le Fils de Dieu se seroit incarné (2). Les autres affirment le contraire. Il semble qu'il faut souscrire de préférence à cette dernière affirmation; car nous ne pouvons connoître les choses qui viennent uniquement de la volonté de Dieu, sans être dues aux créatures, qu'autant qu'elles nous sont transmises par la sainte Ecriture, qui nous révèle la volonté divine. Par conséquent, puisque partout les livres saints nous montrent la raison de l'Incarnation dans le péché du premier homme, il est plus convenable de dire que Dieu a destiné l'œuvre de l'Incarnation

(1) Glose qui est elle-même de saint Augustin, comme il seroit si facile de le reconnoître au style. On lit ces mots si formels et si décisifs pour la question présente, *De Verb. apost.*, serm. IX.

(2) Cette opinion est de Scot, et les scotistes l'ont constamment défendue contre l'école de saint Thomas, c'est-à-dire, contre la généralité des théologiens. Il est vrai néanmoins que Suarez, Isambert et quelques autres, tout en admettant que le décret divin de l'Incarnation

---

ad litt. (lib. XI, cap. 18). Ergo, etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro *De verbis Apostoli* (Serm., VIII), exponens illud quod habetur *Luc.*, ult. : « Venit Filius hominis quærere et salvum facere quod perierat ; » in XIX : « Ergo si homo non peccasset (1), Filius hominis non venisset. » Et I *ad Timoth.*, I, super illud verbum : « Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret, » dicit Glossa : « Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla est medicinæ causa. »

(Conclusio. — Quanquam Deus peccato non existente potuerit incarnari, convenientius tamen dicitur quòd, si homo non peccasset, Deus incarnatus non fuisset, cum in sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur.)

Respondeo dicendum, quod aliqui circa hoc diversimodè opinantur. Quidam enim dicunt, quòd etiamsi homo non peccasset, Dei Filius incarnatus fuisset. Alii verò contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Undè, cùm in sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur

(1) Vel *non periisset*, ut conformius cum adjunctis in Augustini textu.

à être un remède contre le péché, en sorte que si le péché n'eût pas existé, l'Incarnation n'auroit pas eu lieu (1). La puissance de Dieu n'est cependant pas circonscrite dans ces limites; car il eût pu absolument s'incarner, lors même que le péché n'auroit pas existé.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les autres causes de l'Incarnation qu'on a énumérées (art. précéd.) reviennent au remède du péché. En effet, si l'homme n'eût pas péché, la lumière de la sagesse divine se seroit répandue sur lui; et, par la rectitude de la justice, Dieu l'auroit rendu assez parfait pour qu'il pût connoître et pratiquer tout ce qui étoit nécessaire. Mais, comme après avoir abandonné Dieu, l'homme s'étoit abaissé aux choses corporelles, il convenoit que Dieu, en prenant une chair, lui appliquât, même au moyen de ces choses, le remède qui devoit le sauver. C'est pourquoi, sur cette parole de *saint Jean*, I, 14 : « Le Verbe s'est fait chair, » saint Augustin dit, *Tract.* II. *in Joann.* : « La chair vous avoit aveuglé, la chair vous guérit, parce que le Christ est venu de manière à étouffer par la chair les vices de la chair. »

2° La manière même dont Dieu a tiré les êtres du néant prouve que sa

suppose la chute de l'homme, disent aussi qu'elle eût pu être l'objet d'un autre décret, dans l'hypothèse contraire. Saint Thomas lui-même autorise ce sentiment, comme on le verra à la fin du corps d'article.

(1) C'est encore ici une doctrine généralement enseignée par les Pères. Parmi les latins, nous pouvons citer, outre le grand évêque d'Hippone, dont on a déjà vu le sentiment dans l'énoncé même de la thèse : saint Ambroise, *De Incarn.*, cap. 6; saint Grégoire, dans son commentaire du premier livre des Rois, IV, 8; saint Léon, qui a si admirablement parlé du mystère de la Rédemption contre toutes les hérésies de son temps, *Serm.* III pour la fête de la Pentecôte. Parmi les Pères grecs, saint Irénée, *Adv. hæres.*, V, 14 : « Si la chair n'avoit dû être sauvée, dit cet illustre évêque de Lyon, le Verbe de Dieu ne se fût jamais fait chair. » Origène, son contemporain, tient à peu près le même langage dans sa vingt-quatrième homélie sur le livre des Nombres. Plus tard, saint Athanase, dans son troisième discours contre les Ariens, et saint Grégoire de Nazianze, *Orat.* XXXVI, expriment le même sentiment.

Saint Cyrille d'Alexandrie, qui dans toutes ses œuvres comme dans toutes les luttes de sa vie, s'est montré l'invincible défenseur et le profond interprète du dogme de l'Incarnation, dit formellement, *De Trin.*, dial. V : « Si nous n'avions pas péché, le Fils de Dieu ne se seroit pas fait semblable à nous. » Recueillons enfin, pour ne pas trop prolonger cette énumération, le témoignage de saint Jean Chrysostôme : « S'il a revêtu notre chair, c'est uniquement par miséricorde, c'est qu'il a voulu avoir pitié de nous; on ne sauroit assigner une autre cause à la dispensation de ce mystère. » Homil. V *in Epist. Hebr.* Quoi de plus explicite? Un thomiste parleroit-il autrement? Ainsi parlent encore les conciles et tous les auteurs accrédités dans l'Eglise.

Incarnationis opus ordinatum esse à Deo in remedium contra peccatum, ita quòd peccato non existente Incarnatio non fuisset; quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur, potuisset enim etiam peccato non existente Deus incarnari.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes aliæ causæ, quæ sunt assignatæ, pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinæ sapientiæ, et justitiæ rectitudine perfectus à Deo ad omnia necessaria cognoscenda et agenda. Sed quia homo, deserto Deo, collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit ut Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde Augustinus (Tract. II. *in Joan.*), super illud *Joannis* I cap. : « Verbum caro factum est, » dicit, « Caro te obscæcaverat, caro te sanat; quoniam sic venit Christus ut de carne carnis vitia extingueret. »

Ad secundum dicendum, quòd in ipso modo productionis rerum ex nihilo, divina virtus in-

puissance est infinie. Il suffit également, pour que l'univers soit parfait, que les créatures soient coordonnées avec Dieu, comme avec leur fin, suivant un mode naturel. Mais qu'une créature soit unie à Dieu personnellement, cela sort des limites de sa perfection naturelle.

3° Il faut considérer dans la nature humaine une double capacité : l'une qui rentre dans l'ordre de la puissance naturelle et que Dieu remplit toujours, lui qui donne à chaque être ce que demande sa capacité naturelle. L'autre qui dépend de l'ordre de la puissance divine, au bon plaisir de laquelle toute créature obéit; et c'est à cela que revient la capacité dont il s'agit. Or, Dieu ne remplit pas toutes les capacités naturelles de cette espèce; autrement il ne pourroit faire que ce qu'il fait dans les créatures; et nous avons vu que cela est faux p. I, q. CV, a. 6 . Mais rien n'empêche qu'après le péché la nature humaine n'ait été élevée à quelque chose de plus grand qu'avant, car Dieu permet au mal de se produire pour en tirer ensuite quelque chose de meilleur. De là cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, V, 20 : « Là où le péché avoit abondé, la grace a surabondé. » C'est pour cela encore que l'on dit dans la bénédiction du cierge pascal : « O heureuse faute! qui a mérité un pareil et si grand Rédempteur. »

4° La prédestination présuppose la prescience de l'avenir. Par conséquent, de même que Dieu dispose d'avance que le salut de tel homme s'accomplira au moyen des prières des autres, de même il a destiné d'avance l'œuvre de l'Incarnation à remédier au péché de l'homme.

5° Rien ne s'oppose à ce que l'on révèle un effet à quelqu'un sans lui en découvrir la cause. Le mystère de l'Incarnation a donc pu être révélé au premier homme sans qu'il ait pour cela prévu sa chute; tous ceux qui connoissent un effet n'en connoissent pas la cause.

---

finita ostenditur. Ad perfectionem etiam universi sufficit quòd naturali modo creatura ordinetur in Deum sicut in finem; hoc autem excedit limites perfectionis naturæ ut creatura uniatur Deo in persona.

Ad tertium dicendum, quòd duplex capacitas attendi potest in humana natura : una quidem secundum ordinem potentiæ naturalis, quæ à Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem; alia verò secundum ordinem divinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum, et ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturæ implet; alioquin Deus non posset facere in creatura nisi quod facit; quod falsum est, ut in primo habitum est (1). Nihil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam perductam esse post peccatum; Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat (2). Unde dicitur *Rom.*, IV : « Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. » Unde et in benedictione cerei Paschalis dicitur : « O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere redemptorem. »

Ad quartum dicendum, quòd prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus prædestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam prædestinavit opus Incarnationis in remedium humani peccati.

Ad quintum dicendum, quòd nihil prohibet alicui revelari effectum, cui non revelatur causa; potuit igitur primo homini revelari Incarnationis mysterium, sine hoc quòd esset præscius sui casus; non enim quicumque cognoscit effectum, cognosit et causam.

(1) Seu I. part., qu. 25, art. 5, et qu. 105, art. 6.

(2) Ex Augustini *Enchirid.*, cap. 11.

ARTICLE IV.

Le Christ s'est-il incarné pour effacer le péché originel plutôt que le péché actuel?

Il paroît que Dieu s'est incarné pour porter remède aux péchés actuels plutôt qu'au péché originel 1° Plus le péché est grave et plus il est opposé au salut de l'homme, en vue duquel Dieu s'est incarné. Or le péché actuel est plus grave que le péché originel; car, selon saint Augustin, *Cont. Julianum*, V. 11, la moindre peine est due au péché originel. Donc la fin de l'Incarnation du Christ est d'effacer les péchés actuels plutôt que le péché originel.

2° On a vu I, II, q. LXXXVII, art. 5, arg. 1; — 2 dist., q. II, a. 1, que le péché originel ne mérite pas la peine du sens, mais seulement celle du dam. Or, afin de satisfaire pour les péchés, le Christ est venu souffrir sur la croix la peine du sens, et non celle du dam, puisqu'il n'a pas été privé un seul instant de la vision ni de la jouissance de la divinité. Donc il est venu pour effacer le péché actuel plutôt que le péché originel.

3° Saint Jean Chrysostôme dit, *De compunct. cordis*, II, 5 : « Le serviteur fidèle doit être disposé à considérer comme accordés à lui seul les bienfaits que son maître accorde à tous en général. » Aussi, saint Paul, comme s'il ne parloit que de lui-même, écrit aux *Galates*, II, 20 : « Le Fils de Dieu m'a aimé, et il s'est livré lui-même pour moi. » Or nos propres péchés sont des péchés actuels; car le péché originel est le péché commun. Nous devons donc être dans une disposition qui nous fasse penser que le Christ est venu principalement pour effacer les péchés actuels.

ARTICULUS IV.

Utrùm principaliùs Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale quam actuale.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum, quàm in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanæ saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus. Sed peccatum actuale gravius est quam originale peccatum; minima enim pœna debetur originali peccato, ut Augustinus dicit contra Julianum. Ergo principalius Incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum, quam ad deletionem originalis peccati.

2. Præterea, peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, ut in secundo habitum est (2). Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum, pœnam sensus pati in cruce, non autem pœnam damni; quia nullum defectum habuit divinæ visionis aut fruitionis. Ergo principalius venit ad deletionem peccati actualis quàm originalis.

3. Præterea, sicut Chrisostomus dicit in lib. II, *De compunctione cordis*, « Hic est affectus servi fidelis, ut beneficia Domini sui, quæ communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli præstita reputet; » quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit *ad Galat.*, II : « Dilexit me, tradidit semetipsum pro me. » Sed propria peccata nostra sunt actualia, originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, ut existimemus eum principaliter propter actualia peccata venisse.

(1) Idem III, dist. 1, qu. 1, art. 2, ad 6; et *Opusc.*, X, cap. 18; et *Opusc.*, XI, art. 23; et *Opusc.*, XXXII, art. 21.

(2) Nempe lib. II. *Sent.*, dist. 33, qu. 2, art. 1, ubi hoc plenè ac ex professo astruitur.

Mais Jean-Baptiste a dit, au contraire, *Joan.*, I, 29 : « Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui efface le péché du monde. » Et Bède explique ainsi ce passage, *Glossa ord.* : « On appelle péché du monde le péché originel, qui est commun au monde entier. »

(Conclusion. — Quoique le Christ soit venu en ce monde pour effacer tous les péchés, il est cependant venu pour effacer le péché originel plutôt que le péché actuel; car le péché qui souille le genre humain tout entier l'emporte sur le péché propre à chaque personne.)

Il est certain que le Christ est venu en ce monde pour effacer non-seulement le péché qui a passé par voie d'origine du premier homme à ses descendants, mais encore tous les péchés qui se sont ajoutés dans la suite à celui-là. Ce n'est pas que tous soient réellement effacés; ce qui vient de la faute des hommes, qui ne s'attachent pas à Jésus-Christ, selon cette parole, *Joan.*, III, 19 : « La lumière est venue dans le monde, et les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière. » Mais le Sauveur a donné ce qu'il falloit pour effacer tous les péchés; aussi est-il écrit, *Rom.*, V, 15 : « Il n'en est pas de la grace comme du péché...; car, devenus coupables par un seul péché pour notre condamnation, nous avons reçu la grace après beaucoup de péchés, pour notre justification. » Le Christ a eu une raison d'autant plus forte pour venir détruire de préférence tel péché, que ce péché est plus grand. Or nous considérons une chose comme plus grande de deux manières : 1° Quant à l'intensité ; par exemple, la blancheur est plus grande, si elle est plus intense. Sous ce rapport, le péché actuel est plus grand que le péché originel, parce que le volontaire y est plus formel, comme nous l'avons vu I, II, quest. LXXXI, art. 1. 2° On dit encore qu'une chose est plus grande, en la considérant dans son extension ; ainsi la blancheur est plus grande, si elle s'applique à une surface plus étendue. En ce sens, le péché originel, qui souille le

---

Sed contra est, quod *Joan.*, I, dicitur : « Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi; » quod exponens Beda dicit peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi.

(Conclusio. — Quamvis Christus ad omnia peccata delenda in hunc mundum venerit, principalius tamen venit ad tollendum originale, quàm actuale peccatum; illud enim per quod totum genus humanum inficitur, majus est eo quod est proprium singularis personæ.)

Respondeo dicendum, quòd certum est Christum venisse in hunc mundum non solum ad delendum illud peccatum quod traductum est originaliter in posteros, sed etiam ad deletionem omnium peccatorum quæ postmodum superaddita sunt. Non quòd omnia deleantur, quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent, secundùm illud *Joan.*, III : « Venit lux in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras, quàm lucem; » sed quia ipse exhibuit quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem; unde dicitur *Rom.*, V : « Non sicut delictum, ita et donum; nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem. » Tantò autem principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quantò illud peccatum majus est. Dicitur autem aliquid majus dupliciter : uno modo intensivè, sicut est major albedo quæ est intensior; et per hunc modum majus est peccatum actuale, quàm originale, quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo habitum est 1, 2, qu. 81, art. 1. Alio modo dicitur aliquid majus extensive; sicut dicitur *major* albedo quæ est in majori superficie;

genre humain tout entier, est plus grand que n'importe quel péché actuel, lequel est propre à chaque personne. Pour cette raison, le Christ est venu principalement pour effacer le péché originel, parce que, selon la doctrine du Philosophe, *Ethic.*, I, 2, « le bien de la nation est plus excellent et plus élevé que le bien de l'individu (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Cette raison porte sur la grandeur du péché en intensité.

2° La peine du sens ne sera pas infligée au péché originel (2), dans la rémunération future. Néanmoins les peines sensibles que nous endurons dans la vie présente, comme la faim, la soif, la mort et les autres semblables, découlent du péché originel. C'est pour cela que le Christ, afin de satisfaire pleinement pour le péché originel, a voulu souffrir des douleurs sensibles, dans le but de tuer en lui-même la mort et les peines qui s'y rattachent.

3° Saint Jean Chrysostôme dit au même endroit, c. VI : « En parlant ainsi, l'Apôtre n'entendoit rien retrancher aux dons si abondants que le Christ a répandus dans tout l'univers; mais il vouloit seulement faire entendre qu'il se mettoit à la place de tous, comme s'il eût été seul coupable. » Qu'importe, en effet, que Dieu ait accordé aux autres les mêmes graces, dès-lors que celles qu'il nous a faites sont aussi entières et parfaites que s'il n'en avoit gratifié aucun autre? Ainsi donc, parce que chacun doit considérer comme accordés à lui-même les bienfaits du Christ, ce n'est pas une raison pour croire qu'ils n'ont pas été accordés à

(1) Ajoutons à cela que le péché originel, comme sa qualification même semble l'indiquer, est la cause première et la source de tous les péchés actuels qui ont été et seront commis dans le monde. Or le Christ, en venant sauver le genre humain victime de ses propres désordres, devoit principalement, dans les conseils de son éternelle sagesse, appliquer le remède à la source du mal. C'est la pensée, du reste, qui se produit de toutes parts et sous toutes les formes, dans les monuments les plus accrédités de la tradition chrétienne. Voilà comment on explique uniformément que la promesse d'un Rédempteur ait suivi de si près la chute du premier homme. Cette coïncidence a été remarquée bien des fois, et toujours expliquée de la même manière.

(2) Cette proposition simplement émise ici par notre saint auteur, a été démontrée par lui

---

et hoc modo peccatum originale, per quod totum genus humanum inficitur, est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantum ad hoc Christus principaliter venit ad tollendum originale peccatum, in quantum bonum gentis divinius et eminentius est, quàm bonum unius, ut dicitur I. *Ethic.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

Ad secundum dicendum, quòd peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus; pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem et alia hujusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem et alia hujusmodi in seipso consumeret.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysostomus ibidem dicit, verba illa dicebat Apostolus, « non quasi diminuere volens amplissima et per orbem terrarum diffusa Christi munera, sed ut pro omnibus se solum indicaret obnoxium. » Quid enim interest si et aliis præstitit, cùm quæ tibi sunt præstita, ita integra sunt et ita perfecta, quasi nulli alii ex his aliquid fuerit præstitum? Ex hoc ergo quòd aliquis debet reputare sibi beneficia Christi præstita esse, non debet existimare quòd non sint aliis præstita :

d'autres. Par conséquent, cela n'empêche pas que le Sauveur ne soit venu pour abolir le péché de la nature entière plutôt que le péché d'un seul. Or ce péché de la nature a été aussi parfaitement guéri dans chacun en particulier qu'il auroit pu l'être dans un seul. D'où il suit qu'à raison de l'union qu'établit la charité, chacun doit s'attribuer tout ce qui a été dispensé à tous les hommes (1).

ARTICLE V.

Eût-il convenu que Dieu s'incarnât dès le commencement du monde?

Il paroît qu'il eût convenu que Dieu s'incarnât dès l'origine du genre humain. 1° L'œuvre de l'Incarnation a découlé de l'immensité de la charité divine, selon cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, II, 4 : « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause de l'excessive charité dont il nous a aimés, lorsque nous étions morts par nos péchés, nous a vivifiés en Jésus-Christ et avec lui (2). » Or la charité ne diffère point de porter secours à un ami qui est dans la nécessité, conformément à ce conseil du Sage, *Prov.*, III, 28 : « Ne dites pas à votre ami : Allez et revenez, je vous donnerai demain, puisque vous pouvez lui donner aussitôt. » Donc Dieu n'a

d'une manière directe, dans son commentaire du *Livre des Sentences*, lib. II, dist. 33, quæst. I, art. 2. Elle rappelle la consolante pensée de saint Augustin, qui permet de croire que l'existence de ceux qui seront morts avec le seul péché originel, sera préférable au non-être. *Contra Julian.*, V, 8.

(1) Quelques Pères, parmi lesquels saint Jean Chrysostôme, *in Act. Apost.*, homil. III, et bon nombre d'auteurs ascétiques ont pensé que le Verbe se fût incarné, lors même qu'il n'y auroit eu qu'un seul homme à sauver, et que cet homme n'eût été coupable que d'une seule faute mortelle, voulant par là nous faire sentir le prix que Dieu attache au salut d'une ame. Un tel sentiment peut assurément être fondé sur une juste idée de la charité divine et sur une légitime appréciation de la valeur d'une ame; mais on ne sauroit affirmer que l'Incarnation dans une semblable hypothèse auroit eu lieu en vertu du décret divin, tel qu'il nous est maintenant connu, qui a arrêté l'accomplissement réel de ce mystère.

(2) *Avec lui* rend la particule *cum* de convivificavit. Les meilleurs interprètes en tiennent compte.

---

et ideo non excluditur quin principalius venerit abolere peccatum totius naturæ, quam peccatum unius personæ. Sed illud peccatum naturæ ita perfectè curatum est in unoquoque, ac si in uno solo esset curatum : et ideo propter unionem charitatis, totum quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.

ARTICULUS V.

Utrùm conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd conveniens fuisset Deum incarnari à principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinæ charitatis processit, secundum illud *Ephes.* II : « Deus qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam qua dilexit nos, et cùm essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo. » Sed charitas non tardat subvenire amico necessitatem patienti, secundum illud *Prov.*, III : « Ne dicas amico tuo (2), vade et revertere, cras dabo tibi, cùm statim possis dare. » Ergo Deus Incarnationis opus differre non debuit, sed sta-

(1) Idem 1, 2, qu. 98, art. 6; ut et III, dist. 1, qu. 1, art. 4; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55, 59; et *Isai.*, II, col. 1; et *ad Galat.*, IV, col. 3.

(2) Ut editio vulgata legit; græcè autem extensiore sensu et magis absoluto : *Ne dixeris :*

pas dû différer l'œuvre de l'Incarnation; mais il devoit venir de suite au secours du genre humain, en s'incarnant dès le commencement.

2° L'Apôtre dit, I *Tim.*, I, 15 : « Jésus-Christ est venu en ce monde pour sauver les pécheurs. » Or un plus grand nombre auroient été sauvés, si Dieu s'étoit incarné dès l'origine du genre humain; car beaucoup qui n'ont pas connu Dieu sont morts dans leur péché, aux diverses époques du monde. Il eût donc été plus convenable que Dieu s'incarnât dès l'origine du genre humain.

3° L'œuvre de la grace n'est pas moins bien ordonnée que l'œuvre de la nature. Or Boëce dit, *Consol.* III, pros. 10, que la nature commence par les choses parfaites. Donc l'œuvre de la grace a dû être parfaite dès le principe. Mais nous voyons que la grace est complète dans l'œuvre de l'Incarnation, par ces paroles, *Joan.*, I, 14 : « Le Verbe s'est fait chair; » et par celles qui suivent : « Il est plein de grace et de vérité. » Donc le Christ eût dû s'incarner dès l'origine du genre humain.

Mais saint Paul dit au contraire, *Galat.*, IV, 4 : « Lorsque vint la plénitude des temps, Dieu envoya son Fils formé d'une femme et soumis à la loi. » Sur quoi la Glose remarque : « La plénitude des temps est l'époque que Dieu le Père avoit fixée pour envoyer son Fils. » Or Dieu a tout déterminé par sa sagesse. Donc Dieu s'est incarné dans le temps le plus convenable. Par conséquent, il n'eût pas convenu que Dieu s'incarnât dès l'origine du genre humain.

(Conclusion. — Puisqu'on n'administre des remèdes qu'aux seuls malades, il ne convenoit pas que Dieu s'incarnât dès l'origine du genre humain et avant le péché. Il ne devoit pas non plus s'incarner aussitôt après le péché, afin que l'homme, humilié par le péché, reconnût qu'il

---

tim à principio per suam Incarnationem humano generi subvenire.

2. Præterea, I. *Tim.*, I, dicitur : « Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. » Sed plures salvati fuissent, si à principio humani generis Deus incarnatus fuisset; plurimi enim ignorantes Deum, in suo peccato perierunt in diversis sæculis. Ergo convenientius fuisset quòd à principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, opus gratiæ non est minus ordinatum, quàm opus naturæ. Sed natura initium sumit à perfectis, ut dicit Boetius in lib. *De consol.* (lib. III, prosa X) (1). Ergo opus gratiæ à principio debuit esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundum illud : « Verbum caro factum est; » et postea subditur : « Plenum gratiæ et veritatis. » Ergo Christus à principio humani generis debuit incarnari.

Sed contra est, quod dicitur *Galat.*, IV : « At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege. » Ubi dicit Glossa, quòd plenitudo temporis est « quod præfinitum fuit à Deo Patre quando mitteret Filium suum. » Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus. Et sic conveniens non fuit quòd à principio humani generis Deus incarnaretur.

(Conclusio. — Non decuit à principio humani generis ante peccatum Deum incarnari, cum non detur medicina nisi infirmis, nec statim post peccatum, ut homo per peccatum hu-

Revertens redi, cras dabo tibi, cùm sis potens benefacere; ne ad amicum solum restringatur.

(1) Sive paulò aliter : *Neque enim à diminutis inconsummatisque natura rerum cœpit exordium, sed ab integris absolutisque procedens in hæc extrema delabitur.*

avoit besoin d'un libérateur. Mais l'Incarnation devoit avoir lieu lorsque le temps qu'il avoit fixé de toute éternité fut accompli.)

Dès lors que l'œuvre de l'Incarnation a pour fin principale de restaurer la nature humaine, en détruisant le péché, il ne convenoit évidemment pas que Dieu s'incarnât dès l'origine du genre humain, et avant le péché; car on n'administre des remèdes qu'à ceux qui sont déjà malades. C'est ce qui fait dire à Notre-Seigneur, *Matth.*, IX, 12 : « Le médecin n'est pas nécessaire à ceux qui sont en bonne santé, mais à ceux qui sont malades. Aussi ne suis-je point venu appeler les justes, mais les pécheurs. » — Il ne convenoit pas non plus que Dieu s'incarnât aussitôt après le péché : 1° A cause de la nature du péché de l'homme, qui avoit son principe dans l'orgueil. C'est pourquoi l'homme devoit être délivré de telle manière que, livré à l'humiliation, il reconnût qu'il avoit besoin d'un libérateur. Et sur cette parole de l'Apôtre, *Galat.*, III, 19 : « La loi a été donnée par les anges, par le ministère d'un médiateur, » la Glose (*Gloss. ord.*) fait cette réflexion : « C'est par un profond conseil que Dieu n'a pas envoyé son Fils immédiatement après la chute de l'homme. En effet, Dieu a d'abord abandonné l'homme à son libre arbitre sous la loi naturelle, pour lui faire connoître par là les forces de sa nature. Comme il défailloit dans cet état, il reçut la loi; et, après qu'elle lui fut donnée, sa maladie s'aggrava, non par le vice de la loi, mais par celui de la nature, en sorte que, ayant ainsi connu sa foiblesse, il cria vers le médecin et implora le secours de la grace. » 2° A cause de l'ordre qu'il faut suivre pour procurer le bien, lequel demande que l'on progresse de l'imparfait au parfait. De là ce que dit l'Apôtre, I *Cor.*, XV, 46 : « L'être spirituel n'est pas le premier, mais le corps animal; vient ensuite l'être spirituel. Le premier homme formé de la terre est terrestre; le second, venu du ciel, est céleste. » 3° A cause de la dignité du Verbe incarné;

---

miliatus recognosceret se liberatore indigere, sed in plenitudine temporis, quod ab æterno disposuit.)

Respondeo dicendum, quòd cùm opus Incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanæ naturæ per peccati abolitionem, manifestum est quòd non fuit conveniens à principio humani generis, ante peccatum Deum incarnatum fuisse; non enim datur medicina nisi jam infirmis. Unde ipse Dominus *Matth.*, IX, dicit : « Non est opus valentibus medico, sed male habentibus; non enim veni vocare justos sed peccatores. » Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari : primò quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat; unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud *Galat.*, III : « Ordinata per angelos in manu Mediatoris, » dicit Glossa : « Magno Dei consilio factum est, ut post hominis casum non illicò Dei Filius mitteretur. Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturæ suæ cognosceret; ubi cum deficeret, legem accepit, qua data invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio, ut ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, et gratiæ quæreret auxilium. » Secundò, propter ordinem promotionis in bonum, secundùm quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit I. *Cor.*, XV : « Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra terrenus; secundus homo de cœlo cœlestis. » Tertiò, propter dignitatem Verbi incarnati; quia super illud *Galat.*, IV : « At ubi venit pleni-

pas dû différer l'œuvre de l'Incarnation ; mais il devoit venir d
secours du genre humain, en s'incarnant dès le commenceme:

2° L'Apôtre dit, I Tim., I, 15 : « Jésus-Christ est venu e
pour sauver les pécheurs. » Or un plus grand nombre auroien
si Dieu s'étoit incarné dès l'origine du genre humain ; car l
n'ont pas connu Dieu sont morts dans leur péché, aux div
du monde. Il eût donc été plus convenable que Dieu s'incar
gine du genre humain.

3° L'œuvre de la grace n'est pas moins bien ordonnée qu
nature. Or Boëce dit, *Consol.* III, pros. 10, que la nature
les choses parfaites. Donc l'œuvre de la grace a dû être
principe. Mais nous voyons que la grace est complète d
l'Incarnation, par ces paroles, *Joan.*, I, 14 : « Le Verbe s
et par celles qui suivent : « Il est plein de grace et de
Christ eût dû s'incarner dès l'origine du genre humain.

Mais saint Paul dit au contraire, *Galat.*, IV, 4 : « Lo
nitude des temps, Dieu envoya son Fils formé d'une f
la loi. » Sur quoi la Glose remarque : « La plénitude
poque que Dieu le Père avoit fixée pour envoyer son
tout déterminé par sa sagesse. Donc Dieu s'est incar
plus convenable. Par conséquent, il n'eût pas convenu
dès l'origine du genre humain.

(Conclusion. — Puisqu'on n'administre des remè
lades, il ne convenoit pas que Dieu s'incarnât d
humain et avant le péché. Il ne devoit pas non pl
après le péché, afin que l'homme, humilié par le

---

tim à principio per suam Incarnationem humano generi subvenire.

2. Præterea, I. *Tim.*, I, dicitur : « Christus venit in hunc mundum peccatores salvos facere. » Sed plures salvati fuissent, si à principio humani generis Deus incarnatus fuisset ; plurimi enim ignorantes Deum, in suo peccato perierunt in diversis sæculis. Ergo convenientius fuisset quòd à principio humani generis Deus incarnatus fuisset.

3. Præterea, opus gratiæ non est minus ordinatum, quàm opus naturæ. Sed natura initium sumit à perfectis, ut dicit Boetius in lib. *De consol.* (lib. III, prosa X) (1). Ergo opus gratiæ à principio debuit esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundum illud : « Verbum caro factum est ; » et postea veritatis. » Erg
generis debuit

Sed contra
« At ubi veni
Filium suum
lege. » Ubi
poris est «
quando mitt
sapientia or
tempore De
non fuit q
incarnaret

(Conci
mani ger
cum non
tim post.

...es
...ans
...nce ;
...ation,
...es qui
...nnus de

...prius suam

Augustinus
...estion. Pa-
...tunc « voluit
...apud eos præ-
...et ubi sciebat
...turi ; his enim
...us Evangelium
... omnes in ejus
...esciebat, quales
...n multi in ejus
qui nec in eum
...edere voluerunt. »
...obans idem Augus-

Revertens redi, cras dabo tibi, cùm sis potens bene
gatur.

...ilas à pagano aliquo

(1) Sive paulò aliter : *Neque enim à diminutis s' exordium, sed ab integris absolutisque procedens s*

son livre *De perseverantia*, cap. IX : « Pouvons-nous dire que les Tyriens et les Sidoniens n'ont pas voulu croire à de tels miracles opérés au milieu d'eux, ou bien qu'ils n'auroient pas cru, s'ils en eussent été témoins, dès-lors que Dieu même leur rend ce témoignage, qu'ils auroient fait pénitence en s'humiliant profondément, si ces prodiges de la puissance divine eussent été faits parmi eux ? » Il faut donc en revenir à cette solution du grand évêque, qui ajoute, cap. XI : « Comme le dit l'Apôtre, *Rom.*, IX, 16, l'élection ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. — Il a connu d'avance ceux qui devoient croire à ses miracles, s'ils étoient faits parmi eux, et il vient en aide à qui il veut. Il ne fait pas la même faveur à d'autres sur lesquels il a porté, dans sa prédestination, un jugement différent qui nous est caché, mais qui est juste. N'hésitons donc pas à croire qu'il est miséricordieux envers ceux qu'il délivre, et juste envers ceux qu'il punit (1). »

3° Il est vrai que, s'il s'agit d'êtres différents, le parfait précède l'imparfait, et dans l'ordre de temps et dans l'ordre de nature; car un être qui en conduit d'autres à la perfection est nécessairement parfait. Mais, dans un seul et même sujet, l'imparfait est antérieur pour le temps, bien qu'il soit postérieur dans l'ordre de nature. Ainsi donc, à raison de la durée, l'éternelle perfection de Dieu précède l'imperfection de la nature humaine; mais, après avoir été imparfaite, cette nature a été consommée en perfection, par le fait de son union avec Dieu.

la manière la plus positive et la plus inébranlable. Tous les arguments qui prouvent la divinité de Jésus-Christ, s'appliquent à cette vérité fondamentale. La divine sagesse a voulu l'entourer de toutes les clartés que puisse réclamer la raison la plus difficile. A cet égard, pas de doute permis, aucune objection possible. Mais pourquoi Dieu a-t-il choisi tel temps de préférence à tout autre? C'est ce que l'homme ne peut savoir d'une science certaine. Seulement, en partant des données de la foi, il peut se livrer, comme le fait ici notre maître, à des inductions propres à éclairer et nourrir les sentiments chrétiens.

(1) La prédication de l'Evangile chez les différents peuples de l'univers, survenant à diverses époques, très-éloignées quelquefois les unes des autres, est un phénomène qui tient de bien près au mystère de la grace et à celui de la prédestination. Sous ce rapport donc, c'est également là un mystère. « Les voies de Dieu ne sont pas les voies de l'homme, » dit

---

tinus in lib. *De Perseverantia dicit :* « Numquid possumus dicere Tyrios et Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse si fierent ; cùm ipse Deus attestetur eis, quòd acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutum ? » Proinde, ut ipse solvens subdit, sicut Apostolus ait, *ad Rom.*, IX : « Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, » qui his quos prævidit, si apud eos facta essent, suis miraculis credituros, quibus voluit subvenit; aliis autem non subvenit, de quibus in sua prædestinatione occultè quidem, sed aliud justè judicavit : ita misericordiam ejus in his qui liberantur, et veritatem in his qui puniuntur, sine dubitatione credamus.

Ad tertium dicendum, quòd perfectum est prius imperfecto, in diversis quidem, tempore et natura, oportet enim quòd perfectum sit quod alia ad perfectionem adducit); sed in uno et eodem imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ duratione præcedit æterna Dei perfectio; sed sequitur ipsam consummata perfectio ejus in unione ad Deum.

ARTICLE VI.

L'Incarnation devoit-elle être différée jusqu'à la fin du monde?

Il paroît que l'œuvre de l'Incarnation auroit dû être différée jusqu'à la fin du monde. 1° Il est dit dans le *Psaume* XCI, 11 : « L'abondance de votre miséricorde ranimera ma vieillesse ; » ce qui s'entend des derniers temps, selon la Glose, *Interl. et Aug.* Or le temps de l'incarnation surtout est le temps de la miséricorde, suivant cette parole, *Psalm.* CI, 14 : « Le temps est venu pour Sion de lui faire miséricorde. » L'incarnation devoit donc être différée jusqu'à la fin du monde.

2° On a vu (art. précéd.), que, sous le rapport du temps, le parfait est postérieur à l'imparfait dans le même sujet. Donc ce qui est parfait au plus haut degré doit venir absolument le dernier dans l'ordre du temps. Or la souveraine perfection de la nature humaine consiste dans son union avec le Verbe, « parce qu'il a plu au Père que l'entière plénitude de la divinité habitât dans le Christ, » comme l'Apôtre l'enseigne, *Coloss.*, I, 19. Donc l'incarnation devoit être différée jusqu'à la fin du monde.

3° Il ne convient pas d'employer deux moyens pour une œuvre qu'on peut accomplir avec un seul. Or l'avènement du Christ, qui aura lieu à la fin du monde, pouvoit suffire à lui seul pour sauver la nature humaine. Il n'étoit donc pas nécessaire que Jésus-Christ vînt auparavant sur la terre par l'incarnation. Par conséquent, l'incarnation devoit être différée jusqu'à la fin du monde.

Mais il est dit au contraire, *Habac.*, III, 2 : « Vous ferez connoître

le Prophète royal ; les desseins de la sagesse divine nous demeurent profondément cachés. Il seroit aussi téméraire qu'inutile de prétendre deviner le secret de son plan. Ce qu'il a daigné nous en faire connoître nous suffit pour savoir que ce plan est justice et vérité. Maintenant, pourquoi telle nation est-elle comme inondée des lumières du christianisme, et telle autre plongée dans les ténèbres de l'idolâtrie ? C'est toujours la question de saint Augustin : Pourquoi celui-ci est-il attiré, tandis que celui-là résiste ? La réponse à une telle question est le secret de Dieu.

ARTICULUS VI.

Utrum Incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi. Dicitur enim in *Psalm.* LXIX : « Senectus mea in misericordia uberi, id est, in novissimo, » ut Glossa dicit. Sed tempus Incarnationis est maximæ tempus misericordiæ, secundùm illud *Psalm.* CI : « Quoniam venit tempus miserendi ejus. » Ergo Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

2. Præterea, sicut dictum est, perfectum in subjecto eodem tempore est posterius imperfecto : ergo illud quod est maximè perfectum debet esse omnino ultimum in tempore. Sed summa perfectio humanæ naturæ est in unione ad Verbum ; « quia in Christo complacuit omnem plenitudinem divinitatis inhabitare, ut Apostolus dicit, *Coloss.*, I. Ergo Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

3. Præterea, non est conveniens fieri per duo quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanæ naturæ, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quòd antea veniret per incarnationem. Et ita incarnatio differri debuit usque in finem mundi.

Sed contra est, quod dicitur *Habac.*, III :

(1) Idem 1, 2, in locis art. 1 citatis.

votre œuvre au milieu des temps. » Donc le mystère de l'incarnation, qui a fait connoître au monde l'œuvre de Dieu, ne devoit pas être différé jusqu'à la fin du monde.

(CONCLUSION. — Il ne convenoit nullement que l'incarnation du Christ fût différée jusqu'à la fin du monde, afin d'empêcher que la connoissance de Dieu ne s'éteignît complètement chez l'homme, et pour que la grandeur de la puissance de Dieu ressortît d'une manière plus éclatante, en ce qu'il sauvoit les hommes non-seulement par la foi aux promesses futures, mais encore par la foi aux bienfaits présents et passés.)

De même qu'il ne convenoit pas que Dieu s'incarnât dès le commencement du monde, de même aussi il n'étoit pas convenable que l'incarnation fût différée jusqu'à la fin du monde. Nous en avons une première preuve dans l'union même de la nature divine et de la nature humaine. Comme nous l'avons dit (art. précéd., *ad* 3), d'une manière le parfait précède l'imparfait quant au temps, et d'une autre manière, au contraire, l'imparfait précède le parfait sous le même rapport. En effet, dans l'être qui d'imparfait devient parfait, l'imparfait précède le parfait quant au temps; au lieu que, dans l'être qui est cause efficiente de la perfection, le parfait précède l'imparfait aussi quant au temps. Or ces deux choses se réunissent dans l'œuvre de l'incarnation, parce que, par le fait même de l'incarnation, la nature humaine a été élevée à sa suprême perfection; et, pour cette raison, il ne convenoit pas que l'incarnation eût lieu dès l'origine du genre humain. D'un autre côté, le Verbe incarné est lui-même la cause efficiente de la perfection de la nature humaine, selon cette parole de saint Jean, I, 16 : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. » C'est pourquoi l'œuvre de l'incarnation n'a pas dû être différée jusqu'à la fin du monde. Il est vrai néanmoins que la perfection de la

---

« In medio annorum notum facies (1). » Non ergo debuit incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

(CONCLUSIO. — Ne Dei cognitio prorsus in homine extingueretur, sed magis divinæ virtutis magnitudo, in eo quod non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis et præteriti, homines salvaret, ostenderetur, Christi incarnationem usque ad finem mundi differri minimè decuit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut non fuit conveniens Deum incarnari à principio mundi, ita non fuit conveniens quòd incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet : primò ex unione divinæ et humanæ naturæ; sicut enim dictum est, perfectum uno modo tempore præcedit imperfectum, alio modo e converso imperfectum tempore præcedit perfectum. In eo enim quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum; in eo verò quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem incarnationis utrumque concurrit; quia natura humana in ipsa incarnatione est perducta ad summam perfectionem : et ideo non decuit quòd à principio humani generis incarnatio facta fuisset; sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanæ naturæ causa efficiens, secundùm illud *Joan.*, I : « De plenitudine ejus nos omnes accepimus. » Et ideo non debuit incarnationis opus usque in finem mundi differri; sed perfectio gloriæ, ad quam perducenda est ultimo

(1) Ad mysterium quippe Incarnationis id pertinere patet ex Ecclesiæ usu, quæ sic in officio Nativitatis Christi usurpat.

gloire, à laquelle la nature humaine doit être élevée comme à son dernier terme, par le Verbe incarné, est réservée pour la fin du monde. — La seconde preuve se tire de l'effet qui est résulté de l'œuvre du salut des hommes. Comme il est dit, *De quæst. vet. et novi Test.*, qu. LXXXIII (1), « celui qui donne est libre de faire miséricorde quand et autant qu'il veut. Il est donc venu au moment où il savoit qu'il falloit porter secours à l'homme, et que celui-ci devoit recevoir ce bienfait avec reconnoissance. En effet, lorsque, par suite d'une sorte de langueur du genre humain, la connoissance de Dieu eût commencé à s'effacer parmi les hommes, et que les mœurs se furent altérées, il daigna choisir Abraham, pour montrer en lui le type du renouvellement de la connoissance de Dieu et des mœurs; et, comme on mettoit encore trop peu d'ardeur à le servir, il donna ensuite par Moïse une loi écrite. Les nations ayant méprisé cette loi, en refusant de s'y soumettre, et ceux qui l'avoient reçue ne l'ayant pas observée, le Seigneur, mû par sa miséricorde, envoya son Fils qui devoit, après avoir accordé à tous les hommes le pardon de leurs péchés, offrir à Dieu le Père ceux qu'il auroit justifiés. » Or si l'application de ce remède eût été différée jusqu'à la fin du monde, la connoissance de Dieu, son culte et la pureté des mœurs auroient été complètement anéantis sur la terre. — Il est évident, en troisième lieu, que Dieu a pris le parti convenable pour manifester sa puissance, laquelle a sauvé les hommes de plusieurs manières, non-seulement par la foi aux promesses futures, mais encore par la foi aux bienfaits présents et passés (2).

(1) Cette œuvre a été faussement attribuée à saint Augustin; non-seulement elle est indigne de son génie, mais elle l'est encore de l'intégrité de sa foi. Bellarmin, en parlant des auteurs ecclésiastiques, croit y reconnoître l'empreinte de l'hérésie; elle est, selon le savant religieux, d'un lucifériem nommé Hilaire. Mais le passage que cite ici saint Thomas, n'a rien que de parfaitement orthodoxe.

(2) De même que dans la thèse précédente, on ne peut voir dans celle-ci qu'une induction assurément ingénieuse, profonde même en certains points, mais seulement une induction. Dans une semblable question, considérée sous le rapport métaphysique, aussi bien que sous le rapport moral, l'esprit de l'homme ne sauroit guère aller plus loin. Mais un autre éminen génie, l'immortel évêque de Meaux, a considéré cette même question sous un point de vue tout différent, dans ses rapports avec l'histoire générale de l'humanité. Au fond c'est là,

---

natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundo ex effectu humanæ salutis; ut enim dicitur in lib. II. *De quæst. veteris et novi Testamenti,* (qu. LXXXIII), « in potestate dantis est, quando vel quantum velit misereri. Venit ergo quando et subveniri debere scivit, et gratum futurum beneficium. Cùm ergo languore quodam humani generis, absolescere cœpisset cognitio Dei inter homines, et mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham in quo forma esset renovatæ notitiæ Dei et morum, et cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysen legem litteris dedit. Et quia eam gentes spreverunt, non se subjicientes ei, neque hi qui acceperunt, eam servaverunt, motus misericordia Dominus, misit Filium suum qui, data omnibus remissione peccatorum, Dei Patri illos justificatos offerret. » Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia et reverentia et morum honestas abolita fuisset in terris. Tertiò apparet hoc fuisse conveniens ad manifestationem divinæ virtutis, quæ pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis et præteriti.

Je réponds aux arguments : 1° La Glose applique ce passage de l'Ecriture à la miséricorde qui fait arriver à la gloire. Si cependant on le fait rapporter à la miséricorde dont le genre humain a été favorisé par l'Incarnation du Christ, il faut observer que, selon la doctrine de saint Augustin, *Retract.*, I, 26, « on peut comparer le temps de l'incarnation à la jeunesse du genre humain, à cause de la vigueur et de la ferveur de la foi, qui opère par l'amour, et à son âge mûr, qui est le sixième âge, si l'on compte les temps, parce que le Christ est venu au sixième âge. » Quoique la jeunesse et l'âge mûr ne puissent pas être simultanément dans le corps, ils peuvent cependant se trouver ensemble dans l'ame : la jeunesse, à cause de son activité ; l'âge mûr, à cause de sa gravité. C'est là ce qui fait dire quelque part à saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, quest. 44 : « Le divin Maître, que le genre humain devoit imiter pour se former à la perfection des mœurs, ne devoit venir que dans le temps de la jeunesse. » Et il dit ailleurs, *De Genesi cont. Manich.*, I, 23 : « Le Christ est venu au sixième âge du genre humain, qui est comme son âge mûr. »

2° Il ne faut pas seulement considérer l'œuvre de l'incarnation comme le terme du mouvement qui va de l'imparfait au parfait, mais encore comme un principe de perfection pour la nature humaine, ainsi que nous l'avons observé.

3° Comme saint Jean Chrysostôme le remarque, *Hom.* XXVII *in Joan.*, à propos de ces paroles, *Joan.*, III, 17 : « Dieu n'a pas envoyé son Fils pour juger le monde, » il y a deux avènements du Christ : le premier,

comme nul ne l'ignore le but qu'il s'est proposé dans son inimitable discours sur l'histoire universelle ; et cette considération remplit la troisième partie tout entière de ce discours. Il faut voir là avec quelle puissance de logique, avec quelle hauteur de pensée, avec quelle sublimité de langage, ce dernier des Pères, comme on a pu le nommer, rattache au fait de l'Incarnation, comme à son centre unique, l'ensemble des événements humains ; comment il nous montre les destinées des peuples et les transformations successives des sociétés préparant un libre champ à l'Evangile, et laissant entrevoir en quelque sorte ce point précis de la plénitude des temps, dont parle l'Apôtre, ou de la jeunesse du genre humain, comme s'exprime saint Augustin.

Ad primum ergo dicendum, quòd Glossa illa exponitur de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per Incarnationem Christi, sciendum est quòd, sicut Augustinus dicit in lib. I *Retract.*, cap. 26, tempus incarnationis potest comparari *juventuti* humani generis, propter vigorem fervoremque fidei, quæ per dilectionem operatur ; *senectuti* autem quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta ætate, et quamvis in corpore non possit simul esse *juventus* et *senectus*, potest tamen simul esse in anima, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem ; et ideo in lib. *Quæst.* alicubi dicit Augustinus, (lib. LXXXIII. quæst. qu. 44) quòd « non oportuit divinitus venire Magistrum, cujus imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore juventutis. » Alibi autem dicit (lib. I. *De Genesi contra Manich.*, cap. 23), Christum in sexta ætate humani generis tanquam in senectute venisse.

Ad secundum dicendum, quòd opus incarnationis non solum est considerandum ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Chrysostomus, (Homil. XXVII), dicit super illud *Joan.*, II : « Non misit Deus Filium suum in mundum ut judicet mundum, » duo sunt Christi adventus : primus quidem, ut remittat peccata ;

pour remettre les péchés; le second, pour juger le monde. Sans le premier, tous les hommes eussent péri ensemble, « puisque tous ont péché et ont été exclus de la gloire de Dieu, » *Rom.*, III, 23. Evidemment donc, Dieu ne devoit pas différer son avènement miséricordieux jusqu'à la fin du monde.

QUESTION II.

Du mode d'union du Verbe incarné (1).

Nous avons à examiner maintenant quel est le mode d'union du Verbe incarné.

Considérons d'abord l'union elle-même; ensuite la personne qui prend la nature humaine; enfin la nature que prend cette personne.

Sur le premier point, douze questions à résoudre : 1° L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en une nature? 2° S'est-elle faite en une personne? 3° S'est-elle faite en un suppôt ou une hypostase? 4° La personne ou l'hypostase du Christ est-elle composée après l'incarnation? 5° L'ame et le corps ont-ils été unis de quelque manière dans le Christ? 6° La nature humaine a-t-elle été unie accidentellement au Verbe. 7° Cette union est-elle quelque chose de créé? 8° Est-elle la même chose que

(1) Le mystère de l'Incarnation est peut-être celui de tous les mystères chrétiens qui a été l'objet des plus vives attaques et qui a donné lieu aux plus graves erreurs. Cela ne doit pas nous étonner, puisque ce dogme est le fondement et comme le résumé de tout le christianisme. Parmi les hérétiques, les uns ont voulu confondre les natures en Jésus-Christ, les autres ont voulu scinder sa personne adorable. Arius avoit nié la divinité du Verbe; son erreur portoit directement sur le mystère de la Trinité. Mais il ruinoit, comme il est aisé de le voir, celui de l'Incarnation par sa base. Nestorius l'admet, du moins dans les termes; il nie seulement que la nature divine et la nature humaine aient été unies dans une seule per-

---

secundus, ut judicet mundum. Si enim hoc non fecisset, universi simul perditi essent; « omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei (1). » Unde patet quòd non debuit adventum misericordiæ differre usque in finem mundi.

QUÆSTIO II.

De modo unionis Verbi incarnati, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo unionis Verbi incarnati : et primò, quantum ad ipsam unionem; secundò, quantum ad personam assumentem; tertio, quantum ad naturam assumptam.

Circa primum quæruntur duodecim. 1° Utrùm unio Verbi incarnati sit facta in natura. 2° Utrùm unio sit facta in persona. 3° Utrùm sit facta in supposito vel hypostati. 4° Utrùm persona vel hypostatis Christi post incarnationem sit composita. 5° Utrùm sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo. 6° Utrùm natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter. 7° Utrùm ipsa unio sit aliquid creatum. 8° Utrùm sit

(1) Ex cap. III. *ad Rom.*, vers. 23, ubi gloriam Dei, *justificationem quæ in gloriam Dei cedit*, interpretatur S. Thomas, ut ibi lect. 3, circa medium videre est.

l'assomption (1)? 9° L'union des deux natures est-elle la plus parfaite des unions ? 10° L'union des deux natures a-t-elle été faite dans le Christ par la grace ? 11° A-t-elle été précédée de quelques mérites ? 12° La grace de l'union a-t-elle été naturelle au Christ comme homme ?

ARTICLE I.

L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en une nature?

Il paroît que l'union du Verbe incarné s'est faite en une nature. 1° Saint Cyrille dit, et on lit dans les actes du concile de Chalcédoine, part. II, act. 1 : « Il ne faut pas entendre qu'il y a deux natures, mais la seule nature incarnée du Verbe de Dieu. » Or il n'en seroit pas ainsi, si l'union ne s'étoit pas faite en une nature. Donc l'union du Verbe incarné s'est faite en une nature.

2° Saint Athanase dit, *Symb. fid.* : « De même que l'ame raisonnable et la chair font un seul homme, de même Dieu et l'homme font un seul Christ. » Or l'ame raisonnable et la chair se réunissent pour constituer la seule nature humaine. De même donc Dieu et l'homme se réunissent pour constituer une nature particulière. Donc l'union s'est faite en une nature.

3° Deux natures ne se dénomment l'une par l'autre que dans le cas où

sonne. Il veut que le Christ soit une personne créée, un pur homme, à la vérité plus étroitement uni au Verbe divin que jamais homme ne le fut. Et de là le refus que cet hérésiarque fait de donner à Marie le titre de Mère de Dieu. En cela il est conséquent avec lui-même ; mais une conséquence non moins inévitable de son erreur, c'est de détruire le mystère de l'Incarnation.

Emporté par un zèle trop ardent et mal éclairé contre le nestorianisme, Eutychès tombe dans un excès opposé, mais non moins funeste à la vérité catholique. Il prétend que la nature divine et la nature humaine ont formé dans le Christ une seule nature. L'unité de personne, combattue par Nestorius, ne suffit pas au nouvel hérésiarque ; il entend ramener les natures elles-mêmes à l'unité. C'est la première erreur que va refuter notre maître ; et nous allons voir avec quelle supériorité de vues, avec quelle inflexibilité de logique. Les Pères et les conciles avoient fixé le dogme chrétien ; saint Thomas nous en montrera la raison profonde.

(1) Il n'est pas aisé d'exprimer avec un seul mot, dans notre langue, l'action de prendre

---

idem quod assumptio. 9° Utrùm unio duarum naturarum sit maxima unionum. 10° Utrùm unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam. 11° Utrùm eam aliqua merita præcesserint. 12° Utrùm gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

ARTICULUS I.

Utrùm unio Verbi incarnati sit facta in natura.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd unio Verbi incarnati sit facta in natura. Dicit enim Cyrillus, et inducit in gestis Concilii Chalcedonensis, *act.*, 1 : « Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei Verbi incarnatam. » Quod quidem non esset, nisi unio fieret in natura. Ergo unio Verbi incarnati facta est in natura.

2. Præterea, Athanasius dicit (in *Symbolo*): « Sicut anima rationalis et caro unus est homo ; ita Deus et homo unus est Christus. » Sed anima rationalis et caro conveniunt in constitutione unius naturæ humanæ. Sic ergo *Deus* et *homo* conveniunt in constitutione alicujus unius naturæ. Ergo unio facta est in natura.

3. Præterea, duarum naturarum una non

(1) Idem infrà, art. 3 et 6, in corp., et art. 12, ad 1 ; et qu. 50, art. 2 ; ut et III, *Sent.*,

elles se transforment mutuellement l'une en l'autre. Or dans le Christ, la nature divine et la nature humaine se dénomment réciproquement l'une par l'autre; car saint Cyrille dit, *ibid.*, que la nature divine s'est incarnée, et saint Grégoire de Nazianze, *Epist.* I, *ad Cledonium*, que la nature humaine a été déifiée, ainsi qu'on le voit dans saint Jean Damascène, *Orth. fid.*, III, 6 et 11. Il paroît donc que des deux natures il s'est fait une seule nature.

Mais le concile de Chalcédoine enseigne le contraire par cette définition, part. II, art. 5 : « Nous confessons qu'il faut reconnoître que le Fils unique de Dieu est maintenant en deux natures sans confusion, immuablement, indivisiblement, inséparablement, sans que la différence des natures ait jamais été détruite par suite de l'union. » Donc l'union ne s'est pas faite en une nature.

(Conclusion. — Il est impossible que l'union du Verbe incarné se soit faite en une nature.)

Pour éclaircir cette question, il est nécessaire d'examiner ce que c'est qu'une nature. Il faut donc savoir que le mot *nature* vient du verbe *naître*. C'est ce qui a fait employer ce nom d'abord pour désigner la génération des êtres vivants, que l'on appelle naissance ou reproduction, en sorte que le mot *nature* est mis pour *action de naître*. On a ensuite détourné la signification du mot nature, pour exprimer le principe même de cette génération. Et comme chez les êtres vivants le principe de la génération est intrinsèque, le mot nature a servi ultérieurement, par dérivation, à désigner tout principe intrinsèque de mouvement, conformément à ce que dit le Philosophe, *Physic.*, II, text. 3 : « La nature

une chose, et, de la part du Verbe divin, l'action de prendre la nature humaine. Nous avons adopté celui-là, faute de mieux. Il suffit de savoir dans quel sens nous l'employons.

---

denominatur ex altera nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura et humana in Christo ab invicem denominantur; dicit enim Cyrillus divinam naturam esse incarnatam; et Gregorius Nazianzenus *Orat.* LI), dicit humanam naturam esse *deificatam*, ut patet per Damascenum (lib. III, cap. 6). Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

Sed contra est, quod dicitur in determinatione Concilii Chalcedonensis : « Confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfusè, immutabiliter, indivisè, inseparabiliter agnoscendum, nunquam sublata differentia naturarum propter unionem. » Ergo unio non est facta in natura.

(Conclusio. — Impossibile est incarnati Verbi unionem factam esse in natura.)

Respondeo dicendum, quòd ad hujus quæstionis evidentiam oportet considerare quid sit *natura*. Sciendum ergo quòd nomen *naturæ* à nascendo est dictum vel sumptum (1). Unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quæ *nativitas* vel *pullulatio* dicitur, ut dicatur *natura* quasi *nascitura*. Deinde translatum est nomen *naturæ* ad significandum principium hujus generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen *naturæ* ad significandum quodlibet principium intresecum motus, secundum quod Philosophus dicit in II. *Physic.*,

dist. 1, qu. 2, art. 1; et iterum dist. 5, qu. 1, art. 2 et 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 35, 37, 41; et in quæst. disput. de verit., qu. 20, art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 211, 212, 225.

(1) Ex lib. V. *Metaphys.*, text. 5 sive cap. 4, ubi et ex græco φύεσθαι dicitur φύσις, eodem sensu.

est le principe du mouvement chez l'être en qui le mouvement existe de soi, et non par accident. » Ce principe est la forme, ou la matière; aussi appelle-t-on nature tantôt la forme et tantôt la matière. Et comme, dans l'être engendré, l'essence de l'espèce, qui est exprimée par la définition, est le terme de la génération naturelle, cela fait que l'on donne encore le nom de nature à cette essence de l'espèce. C'est ainsi que Boëce définit la nature quand il dit, *De duab. nat.*, II : « La nature est ce qui donne à chaque être sa forme au moyen de la différence spécifique, différence qui complète la définition de l'espèce. » Nous entendons donc présentement le mot nature comme exprimant l'essence, ou bien ce qu'est la chose, c'est-à-dire la quiddité de l'espèce.

Or, si l'on prend la nature en ce sens, il est impossible que l'union du Verbe incarné se soit faite en une nature. Il y a, en effet, trois manières de constituer une seule chose de deux ou de plusieurs choses (1). — La première manière, c'est que deux choses entières conservent leur perfection propre. Cela ne peut avoir lieu que pour les choses dont la forme est la composition, ou l'ordre, ou la figure. Par exemple, un grand nombre de pierres rassemblées sans aucun ordre forment un monceau, seulement par composition; des pierres et des pièces de bois disposées avec ordre, et qui ont reçu une certaine configuration, forment une maison. Quelques-uns, s'arrêtant à ce mode d'union, ont affirmé que l'union du Verbe s'est faite par voie de confusion, c'est-à-dire sans ordre, ou par voie de combinaison proportionnelle, c'est-à-dire avec ordre. Mais cela est impossible : 1° Parce que la composition, ou l'ordre, ou la figure, n'est pas

(1) Ce sont les trois seules explications possibles de la doctrine d'Eutychès. L'auteur va les examiner successivement et nous en montrer l'inanité, l'absurdité même, par des raisons puisées dans la nature des choses, dans la notion essentielle des termes qu'il s'agit de réunir. La première de ces explications ne touche pas même la difficulté, bien loin de la résoudre ; la seconde aboutit à une conséquence impossible; et la troisième part d'une supposition qui ne l'est pas moins. Mais il faut voir dans l'auteur la force et l'enchaînement des preuves par lesquelles il renverse et détruit le fondement de l'hérésie.

---

text. 3, quòd « natura est principium motus in eo in quo est per se et non secundum accidens. » Hoc autem principium, vel forma est, vel materia; unde quandoque *natura* dicitur forma, quandoque verò materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo quod generatur scilicet speciei essentia, (quam significat diffinitio); inde est quòd hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam definivit in lib. *De Duabus nat.*, dicens : « Natura est unamquamque rem informans specifica differentia, » quæ scilicet complet diffinitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de *natura* secundum quod *natura* significat essentiam, vel *quod quid est*, sive quidditatem speciei.

Hoc autem modo accipiendo *naturam*, impossibile est unionem Verbi incarnati esse factam in natura. Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur : uno modo, ex duobus integris, perfectis remanentibus; quod quidem fieri non potest nisi in his quorum forma est compositio vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem fit acervus; ex lapidibus autem et lignis secundum aliquem ordinem dispositis, et etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quæ scilicet est sine ordine, vel per modum commensurationis, quæ scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse : primò quidem, quia com-

une forme substantielle, mais accidentelle; d'où il suivroit que l'union réalisée par l'incarnation ne seroit pas essentielle, mais un pur accident, conclusion dont nous démontrerons la fausseté (art. 6); 2° parce que la chose qui résulte de ce mode d'union n'est pas une absolument, elle ne l'est que sous un rapport; car il reste là plusieurs choses en acte; 3° parce que la forme de tels êtres n'est pas une nature, mais plutôt un produit artificiel, comme la forme d'une maison; et ainsi cette union ne constitueroit pas une nature unique dans le Christ, comme le prétendent ceux que nous réfutons. — La seconde manière, c'est qu'une chose résulte de plusieurs choses parfaites, mais transformées. C'est ainsi que les corps élémentaires produisent un corps mixte. Plusieurs ont prétendu que dans l'incarnation l'union s'est faite par manière de complexion ou de tempérament. Mais il y a encore là une impossibilité : 1° Parce que la nature divine est absolument immuable, comme nous l'avons prouvé part. I, quest. IX, art. 1 et 2. D'où il suit qu'elle ne peut pas se changer en une autre chose, puisqu'elle est incorruptible, et qu'une autre chose ne peut pas non plus se changer en cette nature, puisqu'elle ne sauroit être engendrée; 2° parce que le résultat d'un mélange n'est spécifiquement identique à aucun des éléments mélangés; car la chair diffère spécifiquement de chacun de ses éléments. Par conséquent, dans la supposition ci-dessus, Jésus-Christ ne seroit pas de la même nature que son Père ni que sa Mère; 3° parce que tout mélange est impossible entre des choses qu'une grande distance sépare; car il y en a une dont l'espèce est détruite; par exemple, si l'on jette une goutte d'eau dans un vaisseau de vin. Dès lors, comme la nature divine surpasse infiniment la nature humaine, il ne sauroit y avoir de mélange entre elles, mais la nature divine demeurera seule. — La troisième manière d'expliquer cette union, c'est qu'une chose résulte de plusieurs choses qui ne sont ni mélangées, ni transformées, mais imparfaites. L'homme est de la sorte formé d'une ame et d'un corps, et pareillement les membres divers constituent un même

---

positio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis; et sic sequeretur quòd unio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur; secundò, quia ex hujusmodi non sit unum *simpliciter*, sed *secundum quid;* remanent enim plura actu; tertiò, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus; et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt. Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum; sic aliqui dixerunt unionem incarnationis esse factam per modum commixtionis. Sed hoc non potest esse : primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est (qu. 1, art. 9). Unde nec ipsa potest converti in aliud cùm sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundò, quia id quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie; differt enim caro à quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset ejusdem naturæ cum Patre nec cum Matre. Tertio, quia ex his quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio; solvitur enim species unius eorum, putà si quis guttam aquæ, amphoræ vini apponat. Et secundum hoc cum natura divina in infinitum excedat humanam naturam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina. Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis vel permutatis, sed imperfectis : sicut ex anima et corpore fit homo, similiter ex diversis membris unum et corpus

corps. Mais cela ne pourroit pas s'appliquer au mystère de l'incarnation : 1° parce que la nature divine et la nature humaine sont parfaites chacune dans son essence propre; 2° parce que la nature divine et la nature humaine ne peuvent constituer un tout en qualité de parties élémentaires de la même quantité, tout comme les membres constituent le corps, par la raison que la nature divine est incorporelle; ni en qualité de forme et de matière, puisque la nature divine ne peut devenir la forme d'aucune chose, surtout d'un corps; et de plus il suivroit de là que l'espèce résultant de cette union pourroit se communiquer à plusieurs, et ainsi il y auroit plusieurs christs; 3° parce que le Christ n'auroit ni la nature humaine, ni la nature divine; car, selon la remarque du Philosophe, *Metaphys.*, VIII, text. 10, l'addition d'une différence change l'espèce, comme l'addition d'une unité change le nombre.

Je réponds aux arguments : 1° Le cinquième concile (Constantinop. II, *Collat.*, VIII, can. 8), explique ainsi le passage de saint Cyrille : « Si quelqu'un, en disant que la seule nature du Verbe de Dieu s'est incarnée, ne l'entend pas, selon la doctrine des Pères, en ce sens qu'un seul Christ est résulté de la nature divine et de la nature humaine, après leur union quant à la subsistance, mais essaie de persuader par ces paroles que la divinité et la chair du Christ ne font qu'une seule nature ou substance, qu'il soit anathème. » Le texte cité ne signifie donc pas que dans l'incarnation les deux natures ont constitué une seule nature, mais que la nature du Verbe divin s'est unie personnellement une chair (1)?

2° L'ame et le corps constituent dans chacun de nous une double unité, celle de la nature et celle de la personne : l'unité de nature, en tant que l'ame est unie au corps, et lui donne sa perfection formelle, en sorte que

(1) « Il faut qu'il y ait des hérésies, » dit Jésus-Christ dans l'Evangile; ce qui suppose évidemment que Dieu, dont la sagesse sait tirer le bien du mal, sait servir ces grandes aberrations de l'esprit humain aux destinées générales de l'Eglise. Sans qu'il nous soit possible de comprendre ici-bas toute l'étendue de cette parole, il est du moins un bien que nous

---

constituitur. Sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio : primò quidem, quia utraque natura est secundum rationem suam perfecta, divina scilicet et humana; secundò, quia divina natura et humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea, neque per modum formæ et materiæ, quia divina natura non potest esse forma alicujus, præsertim corporei. Sequeretur enim quòd species resultans esset communicabilis pluribus; et ita essent *plures Christi;* tertio, quia Christus non esset humanæ naturæ neque divinæ naturæ; differentia enim addita variat speciem, sicut unitas numerum, sicut dicitur in VIII. *Metaphys.*, text. 10.

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas illa Cyrilli exponitur in quinta Synodo sic : « Si quis unam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat, sicut Patres docuerunt, quia ex divina natura et humana, unione secundum subsistentiam facta, unus Christus factus est; sed ex talibus vocibus naturam unam sive substantiam divinitatis et carnis Christi introducere conetur : talis anathema sit. » Non ergo sensus est quòd in incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta; sed quòd natura verbi Dei, carnem univit sibi in persona.

Ad secundum dicendum, quòd ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturæ et personæ : naturæ quidem secundum quòd anima unitur corpori, for-

des deux il résulte une seule nature, de même que de l'acte et de la puissance, de la matière et de la forme. Sous ce rapport, on ne voit dans le Christ aucune ressemblance, puisque nous avons prouvé (part. I, qu. III, art. 8), que la nature divine ne peut pas être la forme d'un corps. L'ame et le corps constituent l'unité de personne, en tant qu'un seul et même individu subsiste dans une chair et une ame. Et sous ce rapport, il y a de la ressemblance entre le Christ et nous; car un seul et même Christ subsiste dans la nature divine et dans la nature humaine.

3° Saint Jean Damascène s'exprime ainsi, *Orthod. fid.*, III, 6 : « On dit que la nature divine s'est incarnée, parce qu'elle s'est unie personnellement à une chair, sans que pour cela elle ait été changée en la nature de cette chair. » Il ajoute, *ibid.*, cap. XV et XVII : « On dit de même que la chair a été déifiée, non par conversion, mais par son union au Verbe, en conservant intactes ses propriétés naturelles, en sorte que par déification de la chair, on entend qu'elle est devenue la chair du Verbe de Dieu, et non pas qu'elle est devenue Dieu lui-même.

ARTICLE II.

L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en une personne?

Il paroît que l'union du Verbe incarné ne s'est pas faite en une personne : 1° On a vu part. I, quest. III, art. 3, que la personne de Dieu

voyons clairement résulter de chaque hérésie; c'est qu'elle concourt à faire déterminer par l'Eglise les points les plus essentiels de la foi chrétienne. Cette foi a toujours été la même dans son essence, elle n'a jamais varié; seulement la formule scientifique en est devenue plus nette, plus ferme et plus précise, par suite des discussions soulevées par l'hérésie. Les Pères qui ont précédé l'existence de telle erreur et des décisions prononcées contre elle, n'ont pas et ne pouvoient pas évidemment avoir la même rigueur de langage que l'on remarque chez ceux qui sont venus après. Mais leur pensée ne sauroit être douteuse; c'est même leur invariable enseignement qui sert de base aux jugements dogmatiques intervenus plus tard.

---

maliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materia et forma; et quantum ad hoc non attenditur similitudo, quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est (1). Unitas verò personæ constituitur ex eis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima; et quantum ad hoc attenditur similitudo, unus enim Christus subsistit in divina natura et humana (2).

Ad tertium dicendum, quòd sicut Damascenus dicit supra, natura divina dicitur *incarnata*, quia est unita carni personaliter; non quòd sit in naturam carnis conversa. Similiter et caro dicitur *deificata* (ut ipse dicit) non per conversionem, sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus naturalibus; ut intelligatur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus.

ARTICULUS II.

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in persona.

Ad secundum sic proceditur (3). Videtur quòd unio Verbi incarnati non sit facta in persona. Persona enim Dei non est aliud à natura ipsius, ut

(1) Scilicet I. part., qu. 3, art. 8, contra hæresim Almarii.

(2) Unde ibidem apud Athanasium præmittitur : *Non duo, sed unus est Christus; unus autem non confusione substantiæ, sed unitate personæ.*

(3) Locis jam suprà indicatis, art. 1.

n'est autre chose que sa nature. Si donc l'union ne s'est pas faite en une nature, il s'ensuit qu'elle ne s'est pas faite en une personne.

2° La nature humaine n'a pas moins de noblesse dans le Christ qu'en nous. Or on a vu part. I, quest. XXIX, art. 3, *ad* 2, que la personnalité rentre dans la noblesse de l'être. Puis donc qu'en nous la nature humaine a sa propre personnalité, à bien plus forte raison elle a eu sa propre personnalité dans le Christ.

3° Boëce dit, *De duab. nat.* : « La personne est la substance individuelle d'une nature raisonnable. » Or le Verbe de Dieu a pris la nature humaine individualisée; car une nature universelle ne subsiste pas en elle-même, mais, comme le dit saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 11, on la saisit par une simple vue de l'esprit. Donc la nature humaine a sa personnalité dans le Christ. Donc il ne paroît pas que l'union se soit faite en une personne.

Mais nous lisons, au contraire, dans le concile de Chalcédoine (act. V, *ad finem*) : « Nous confessons que Dieu le Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ, n'est pas partagé ou divisé en deux personnes, mais qu'il est un seul et même Fils unique de Dieu. » L'union du Verbe s'est donc faite en une personne.

(Conclusion. — Puisque le Verbe divin s'est uni la nature humaine, qui n'appartenoit pas à sa propre nature, cette union ne s'est nécessairement pas faite en une nature, mais en une personne.)

Le mot personne signifie autre chose que le mot nature. Nous avons dit, en effet, que le mot nature signifie l'essence de l'espèce, essence exprimée par la définition. Si rien de distinct ne pouvoit venir s'ajouter à ce qui entre dans la raison constitutive de l'espèce, il ne seroit nullement nécessaire de distinguer entre la nature et son suppôt, qui est l'in-

---

habitum est in primo (1). Si ergo unio non est facta in natura, sequitur quòd non sit facta in persona.

2. Præterea, natura humana non est minoris dignitatis in Christo quàm in nobis. Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est (2). Cùm ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

3. Præterea, sicut Boetius dicit in lib. *De duabus nat.*, « Persona est rationalis naturæ individua substantia. » Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam; natura enim universalis non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur, ut Damascenus dicit (lib. I, cap. 11). Ergo humana natura habet suam personalitatem in Christo. Non ergo videtur quod sit facta unio in persona.

Sed contra est, quod in Chalcedonensi Synodo legitur : « Non in duas personas partitum aut divisum, sed unum et eumdem Filium unigenitum Deum Verbum Dominum nostrum Jesum Christum confitemur. » Ergo facta est unio Verbi in persona.

(Conclusio. — Cùm Verbum divinum naturam sibi univerit humanam, non ad naturam suam attinentem, necessariò ea unio non in natura, sed in persona facta est.)

Respondeo dicendum, quòd persona aliud significat, quam natura. Natura enim, ut dictum est, significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam à supposito naturæ, quod est individuum

(1) Supple in I. part., qu. 3, art. 3.

(2) Sive iterum I. part., qu. 29, art. 3, ad 2.

dividu subsistant dans cette nature; car tout individu subsistant dans une nature quelconque seroit absolument la même chose que sa nature. Mais on rencontre dans certains êtres subsistants quelque chose qui n'entre pas dans la raison constitutive de l'espèce, savoir les accidents et les principes de l'individualisation. Cela est principalement visible dans les êtres composés d'une matière et d'une forme. De là dans ces êtres une différence même réelle entre la nature et le suppôt (1); non pas qu'il y ait entre eux séparation complète; mais cette différence consiste en ce que la nature même de l'espèce est renfermée dans le suppôt, et qu'il s'y ajoute d'autres choses qui sont en dehors de la raison constitutive de l'espèce. On entend donc par suppôt un tout, dans lequel la nature est la partie formelle et le principe de la perfection. Aussi, lorsqu'il s'agit d'êtres composés d'une matière et d'une forme, la nature ne s'affirme pas du suppôt; car on ne dit pas que tel homme est son humanité. Au contraire, s'il existe un être qui n'ait absolument rien en dehors de la raison constitutive de son espèce ou de sa nature, et il en est ainsi de Dieu, il n'y a dans cet être aucune différence réelle entre le suppôt et la nature, mais seulement une différence de raison dans notre intelligence; car par nature on entend une essence, et on donne à la nature le nom de suppôt en tant qu'elle est subsistante. Ce que nous venons de dire du suppôt doit s'appliquer à la personne, s'il est question d'une créature raisonnable ou intelligente, puisque, selon Boëce, *De duab. nat.*, « la personne n'est autre chose que la substance individuelle d'une nature raisonnable. » Tout ce qui est dans une personne, que cela appartienne ou non à sa nature, lui est donc uni personnellement. Si donc la nature humaine n'est pas unie

(1) Nous avons déjà donné, dans les notes des deux premiers volumes, la définition exacte et détaillée des mots, nature, espèce, suppôt, personne, individu, et des autres qui reparoissent ici, et dont il est si nécessaire de bien comprendre le sens, pour être en état de suivre l'argumentation actuelle. Le lecteur doit y revenir, si ce qu'en dit maintenant l'auteur lui-même ne suffit pas à réveiller des notions aussi essentielles.

---

subsistens in natura illa; quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua, esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet accidentia et principia individuantia (sicut maximè apparet in his quæ sunt composita ex materia et forma) (1). Et ideo in talibus etiam secundum rem differt natura et suppositum, non quasi omnino aliqua separata, sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, et superadduntur quædam alia, quæ sunt præter rationem speciei. Unde suppositum significatur ut totum, habens naturam sicut partem formalem et perfectivam sui; et propter hoc in compositis ex materia et forma, natura non prædicatur de supposito; non enim dicimus, quòd hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ (sicut est in Deo) ibi non est aliud secundum rem suppositum et natura, sed solum secundum rationem intelligendi; quia *natura* dicitur secundum quod est essentia quædam; eadem verò dicitur *suppositum* secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona, quam « rationalis naturæ individua substantia, » secundum Boetium cap. 1. Omne igitur quod inest alicui personæ, sive pertineat ad naturam ejus, sive non, unitur ei in persona. Si ergo humana natura Verbo Dei

(1) Juxta ea quæ I. part., qu. 3, art. 3, ex professo dicta sunt.

personnellement au Verbe de Dieu, elle ne lui est unie d'aucune manière. Cette conclusion détruit complètement la foi à l'incarnation; ce qui équivaut au renversement total de la foi chrétienne (1). Puis donc que le Verbe a la nature humaine parce qu'il se l'est unie, et non parce qu'elle appartient à la nature divine, il s'ensuit que l'union s'est faite dans la personne du Verbe, et non dans sa nature.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique dans la réalité la nature et la personne ne soient pas distinctes en Dieu, ces deux termes ont cependant des significations différentes, comme nous l'avons observé, puisque le mot personne signifie une essence subsistante. Et comme la nature humaine est unie au Verbe de telle sorte qu'il subsiste en elle, et non qu'elle ajoute quoi que ce soit à la raison constitutive de la nature du Verbe, ni que la nature de ce dernier se transforme en une autre, il suit de là que l'union de la nature humaine et du Verbe divin s'est faite en une personne, et non en une nature (2).

2° La personnalité n'entre dans la noblesse et la perfection d'un être qu'autant qu'il entre dans sa noblesse et sa perfection d'exister par lui-même; car par le mot personne on entend un être existant de la sorte. Or il y a plus de noblesse pour un être à exister dans un être plus noble que lui, qu'à exister par lui-même. Par conséquent, la nature humaine a plus de noblesse dans le Christ qu'en nous, pour cette raison que, existant en nous par elle-même, elle a sa personnalité propre, au lieu que dans le Christ elle existe dans la personne du Verbe. De même, quoiqu'il entre dans la noblesse de la forme de compléter l'espèce, cependant, en vertu de son union avec une forme complétive plus noble, l'ame sensi-

(1) Parce que le mystère de l'Incarnation est l'ame, le fondement et le résumé de tout le christianisme.

(2) Il faut le reconnoître, la phrase de l'auteur que nous avons constamment traduite de cette manière, veut dire simplement que l'union s'est faite dans la personne, non dans la nature. Mais cette traduction eût paru quelquefois vague ou incomplète; et celle que nous avons adoptée, sans altérer en rien la pensée originale répond mieux, ce nous semble, à la rigoureuse clarté de la langue française.

---

non unitur in persona, nullo modo ei unitur : et sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subruere totam fidem Christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est quòd unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet in Deo non sit aliud secundum rem *natura* et *persona*, differt tamen secundum modum significandi (sicut dictum est), quia *persona* significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel ut ejus natura in aliud transmutetur, ideo unio humanæ naturæ ad Verbum Dei, facta est in persona, non in natura.

Ad secundum dicendum, quòd personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem alicujus rei et perfectionem ejus pertinet quòd per se existat, (quod in nomine *personæ* intelligitur). Dignius autem est alicui quòd existat in aliquo se digniori, quàm quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo quàm in nobis, quòd in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet; in Christo autem existit in persona Verbi. Sicut etiam *esse* completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ; tamen *sensitivum* nobilius

tive est plus noble dans l'homme que dans l'animal sans raison, chez lequel elle est elle-même forme complétive.

3° Saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, III, 11, que le Verbe de Dieu n'a pas pris la nature humaine en général, mais dans son indivisibilité, c'est-à-dire dans son individualité; autrement il conviendroit à chacun des hommes, aussi bien qu'au Christ, d'être le Verbe de Dieu. Il faut observer toutefois que, dans le genre de la substance, et même dans la nature raisonnable, tout individu n'a pas ce qui constitue la personne, mais celui-là seulement qui existe par lui-même, et non celui qui existe dans un autre plus parfait. Ainsi, quoique la main de Socrate soit un individu, elle n'est cependant pas une personne, parce qu'elle n'existe pas par elle-même, mais dans un sujet plus parfait, qui est son tout. C'est ce que l'on peut encore déduire du nom de substance individuelle, donné à la personne; car la main n'est pas une substance complète, mais la partie d'une substance. Ainsi donc, quoique dans le Christ la nature humaine soit un individu du genre de la substance, cependant, comme elle n'existe pas séparément par elle-même, mais dans un sujet plus parfait, qui est la personne du Verbe de Dieu, il s'ensuit qu'elle n'a pas de personnalité propre. Par conséquent, l'union s'est faite en une personne (1).

(1) Qui est la personne même du Verbe, ou la seconde personne de la sainte Trinité. Cette rigueur du langage théologique, si nécessaire pour maintenir dans toute sa pureté le dogme de l'Incarnation, a été définitivement arrêtée par le concile d'Ephèse, tenu en 431 contre les erreurs de Nestorius, et présidé, au nom du souverain Pontife, par saint Cyrille d'Alexandrie. Les erreurs d'Eutychès, qui, en confondant les deux natures, comme Nestorius avoit scindé la personnalité, aboutissoient au même résultat, c'est-à-dire à rendre impossible l'œuvre de l'Incarnation, furent condamnées vingt ans plus tard, en 451, au concile de Chalcédoine, où six cents évêques se trouvèrent réunis, et où fut lue cette lettre célèbre de saint Léon à Flavien, évêque de Constantinople, lettre considérée dès-lors et dans toute la suite des siècles comme la formule authentique et complète de la vérité. Il est vrai que la subtilité grecque et le despotisme impérial s'agitèrent quelque temps contre la double autorité du concile général et de la lettre dogmatique, mais sans pouvoir ni altérer ni ébranler ces deux impérissables monuments de la foi catholique.

---

est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quàm sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

Ad tertium dicendum, quòd Verbum Dei non assumpsit humanam naturam in universali, sed in *atomo*, id est, *individuo* (sicut Damascenus dicit) (1), alioquin oporteret quòd cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum, sicut convenit Christo. Sciendum est tamen quòd non quodlibet individuum in genere substantiæ etiam in rationali natura habet rationem personæ; sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona; quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc quòd persona dicitur *substantia individua;* non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantiæ; quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quòd non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.

(1) Lib. III. *De fide orthod.*, cap. 11, ubi et rationem hic indicatam reddit, cur in universali non assumpsit vel in specie, *quia non omnes hypostases assumpsit;* et in individuo assumptam addit, non quòd priùs individuum esset aut secundùm se subsisteret, sed subsistens tantùm in ejus hypostasi cœperit, etc.

ARTICLE III.

L'union du Verbe incarné s'est-elle faite en un suppôt ou une hypostase (1)?

Il paroît que l'union du Verbe incarné ne s'est pas faite en un suppôt ou une hypostase. 1° Saint Augustin dit, *Enchirid.*, c. 36 : « La substance divine et la substance humaine sont l'une et l'autre un seul Fils de Dieu ; mais il est autre chose comme Verbe et autre chose comme homme. » Le Pape saint Léon dit aussi, *ad Flavianum*, 28 : « L'une de ces choses brille par ses miracles, l'autre succombe sous les outrages. » Or, une chose et une autre diffèrent par le suppôt. Donc l'union du Verbe incarné ne s'est pas faite en un suppôt.

2° Selon Boëce, *De duab. nat.*, l'hypostase n'est autre chose qu'une substance particulière. Or, il est évident qu'il y a dans le Christ une substance particulière distincte de l'hypostase du Verbe, savoir un corps et une âme et le composé de ces deux substances. Il y a donc en lui une hypostase distincte de l'hypostase du Verbe.

3° Il est clair, d'après ce qui a été dit précédemment, p. I, quest III, art. 5, que l'hypostase du Verbe n'est pas comprise dans un genre, ni dans une espèce. Mais, par là même qu'il s'est fait homme, le Christ est compris dans l'espèce humaine ; car saint Denys dit, *De divin., Nom.*, c. 1 : « Celui qui surpasse suréminemment l'ordre de la nature entière, s'est renfermé dans les bornes de notre nature. » Or, il n'est compris dans

(1) Hypostase vient du grec et suppôt du latin ; mais une teinture des deux langues suffit pour reconnoître que ces deux mots ont la même étymologie, la même signification radicale. La philosophie et la théologie les entendent également de la même manière.

ARTICULUS III.

Utrùm unio Verbi incarnati facta sit in supposito vel hypostasi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd unio Verbi incarnati non sit facta in supposito sive hypostasi. Dicit enim Augustinus, in *Enchirid.*, cap. 36 : « Divina substantia et humana, utraque est unus Dei Filius, sed aliud propter Verbum et aliud propter hominem. » Leo Papa etiam dicit in epist. *ad Flavianum*, scil. epist. X, cap. 4 : « Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. » Sed *aliud* et *aliud* differt supposito. Ergo unio Verbi incarnati non est facta in supposito.

2. Præterea, hysypostasis nihil aliud est quàm substantia particularis, ut Boetius dicit in lib. *De duab. nat.* Manifestum est autem, quòd in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim Verbi, scilicet corpus et anima, et compositum ex eis. Ergo in ipso est alia hypostasis præter hypostasim Verbi.

3. Præterea, hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his quæ in prima parte dicta sunt (2). Sed Christus, secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana ; dicit enim Dionysus I cap. *De div. Nomin.* : « Intra naturæ nostræ terminos venit, qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit. » Non

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 6, qu. 1, art. 1 ; dist. 7, qu. 1, art. 1 ; dist. 10, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3 ; et lib. IV. *Contra Gent*, cap. 34, 38, 39 ; et in quæst. disput. de unione Verbi, art. 1, 2, 3, ad 4, 5, 9 ; et *Quodlib.*, IV, art. 8 ; itemque *Quodlib.*, IX, qu. 2, art. 1 et 3 ; et *Opusc.*, I, cap. 21 et 22 ; et *Opusc.*, III, cap. 217, 218, 219, 220.

(2) Nimirum qu. 3, art. 5, ubi Deum non esse in genere probatur.

l'espèce humaine que comme une hypostase de cette espèce, donc il y a dans le Christ une hypostase distincte de l'hypostase du Verbe divin, et ainsi la conclusion est la même que plus haut.

Mais saint Jean Damascène dit au contraire, *Orthod. fid.*, III, 3, 4 et 5 : « Nous reconnoissons en Notre-Seigneur Jésus-Christ deux natures, mais une seule hypostase. »

(CONCLUSION. — On doit croire que l'union du Verbe incarné s'est faite dans l'hypostase et le suppôt divin.)

Quelques-uns, ignorant le rapport qui existe entre la nature et l'hypostase, tout en concédant qu'il n'y a qu'une seule personne dans le Christ, n'en ont pas moins affirmé que l'hypostase de Dieu est distincte de l'hypostase de l'homme, comme si l'union s'étoit faite en une personne et non en une hypostase. Trois raisons démontrent la fausseté de cette assertion : 1° La personne n'ajoute à l'hypostase que l'idée d'une nature déterminée, savoir la nature raisonnable ; c'est ce qui résulte de cette définition de Boëce, *De duab. nat.* : « La personne est une substance individuelle de la nature raisonnable. » Par conséquent, attribuer une hypostase propre à la nature humaine dans le Christ, équivant à lui attribuer sa propre personnalité. Aussi, saisissant parfaitement ce rapport, les Pères du cinquième concile, célébré à Constantinople, ont-ils condamné l'une et l'autre affirmation, en ces termes, *Collat.*, VIII, can. 5 : « Si quelqu'un cherche à introduire dans le mystère du Christ deux subsistances ou deux personnes, qu'il soit anathème. En effet, lorsque le Verbe de Dieu, qui est l'une des personnes de la sainte Trinité, s'est incarné, une quatrième personne ou subsistance ne s'est pas ajoutée pour cela à la sainte Trinité. » Or la subsistance est la même chose que l'être subsistant, et nous voyons dans Boëce, *De duab. nat.*, que c'est là la condition propre de l'hypostase (1). 2° Si l'on accorde que la personne ajoute à l'hypostase quelque chose

(1) D'après ce que nous venons de voir, dans une nature intellectuelle ou raisonnable,

autem continetur sub specie humana, nisi sicut hypostasis quædam humanæ speciei. Et sic idem quod prius.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. : « In Domino Jesu Christo duas naturas agnoscimus, unam autem hypostasim. »

(CONCLUSIO. — Incarnationis Verbi unionem factam esse in hypostasi et divino supposito credendum est.)

Respondeo dicendum, quòd quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concedant in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim Dei et aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi. Quod quidem apparet erroneum tripliciter : primò, ex hoc quòd *persona* super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem ; secundum quod Boetius dicit in lib. *De duab. nat.*, quòd « persona est rationalis naturæ individuæ substantia. » Et ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, et propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres, utrumque in Consilio quinto apud Constantinopolim celebrato damnaverunt, dicentes *Can.* V : « Si quis introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas, anathema sit ; nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta Trinitas, incarnato uno de sancta Trinitate Deo Verbo. » Subsistentia autem idem est ac res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium in lib. *De duabus nat.* Secundò, quia si detur quòd persona aliquid addat super hypostasim,

en quoi l'union puisse s'accomplir, ce n'est rien autre chose qu'une propriété qui rentre dans la dignité de l'être; et il en est qui, l'entendant ainsi, disent que la personne est une hypostase qui se distingue par une propriété rentrant dans la dignité de l'être. Si donc l'union s'est faite en une personne et non en une hypostase, il s'ensuivra qu'il ne s'est pas accompli d'autre union que celle qui consiste dans un certain annoblissement (1). Saint Cyrille, approuvé par le concile d'Ephèse, a condamné cette proposition dans les termes suivants, can. 3 : « Si quelqu'un sépare les subsistances dans le même Christ après l'union, ne les assemblant que par le lien d'une certaine dignité ou autorité, ou par celui de la puissance, et non par un rapprochement qui constitue une union naturelle, qu'il soit anathème. » 3° On n'attribue qu'à l'hypostase les opérations et les propriétés de la nature, et aussi les choses qui entrent dans la raison constitutive de la nature prise dans le sens concret; car nous disons de tel homme en particulier qu'il raisonne, qu'il a la faculté de rire, qu'il est un animal raisonnable. C'est là ce qui fait dire que cet homme est un suppôt, parce qu'il est posé ou placé sous les choses qui appartiennent à l'homme en général, comme le sujet auquel on les attribue. Si donc il y a dans le Christ une hypostase distincte de l'hypostase du Verbe, il suit de là que ce qui concerne l'homme, comme d'être né d'une Vierge, d'avoir souffert, d'avoir été crucifié et enseveli, s'applique en vérité, non pas au Verbe, mais à un autre qu'à lui. Cette conclusion a été aussi condamnée, avec l'approbation du concile d'Ephèse, *ubi sup.*, can. 4, en ces termes : « Si quelqu'un rapporte à deux personnes ou à

l'hypostase ou suppôt ne se distingue pas réellement de la personne, on ne peut tout au plus l'en distinguer que par une abstraction de l'esprit. L'hypostase est la nature prise individuellement ou dans sa réalité concrète; et du moment où il y a hypostase, il y a également personne, la personne étant comme la dernière forme de l'hypostase. On voit par là comment cette thèse découle de la précédente, et ne peut absolument en être séparée.

(1) Et l'on retombe dès-lors dans l'hérésie de Nestorius, qui prétendoit que le nom de Fils de Dieu donné au Christ n'étoit qu'un titre de distinction ou d'honneur, et nullement l'expression d'une vérité réelle. L'hérésie joue ici sur le mot *personne*, en le prenant dans le sens de

in quo possit unio fieri, hoc nihil aliud est quam proprietas ad dignitatem pertinens, secundum quod à quibusdam dicitur quòd persona est « hypostasis proprietate distincta, ad dignitatem pertinente. » Si ergo facta sit unio in persona, et non in hypostasi, consequens erit quòd non facta sit unio, nisi secundum dignitatem quamdam. Et hoc est, approbante Synodo Ephesina, damnatum à Cyrillo sub his verbis *Can.* III : « Si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem solâ copulans eas conjunctione, quæ secundum dignitatem quamdam, vel auctoritatem est, vel secundum potentiam, et non magis concursu secundum ad notionem naturalem, anathema sit. » Tertio, quia tantum hypostasis est cui attribuuntur operationes et proprietates naturæ, et ea etiam quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto; dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, et est risibilis, et est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse *suppositum*; quia scilicet, supponitur his quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim Verbi, sequitur quod de aliquo alio quàm de Verbo verificentur ea quæ sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum, et sepultum. Et hoc etiam damnatum est approbante Concilio Ephesino sub his verbis *Can.* IV ; « Si quis personis duabus

deux hypostases distinctes les paroles relatives au Christ contenues dans les Evangiles et dans les écrits des Apôtres, ou ce que les saints ont dit de lui, ou ce qu'il a dit de lui-même, en appliquant une partie à l'homme considéré en particulier séparément du Verbe engendré de Dieu, et l'autre partie, comme convenant à Dieu, au seul Verbe engendré de Dieu le Père, qu'il soit anathème. » C'est donc évidemment une hérésie condamnée autrefois par l'Eglise, de dire qu'il y a dans le Christ deux hypostases au deux suppôts, ou bien que l'union ne s'est pas faite en une hypostase ou un suppôt. Aussi voit-on dans le même concile can. 2 : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Verbe engendré de Dieu le Père s'est uni à une chair quant à la subsistance, et qu'il est un seul et même Christ avec sa chair, c'est-à-dire que le même est Dieu et homme, qu'il soit anathème (1). »

Je réponds aux arguments : 1° De même qu'une différence accidentelle change le sujet, une différence essentielle en fait une autre chose. Or il est évident que, chez les êtres créés, le changement qui provient d'une différence accidentelle peut affecter la même hypostase ou le même suppôt, parce qu'un être peut, en restant numériquement identique, devenir le sujet de divers accidents; mais il n'arrive jamais à un être créé de subsister avec son identité numérique dans des essences ou natures diverses. Or un seul et même Christ subsiste en deux natures. Par conséquent, de même que, dans les créatures, le changement n'indique nullement la diversité de suppôts, mais seulement une diversité de formes accidentelles; ainsi quand on dit du Christ qu'il est une chose et une autre, cela n'implique pas une diversité de suppôt ou d'hypostase, mais

dignité extérieure, comme nous avons vu ailleurs qu'on pouvoit l'entendre, au lieu de l'accepter dans sa signification radicale et métaphysique.

(1) Il falloit pousser jusque-là l'exactitude du langage, la précision de la formule théologique, pour essayer d'arrêter dans ses dangereuses investigations le génie de l'erreur, pour prémunir les ames droites et sincères contre des surprises fatales ou de perfides entraînements. Avant que l'autorité suprême de l'Eglise eut déterminé le sens des mots, on avoit même vu

---

vel subsistentiis eas quæ sunt in Evangelicis et Apostolicis Scripturis, partitur voces, aut de Christo à sanctis dictas, aut ab ipso de se, et quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam verò velut Deo decibiles, soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit. » Sic ergo patet esse hæresim olim ab Ecclesia damnatam, dicere quòd in Christo sunt duæ hypostases, vel duo supposita, sive quòd unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem Synodo legitur *Can.* III : « Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum unumque esse Christum cum sua carne, eumdem scilicet Deum et hominem, anathema sit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut accidentalis differentia facit *alterum*, ita differentia essentialis facit *aliud*. Manifestum est autem quòd alteritas quæ provenit ex differentia accidentali, potest ad eamdem hypostasim vel suppositum pertinere in rebus creatis, eo quòd idem numero potest diversis accidentibus subesse; non autem contingit in rebus creatis, quòd idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis. Sed unus et idem Christus subsistit in duabus naturis. Unde, sicut quod dicitur *alterum* et *alterum* in creaturis, non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium, ita quod dicitur Christus *aliud* et *aliud*, non importat diversitatem suppositi vel hypostasis, sed di-

la diversité des natures. C'est ce qui fait dire à saint Grégoire de Nazianze, *Epist.* I. *ad Cledonium* : « Le Sauveur subsiste dans une chose et une autre, sans être cependant l'un et l'autre. Je dis dans une chose et une autre, contrairement à ce qui a lieu dans la Trinité; car, en parlant de ce mystère, nous disons l'un et l'autre, pour ne pas confondre les subsistances, et non pas une chose et une autre. »

2° Le mot hypostase exprime une substance particulière, non pas celle qui existe d'une manière quelconque, mais celle qui a son être complet. Quand elle vient à s'unir, comme la main ou le pied, à une autre plus complète, on ne l'appelle plus une hypostase. De même, quoique, dans le Christ, la nature humaine soit une substance particulière, cependant, parce qu'elle s'unit à autre chose pour former un être complet, savoir le Christ tout entier, en tant qu'il est Dieu et homme, on ne peut pas l'appeler une hypostase ou un suppôt; mais on donne cette dénomination à l'être complet qu'elle concourt à constituer.

3° Lorsqu'il s'agit des créatures, on ne classe pas un être particulier dans un genre ou dans une espèce à raison de ce qui entre dans son individualité, mais à raison de sa nature, qui se détermine par la forme; au lieu que, dans les êtres composés, c'est plutôt la matière qui détermine l'individualité. Ainsi donc, il faut dire que le Christ appartient à l'espèce humaine à raison de la nature qu'il a prise, et non à raison de l'hypostase elle-même.

de grands docteurs hésiter sur l'emploi qu'ils devoient en faire. Quelques-uns avoient erré sans le vouloir, comme cela s'étoit déjà vu dans les longues et ardentes querelles de l'arianisme. Mais la vérité devoit triompher des successeurs d'Arius, comme elle avoit triomphé de ce puissant hérésiarque. La formule catholique fut désormais consacrée : Le Verbe divin s'est hypostatiquement uni la nature humaine.

---

versitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit in Epist. *ad Cledonium*, sive Orat. LI : « *aliud* et *aliud* sunt ea ex quibus Salvator est, non autem *alius* et *alius*. Dico vero *aliud* et *aliud*, è contrario quam in Trinitate habet; ibi etiam *alius* et *alius* dicimus, ut non subsistentias confundamus, non autem *aliud* et *aliud*. »

Ad secundum dicendum, quòd *hypostasis* significat substantiam particularem, non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. Secundum verò quod venit in unionem alicujus magis completi, non dicitur *hypostasis*, sicut manus vel pes. Et similiter humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi, prout est *Deus* et *homo*, non potest dici *hypostasis*, vel *suppositum*; sed illud completum ad quod concurrit, dicitur esse *hypostasis* vel *suppositum*.

Ad tertium dicendum, quòd in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere, vel in specie, ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturæ quæ secundum formam determinatur, cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis. Sic ergo dicendum est, quòd Christus est in specie humana, ratione naturæ assumptæ, non ratione ipsius hypostasis.

ARTICLE IV.

La personne ou l'hypostase du Christ est-elle composée après l'incarnation?

Il paroît que la personne du Christ n'est pas composée : 1° Il résulte de ce qui précède, art. 2, que la personne du Christ n'est autre que la personne ou l'hypostase du Verbe. Or on voit par ce qui a été dit plus haut, p. I, qu. III, art. 3 et 7, que, dans le Verbe, la personne n'est pas autre chose que la nature. Puis donc que la nature du Verbe est simple, comme on l'a démontré, *ibid.*, il est impossible que la personne du Christ soit composée.

2° Toute composition paroît résulter de parties unies entre elles. Or on ne peut pas considérer la nature divine comme une partie, parce que toute partie est de sa nature imparfaite. La personne du Christ ne peut donc pas être composée de deux natures.

3° Il semble qu'un composé de plusieurs choses leur est homogène; ainsi, plusieurs corps composent un corps. Si donc il y a dans le Christ un composé des deux natures, il s'ensuivra que ce composé ne sera pas une personne, mais une nature; et, par conséquent, l'union se sera faite dans le Christ en une nature, contrairement à ce qu'on a démontré, art. 2.

Mais saint Jean Damascène dit au contraire, *Orthod. fide*, III, 3, 4 et 5 : « Nous reconnoissons en Notre-Seigneur Jésus-Christ deux natures et une seule hypostase composée de ces deux natures (1). »

(1) Dans la sainte Trinité, la personne est parfaitement simple; elle n'affecte qu'une seule

---

ARTICULUS IV.

Utrùm persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd persona Christi non sit composita. Persona enim Christi non est aliud quam persona vel hypostasis Verbi, ut ex dictis patet. Sed in Verbo non est aliud *persona* et *natura*, ut patet ex dictis in prima parte (2). Cùm ergo natura Verbi sit simplex (ut in primo ostensum est) impossibile est quòd persona Christi sit composita.

2. Præterea, omnis compositio videtur esse ex partibus. Sed divina natura non potest habere rationem partis; quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impossibile est quòd persona Christi sit composita ex duabus naturis.

3. Præterea, quod componitur ex aliquibus videtur esse homogeneum (3) eis, sicut ex corporibus non componitur nisi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid sit in Christo compositum, consequens erit quòd illud non erit *persona*, sed *natura* : et sic in Christo erit facta unio in natura; quod est contra prædicta.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. *Fide orth.*, cap. 4 : « In domino Jesu Christo duas naturas agnoscimus, unam autem hypostasim ex utraque compositam (4). »

(1) Idem III, dist. 6, qu. 2, art. 3.

(2) Non sub nomine Verbi ut sic, sed sub nomine Dei, qu. 3, art. 3, sicut et quod subditur ex eadem iterum quæst. 3, art. 7.

(3) Vel pertinens ad idem genus, ut significat græcum ὁμογενής, proindeque directè prædicatum de illis, etc.

(4) Sic etiam cap. I. *De div. Nomin.*, dicitur Jesus ex divina natura juncta humanitati *compositus*, ut significat græcum συνετέθη.

(CONCLUSION.— Quoique la personne du Christ soit simple en elle-même, on doit cependant la considérer comme composée, en tant qu'elle subsiste en deux natures.)

On peut considérer de deux manières la personne ou l'hypostase du Christ : 1° En elle-même ; et sous ce rapport elle est absolument simple, aussi bien que la nature du Verbe ; 2° comme une personne ou une hypostase à laquelle il appartient de subsister dans une nature. Ainsi envisagée, la personne du Christ subsiste en deux natures. Par conséquent, bien qu'il n'y ait en lui qu'un seul être subsistant, la subsistance repose néanmoins sur un double fondement, et l'on dit pour cette raison que sa personne est composée, en tant qu'elle subsiste en deux choses distinctes.

Je réponds aux arguments : 1° La solution du premier ressort clairement de cette explication.

2° On n'affirme pas que la personne est composée de deux natures prises comme parties ; mais la composition existe plutôt quant au nombre. On peut dire que toute chose dans laquelle deux autres se réunissent en est composée.

3° Il n'est pas vrai que dans toute composition le composé est homogène à ses éléments, mais seulement s'il s'agit des parties d'un tout continu ; car le continu n'est composé que de continus ; au lieu que l'animal, par exemple, se compose d'une ame et d'un corps, qui ne sont ni l'un ni l'autre un animal.

nature. Dans l'Incarnation, au contraire, il faut dire que la personne est composée, parce qu'elle embrasse et réunit deux natures distinctes.

(CONCLUSIO. — Tametsi persona Christi ex se sit simplex, ut subsistens tamen in duabus naturis, composita esse censenda est.)

Respondeo dicendum, quòd persona sive hypostasis Christi dupliciter potest considerari : uno modo, secundum illud quod est in se ; et sic est omnino simplex, sicut et natura Verbi ; alio modo, secundum rationem *personæ* vel *hypostasis*, ad quam pertinet subsistere in aliqua natura ; et secundum hoc persona Christi subsistit in duabus naturis. Unde licet sit ibi *unum subsistens*, est tamen ibi *alia et alia ratio subsistendi* ; et sic dicitur *persona composita*, in quantum unum duobus subsistit.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd illa compositio personæ ex naturis, non dicitur esse ratione partium, sed potiùs ratione numeri ; sicut omne illud, in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum.

Ad tertium dicendum, quòd non in omni compositione hoc verificatur, quòd illud quod componitur sit homogeneum componentibus, sed solum in partibus continui ; nam continuum non componitur nisi ex continuis, animal verò componitur ex anima et corpore, quorum neutrum est animal.

ARTICLE V.

L'ame et le corps ont-ils été unis de quelque manière dans le Christ?

Il paroît que l'ame et le corps n'ont pas été unis dans le Christ. 1° L'union de l'ame et du corps produit en nous la personne ou l'hypostase humaine. Si donc l'ame et le corps ont été unis dans le Christ, il en résulte que leur union a constitué une hypostase. Or ce n'est pas l'hypostase du Verbe de Dieu, puisqu'elle est éternelle. Il y a donc dans le Christ une personne ou une hypostase distincte de l'hypostase du Verbe, contrairement à ce qui a été prouvé, art. 2.

2° C'est l'union de l'ame et du corps qui constitue la nature de l'espèce humaine. Or saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, III, 3, qu'on ne peut pas trouver une espèce commune en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Donc l'ame et le corps ne se sont pas unis en lui.

3° L'ame ne s'unit au corps que pour lui donner la vie. Or le Verbe de Dieu, source et principe de la vie, pouvoit vivifier lui-même le corps du Christ. Donc l'ame et le corps ne se sont pas unis dans le Christ.

Mais il faut dire, au contraire, que le corps n'est animé qu'en vertu de son union avec l'ame. Or nous voyons le corps du Christ animé, selon ces paroles que chante l'Eglise (1) : « Prenant un corps animé, il a daigné naître d'une Vierge. » Donc l'ame et le corps se sont unis dans le Christ.

(Conclusion. — Dès lors que le Christ est de la même espèce que les autres hommes, son ame a été véritablement unie à son corps dans l'Incarnation, et la doctrine contraire est hérétique.)

(1) Antienne des laudes de la Circoncision dans le Bréviaire romain.

ARTICULUS V.

Utrùm sit facta aliqua unio animæ et corporis in Christo.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit unio animæ et corporis. Ex unione enim animæ et corporis, in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima et corpus fuerunt in Christo unita, sequitur quòd fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta, non autem hypostasis Verbi Dei, quæ est æterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypostasis præter hypostasim Verbi : quod est contra prædicta.

2. Præterea, ex unione animæ et corporis constituitur natura humanæ speciei. Damascenus autem dicit in III. lib., cap. 3, quòd « in Domino Jesu Christo non est communem speciem accipere. » Ergo in eo non est facta animæ et corporis unio.

3. Præterea, anima non conjungitur corpori, nisi ut vivificet ipsum. Sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons et principium vitæ. Ergo in Christo non fuit unio animæ et corporis.

Sed contra est, quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animæ. Sed corpus Christi dicitur animatum, secundum illud, quod Ecclecia cantat : « Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est. » Ergo in Christo fuit unio animæ et corporis.

(Conclusio. — Cùm Christus fuerit ejusdem speciei cum aliis hominibus, in ipso opere incarnationis fuit verè anima corpori unita; et contrarium dicere hæreticum est.)

(1) Infrà, qu. 18, art. 1; et III, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 3; dist. 6, qu. 3.

Nous appelons le Christ un homme univoquement, c'est-à-dire dans le même sens que les autres hommes, parce qu'il est de la même espèce, selon cette parole de saint Paul, *Philip.*, II, 7 : « Il est devenu semblable aux hommes. » Or il est de l'essence de l'espèce humaine que l'ame soit unie au corps; car la forme ne constitue l'espèce qu'autant qu'elle devient l'acte de la matière (1), et c'est là le terme où aboutit la génération, au moyen de laquelle la nature tend à réaliser l'espèce. Il faut donc nécessairement dire que l'ame du Christ a été unie à son corps, et la doctrine contraire est hérétique, parce qu'elle déroge à la vérité de l'humanité du Christ.

Je réponds aux arguments : 1° La raison qui semble avoir déterminé ceux qui ont nié l'union de l'ame et du corps dans le Christ, c'est que, voyant dans les hommes ordinaires, l'union de l'ame avec le corps constituer une personne, ils ne vouloient par être contraints, en l'admettant, d'introduire dans le Christ une personne ou hypostase nouvelle. Mais cela a lieu dans les hommes ordinaires parce que l'ame et le corps s'unissent en eux de manière à exister par eux-mêmes, tandis que, dans le Christ, ils sont unis ensemble comme s'adjoignant à une autre substance plus excellente, et qui subsiste dans la nature composée résultant de leur union; en sorte que l'union de l'ame et du corps dans le Christ ne constitue pas une nouvelle hypostase ou personne; mais ce composé s'attache à une personne ou hypostase préexistante (2). Il ne suit nulle-

(1) C'est pour cela que l'ame est la forme du corps, comme nous l'avons vu dans la première partie. Un être passe de la puissance à l'acte, avons-nous également vu dans notre saint auteur, quand la forme s'unit à la matière. Si donc l'ame du Christ n'étoit pas unie au corps pour l'informer et constituer ainsi l'espèce humaine, le Christ ne seroit pas véritablement homme; et la réalité de l'Incarnation nous échapperoit encore de ce côté. Il ne suffisoit donc pas d'établir que le Verbe, en s'incarnant, avoit pris une ame et un corps véritables; mais il falloit ajouter, pour compléter l'expression et la défense du dogme, que cette ame et ce corps étoient naturellement unis.

(2) Par conséquent, bien loin de détruire ou d'altérer même la nature humaine, en faisant

Respondeo dicendum, quòd Christus dicitur homo univocè cum aliis hominibus, utpote ejusdem speciei existens, secundum illud Apostoli, *Philipp.*, II : « In similitudinem hominum factus. » Pertinet autem ad rationem speciei humanæ quòd anima corpori uniatur; non enim forma constituit speciem, nisi per hoc quòd sit actus materiæ. Et hoc est, ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere quòd in Christo fuerit anima corpori unita, et contrarium est hæreticum, utpote derogans veritati humanitatis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex hac ratione moti videntur illi qui negaverunt unionem animæ et corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam (1) vel hypsotasim in Christo inducere; quia videbant quòd in puris hominibus ex unione animæ ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit, quia anima et corpus sic in eis conjunguntur ut per se existant; sed in Christo uniuntur ad invicem, ut adjuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita; et propter hoc ex unione animæ et corporis in Christo non constituitur nova hypostasis seu persona, sed advenit ipsum conjunctum personæ seu hypostasi præexistenti.

art. 1; dist. 7, qu. 1, art. 1; et lib. IV. *Contra Gent.*, cap. 37 et 41; et *Opusc.*, III, cap. 225.

(1) Id est aliam à divina.

ment de là que l'union de l'ame et du corps est moins efficace dans le Christ qu'en nous; car l'union d'une chose avec une autre plus noble n'enlève à la première ni sa puissance, ni sa noblesse, mais elle les augmente, au contraire : ainsi, l'ame sensitive constitue une espèce chez les animaux, parce qu'on la considère comme leur forme dernière; mais il n'en est pas de même chez les hommes, bien qu'en nous elle ait une puissance et une noblesse supérieure; et cela vient de ce qu'elle est unie à une perfection ultérieure d'un ordre plus élevé, qui est l'ame raisonnable, comme nous l'avons dit plus haut, art. 2.

2° On peut entendre de deux manières la parole de saint Jean Damascène. D'abord, elle peut se rapporter à la nature humaine, qui n'a pas, en effet, le caractère d'espèce commune, si on la prend dans un seul individu, mais seulement quand on l'abstrait de l'individu, comme on le fait en la considérant par une simple appréhension de l'intelligence, ou bien en tant qu'elle se trouve dans tous les individus. Or, le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine, seulement telle qu'elle existe comme concept de l'intelligence, parce qu'alors il n'auroit pas pris la réalité de la nature humaine; à moins que l'on ne veuille dire que la nature humaine est une idée substantielle, comme l'entendoient les Platoniciens, qui ont forgé l'homme type, sans matière (1), *Metaphys.*, text. 6, 25 et seqq. Mais, dans cette supposition, le Fils de Dieu n'auroit pas pris une chair, contrairement à ce qu'on lit dans l'Evangile, *Luc.*, XXIV, 39 : « Un esprit n'a ni chair, ni os, comme vous voyez que j'en ai. » On ne peut pas dire non plus que le Fils de Dieu a pris la nature humaine en tant qu'elle est dans tous les individus de la même espèce, parce que, dans ce cas, il se seroit uni tous les hommes. Il reste donc à conclure, comme

disparoître sa personnalité, la personne divine la perfectionne et l'annoblit au-delà de toute expression; elle la remplace d'une manière éminente. C'est ce que l'auteur va mettre encore dans un plus grand jour.

(1) C'est une opinion qui a été discutée par notre maître, soit dans sa théorie de l'origine

---

Nec propter hoc sequitur quòd sit minoris efficaciæ unio animæ et corporis in Christo, quam in nobis; quia ipsa conjunctio ad nobilius non adimit virtutem aut dignitatem, sed auget : sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma, non autem in hominibus, quamvis in nobis sit virtuosior et nobilior; et hoc propter adjunctionem ulterioris et nobilioris perfectionis, scilicet animæ rationalis, ut etiam suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd verbum Damasceni potest intelligi dupliciter : uno modo, ut referatur ad humanam naturam, quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundum quòd est in uno solo individuo, sed secundum quòd est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur, vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in sola consideratione intellectûs, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ, nisi fortè diceretur quòd humana natura est quædam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia; sed tunc Filius Dei non assumpsisset carnem, contra illud quod dicitur *Luc.*, ult. : « Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. » Similiter etiam non potest dici quòd Filius Dei assumpserit humanam naturam prout est in omnibus individuis ejusdem speciei; quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo,

saint Jean Damascène le dit plus loin dans le même livre, c. 2, que le Verbe a pris la nature humaine dans son indivisibilité, c'est-à-dire dans son individualité; mais non dans un individu autre que la personne du Fils de Dieu, lequel seroit le suppôt ou l'hypostase de cette nature. On peut encore entendre que le passage dont il s'agit ne concerne point la nature humaine et ne signifie nullement qu'il ne résulte pas de l'union de l'ame et du corps dans le Christ une nature commune, qui est la nature humaine; mais il faut le faire rapporter à l'union de la nature divine et de la nature humaine, union qui ne constitue pas une troisième nature composée, devenant elle-même une nature commune, parce que, s'il en étoit ainsi, on pourroit attribuer cette nature à plusieurs individus; c'est bien la pensée du saint Docteur. Aussi ajoute-t-il, *ibid*, c. 3 : « La divinité et l'humanité n'ont pas engendré auparavant et n'engendreront jamais dans la suite un autre Christ, qui soit à la fois Dieu parfait et homme parfait, dans la divinité et l'humanité. »

3° La vie du corps a deux principes : le premier est efficient; et c'est de cette manière que le Verbe de Dieu est le principe de toute vie. Le second principe de la vie est formel; car selon Aristote, *De anima*, II, text. 37, vivre c'est l'être même de ce qui est vivant; et comme chaque chose tient son être formel de sa forme, c'est l'ame qui fait vivre le corps. On ne dit donc pas que le Verbe fait vivre le corps de cette seconde manière, puisqu'il ne sauroit être la forme d'un corps.

et de la formation des idées, soit dans le sentiment qu'il a plus d'une fois émis sur l'existence et la nature des universaux.

---

ut Damascenus postea dicit in eodem lib. cap. 11, quòd assumpserit naturam humanam *in atomo*, id est, *in individuo;* non quidem in alio individuo, quod sit suppositum vel hypostasis illius naturæ, quam in persona Filii Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damasceni, ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animæ et corporis non resultet una communis natura, quæ est humana; sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinæ scilicet et humanæ; ex quibus non componitur aliquid tertium quod sit quædam natura communis, quia sic illud esset natum prædicari de pluribus; et hoc ibi intendit. Unde subdit : « Neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus, ex Deitate et humanitate, in Deitate et humanitate Deus perfectus, idem et homo perfectus. »

Ad tertium dicendum, quòd duplex est principium vitæ corporalis : unum quidem *effectivum;* et hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitæ; alio modo est aliquid principium vitæ *formaliter;* cum enim *vivere* viventibus sit *esse* (ut dicit Philosophus II. *De anima*, text. 57), sicut unumquodque formaliter est per formam suam, ita corpus vivit per animam; et hoc modo non ponitur corpus vivere per Verbum, quod non potest esse corporis for a.

ARTICLE VI.

La nature humaine a-t-elle été unie accidentellement au Verbe de Dieu.

Il paroît que la nature humaine a été unie accidentellement au Verbe de Dieu. 1° L'Apôtre dit du Fils de Dieu, *Philip.*, II, 7 : « D'après l'état où on l'a vu, on l'a reconnu pour un homme. » Or un état est accidentel à la chose, que l'on entende par ce mot *état* l'un des dix prédicaments ou l'une des espèces de la qualité (1). Donc la nature humaine a été unie accidentellement au Fils de Dieu.

2° Tout ce qui survient dans une chose lorsque son être est complet, y vient accidentellement; car nous appelons accident ce qui peut se trouver, et ne pas se trouver dans un sujet sans qu'il soit corrompu pour cela. Or la nature humaine a été adjointe dans le temps au Fils de Dieu, qui a son être parfait de toute éternité. Donc elle est survenue en lui accidentellement.

3° Tout ce qui n'entre pas dans la nature ou l'essence d'un être est pour lui un accident; car tout ce qui existe est substance ou accident. Or, la nature humaine n'entre pas dans l'essence ou la nature divine du Fils de Dieu, puisque, comme on l'a vu, art. 1, l'union ne s'est pas faite en une nature. Nécessairement donc la nature humaine s'est adjointe comme accident au Fils de Dieu.

(1) Je traduis *habitus* par *état*, parce que ce mot est susceptible de deux sens qui sont indiqués ici. S'il n'étoit pris que comme prédicament, je préférerois le rendre par *extérieur*. — Comme prédicament, on le définit : *Accidens resultans in rebus ex circumpositione vestium vel armorum*. Comme qualité de la première espèce : *Qualitas determinans subjectum ad bene vel male se habendum, conformiter ad suam naturam*. — Cette qualité est essentielle et fixe, si elle repose sur les principes constitutifs de l'être, ou bien accidentelle et muable, quand il n'en est pas ainsi. Il me paroît très-difficile de traduire *habitus* par le même mot dans l'objection et dans la réponse, parce que le vêtement n'est pas une qualité, et saint Thomas ne parle que du vêtement dans la réponse.

ARTICULUS VI.

Utrùm natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apostolus, *Phil.* II *De Filio Dei*, quòd « habitu inventus est ut homo. » Sed habitus accidentaliter advenit ei cujus est; sive accipiatur *habitus*, prout est unum de decem prædicamentis, sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est Filio Dei.

2. Præterea, omne quod advenit alicui post *esse* completum, advenit ei accidentaliter; hoc enim dicimus *accidens*, quod potest et adesse et abesse alicui præter subjecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore Filio Dei, habenti *esse* perfectum ab æterno. Ergo advenit ei accidentaliter.

3. Præterea, quidquid non pertinet ad naturam seu essentiam alicujus rei, est accidens ejus; quia omne quod est, aut est substantia, aut accidens, sed humana natura non pertinet ad essentiam vel naturam divinam Filii Dei; quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est. Ergo oportet quòd natura humana accidentaliter Filio Dei advenerit.

(1) De his etiam infrà, qu. 17, art. 1, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 6, qu. 3, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 37, 41, 49; et in quæst. disput. de unione Verbi, art 1, in corp, et ad 13; et *Opusc.*, III, cap. 215; et *ad Philip.*, II, col. 3.

4° L'instrument s'adjoint accidentellement à l'agent. Or, dans le Christ, la nature humaine a été l'instrument de la divinité; car saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, III, 15 : « La chair du Christ est l'instrument de la divinité. » Il paroît donc que la nature humaine a été unie accidentellement au Fils de Dieu.

Mais il faut dire le contraire ; car ce qu'on attribue au sujet comme un accident n'exprime pas la quiddité ou l'essence, mais la quantité, la qualité, ou quelque autre manière d'être. Si donc la nature humaine s'étoit adjointe accidentellement au Verbe, lorsque l'on dit : « Le Christ est homme, » on n'exprimeroit pas une quiddité, mais une qualité, ou bien une quantité, ou quelque autre manière d'être; ce qui est contraire au décret du pape Alexandre III, qui dit, *Conc. Later.* III, p. ult., c. 20 : « Dès lors que le Christ est Dieu parfait et homme parfait, comment quelques-uns sont-ils assez téméraires pour oser affirmer que le Christ, en tant qu'homme, n'a pas sa propre quiddité ou essence? »

(Conclusion. — L'Eglise catholique enseigne que la nature humaine a été unie au Verbe de Dieu, non pas en une essence ou nature, ni comme un accident, mais d'une manière intermédiaire, savoir quant à la subsistance ou à l'hypostase.)

Pour voir parfaitement clair dans cette question, il faut savoir que deux hérésies se sont produites touchant le mystère de l'union des deux natures dans le Christ. Les partisans de la première confondent les natures. C'est ce qu'ont fait Eutychès et Dioscore (1), qui ont enseigné que les deux natures en ont constitué une seule. Ils disent donc que le Christ est de deux natures, lesquelles étoient distinctes avant l'union, mais qu'il ne

(1) Dioscore étoit évêque d'Alexandrie ; il se fit le patron d'Eutychès, de ses opinions et de ses manœuvres. Il présida, de par l'autorité de l'empereur et à l'exclusion des légats du pape,

---

4. Præterea, instrumentum accidentaliter advenit. Sed humana natura in Christo fuit divinitatis instrumentum; dicit enim Damascenus in III. lib. cap. 15, quòd « caro Christi instrumentum divinitatis existit (1). » Ergo videtur quòd humana natura fuerit Filio Dei unita accidentaliter.

Sed contra est, quòd illud quod accidentaliter prædicatur, non prædicat *quid*, sed *quantum* vel *quale*, vel *aliquo alio modo se habens*. Si ergo humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur, « Christus est homo, » non prædicaretur *quid*, sed *quale*, aut *quantum*, aut *aliquo alio modo se habens* : Quod est contra decretalem Alexandri Papæ dicentis : « Cùm Christus sit perfectus Deus et perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere quòd Christus secundum quod est homo, non est quid? »

(Conclusio. — Neque secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens, sed medio quodam modo secundum subsistentiam, seu hypostasim, naturam humanam Verbo Dei unitam fuisse, Ecclesia Catholica docet.)

Respondeo dicendum, quòd ad hujus quæstionis evidentiam sciendum est quòd circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex hæresis insurrexit : una quidem confundentium naturas, sicut Eutichetis et Dioscori; qui posuerunt quòd ex duabus naturis est constituta una natura, ita quòd confitentur Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis, non autem in duabus

(1) Vel extitit (ἐχρημάτισε), quando per illam operabatur divinitas, ut anima per corpus operatur, juxta exemplum quod eodem capite præmittitur.

subsiste pas en deux natures, parce que la distinction a disparu après leur union. La seconde est l'hérésie de Nestorius et de Théodore de Mopsueste (1), qui divisoient les personnes; car ils ont affirmé une distinction réelle entre la personne du Fils de Dieu et celle du Fils de l'homme, ils disoient qu'elles ont été unies l'une à l'autre : 1° Par l'habitation, en tant que le Verbe de Dieu a habité dans cet homme comme dans un temple; 2° Par l'unité d'affection, c'est-à-dire que la volonté de cet homme est toujours conforme à la volonté du Verbe de Dieu; 3° Quant à l'opération, car ils prétendoient que cet homme est l'instrument du Verbe de Dieu; 4° Quant à la dignité que l'on honore parce que tout l'honneur que l'on rend au Fils de Dieu, on le rend simultanément au Fils de l'homme, à cause de son union avec le Fils de Dieu; 5° Par équivoque, c'est-à-dire par une communication de noms (2); car nous appelons cet homme Dieu et Fils de Dieu. Tous ces modes ne supposent évidemment qu'une union accidentelle. D'autres docteurs plus récents, croyant éviter ces hérésies, y sont tombés par ignorance. Quelques-uns ont accordé qu'il n'y a qu'une seule personne dans le Christ; mais ils ont mis en lui deux hypostases ou deux suppôts, prétendant que le Verbe de Dieu s'est uni un homme composé d'un corps et d'une ame à l'instant même de sa conception. C'est la première opinion qu'a exposée le Maître des sentences, IV, dist. lib. III. D'autres, voulant sauver l'unité de personne, ont dit

ce fameux concile tenu à Ephèse en 449, et qui, sous la pression et par les intrigues des agents impériaux, flattés et séduits par l'hérésiarque, releva celui-ci de la double condamnation qu'il avoit déjà subie. La ruse et la violence employée par les partisans de l'hérésie furent tellement criantes que ce concile fut nommé le brigandage d'Ephèse. Les actes en furent révoqués par le concile de Chalcédoine, dont nous avons parlé plus haut.

(1) Théodore de Mopsueste avoit été le maître de Nestorius. C'est lui qui de bonne heure avoit insinué dans l'ame de ce dernier le poison de l'hérésie. Mais le rôle joué par le disciple et la triste célébrité qui s'attacha à son nom, ont rejeté le maître au second plan, dans l'histoire de ces temps si agités.

(2) Tout autrement entendue, il est aisé de le comprendre, que cette *communication des idiomes* admise par la théologie catholique et dont notre saint docteur va bientôt poser les conditions essentielles et les solides fondements.

---

naturis, quasi post unionem naturarum distinctione cessante. Alia verò fuit hæresis Nestorii et Theodori Mopsuesteni, separantium personas; posuerunt enim aliam esse personam Filii Dei, et Filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas : primo quidem, *secundum inhabitationem*, in quantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine sicut in templo; secundò, *per unitatem affectus*, in quantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei; tertiò, secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum; quartò, *secundum dignitatem honoris*, prout omnis honor qui exhibetur Filio Dei, coexhibetur Filio hominis propter conjunctionem ad Filium Dei; quintò, *secundum æquivocationem*, id est, communicationem nominum, prout scilicet dicimus illum hominem esse Deum et Filium Dei. Manifestum est autem istos omnes modos accidentalem unionem importare. Quidam autem posteriores magistri, putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt *unam Christi personam*, sed posuerunt *duas hypostases*, sive *duo supposita*, dicentes hominem quemdam compositum ex corpore et anima à principio suæ conceptionis, esse assumptum à Dei verbo. Et hæc est prima opinio quam Magister posuit in VI. dist. III. lib. *Sentent.*

que l'ame du Christ n'a pas été unie à son corps, mais que ces deux substances séparées l'une de l'autre ont été unies accidentellement au Verbe, de telle sorte qu'il n'y a pas eu plusieurs personnes. Telle est la troisième opinion que le même auteur expose encore dans l'endroit cité. Or, chacune de ces opinions retombe dans l'hérésie de Nestorius (1) : la première, parce que, comme nous l'avons dit, art. 3, mettre deux hypostases ou deux suppôts dans le Christ équivaut à y mettre deux personnes. Si l'on se rejette sur le mot *personne*, il est à remarquer que Nestorius lui-même parloit de l'unité de personne, à cause de l'unité de dignité et d'honneur. Aussi le cinquième concile, Constant. II, Collat. VIII, can. 4, a décrété que celui-là est anathème qui dit qu'il « y a une seule personne à raison de la dignité, de l'honneur et de l'adoration, comme Théodore et Nestorius l'ont écrit dans leur délire. » L'autre opinion revient aussi à l'erreur de Nestorius en ce qu'elle suppose une union accidentelle ; car il est indifférent de dire que le Verbe de Dieu a été uni au Christ homme parce qu'il a habité en lui, comme dans son temple, ainsi que l'a avancé Nestorius, ou bien que le Verbe de Dieu a été uni à l'homme parce qu'il s'en est revêtu comme d'un vêtement, ainsi que le tient la troisième opinion ; il y a même dans cette opinion quelque chose de pire que dans celle de Nestorius, savoir que l'ame et le corps n'ont pas été unis dans le Christ. La foi catholique, tenant le milieu entre ces opinions, n'enseigne pas que l'union de Dieu et de l'homme s'est faite en une essence ou une nature, ni par accident, mais d'une manière intermédiaire, savoir quant à la subsistance où à l'hypostase. Aussi nous lisons dans le cinquième concile *ubi sup.* : « Comme l'unité s'entend de plusieurs manières, ceux qui s'attachent à l'impiété d'Apollinaire et d'Eutychès disent que l'union s'est faite par confusion, supprimant ou détruisant par là l'une et l'autre na-

(1) Sur trois opinions exposées à cet égard par le Maître des sentences, si l'auteur n'en

Alii verò volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam, sed hæc duo separata ad invicem, esse unita Verbo accidentaliter, ut sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio, quam Magister ibidem ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in hæresim Nestorii : prima quidem, quia idem est ponere *duas hypostases*, vel *duo supposita* in Christo, quod ponere duas personas, ut suprà dictum est. Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personæ, propter unitatem dignitatis et honoris. Unde etiam quinta Synodus (cap. 4), definit anathema eum qui dicit « unam personam secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt. » Alia verò opinio incidit in errorem Nestorii quantum ad hoc quod posuit unionem accidentalem ; non enim differt dicere quòd Verbum Dei unitum est homini Christo *secundum inhabitationem*, sicut in templo suo (sicut dicebat Nestorius) et dicere quòd unitum fuit Verbum Dei homini *secundum indutionem*, sicut vestimento ; sicut dicit tertia opinio, quæ etiam pejus dicit aliquid quam Nestorius, scilicet quòd anima et corpus non sunt unita. Fides autem Catholica medium inter prædictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei et hominis secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens ; sed medio modo, secundum subsistentiam seu hypostasim. Unde in quinta Synodo dicitur : « Cùm multis modis unitas intelligatur, qui impietatem Apollinarii et Eutichetis sequuntur, interemptionem eorum quæ

ture, afin de ruiner du même coup les choses même qui se sont unies. Les partisans de Théodore et de Nestorius, au contraire, aimant mieux les diviser, ont imaginé l'unité d'affection. Quant à la sainte Eglise de Dieu, rejetant l'impiété de ces deux systèmes trompeurs, elle professe que le Verbe de Dieu s'est uni à une chair par le mode de composition, c'est-à-dire quant à la subsistance. » Il est donc évident que des trois opinions exposées par le Maître des sentences, il ne faut pas tenir pour une opinion, mais pour la vraie doctrine de la foi catholique la seconde, qui affirme que dans le Christ, Dieu et l'homme n'ont qu'une seule hypostase. On ne doit pas non plus considérer comme des opinions, mais bien comme des hérésies que l'Eglise a condamnées dans ses conciles, la première qui suppose deux hypostases, et la troisième qui veut que l'union soit accidentelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, III, 26 : « Il n'est nullement nécessaire que les termes d'une comparaison se ressemblent absolument et sous tous les rapports. En effet, une chose qui ressemble en tout à une autre lui est identique et ne peut lui être comparée, surtout s'il s'agit des choses divines ; car il est impossible de trouver un terme de comparaison en tous points semblable, et dans la théologie proprement dite, c'est-à-dire quand on parle de la divinité des personnes, et dans le mystère de l'économie divine, c'est-à-dire dans l'Incarnation. » Si la nature humaine est assimilée dans le Christ à un habit, ou à un vêtement, ce n'est donc pas parce qu'elle lui a été unie acciden-

rappelle que deux, la première et la dernière, c'est qu'il n'a parler ici que des opinions erronées, et que la seconde, comme il va le dire dans un instant, est l'expression vraie de la foi catholique.

(1) Contrairement à la marche généralement suivie par les théologiens modernes, qui, à propos d'un dogme, commencent par exposer les erreurs dont il a été l'objet, pour l'établir et le prouver ensuite, ce qui donne beaucoup trop à l'exposition catholique le caractère d'une simple réfutation, saint Thomas pose d'abord l'enseignement dans toute son ampleur et dans toute sa force, pour réfuter après cela par voie d'application ou de conséquence les erreurs opposées. C'est ce qu'il a fait en premier lieu par rapport à l'hérésie d'Eutychès ; c'est ce qu'il vient de faire par rapport à celle de Nestorius. Il y a dans cette ordonnance, il faut

---

convenerunt colentes, (id est interimentes utramque naturam) unionem secundum confusionem dicunt. Theodori autem et Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta verò Dei Ecclesia, utriusque perfidiæ impietatem rejiciens, unionem Verbi Dei ad carnem secundum compositionem confitetur, quod est secundum subsistentiam. » Sic ergo patet quòd secunda trium opinionum quas Magister ponit, quæ asserit « unam hypostasim Dei et hominis, » non est dicenda opinio, sed sententia Catholicæ fidei. Similiter etiam prima opinio quæ ponit *duas hypostases*, et tertia quæ ponit *unionem accidentalem*, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in Conciliis ab Ecclesia damnatæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Damascenus dicit in III. lib. (cap. 26), « non necesse est omnifarium et indefectivè assimilari exempla ; quod enim est in omnibus simile, idem utique erit, et non exemplum, et maximè in divinis ; impossibile enim est simile exemplum invenire in omnibus, et in Theologia, » id est, in deitate personarum, *et in dispensatione*, id est in mysterio Incarnationis. Humana ergo natura in Christo assimilatur *habitui*, id est, *vestimento*, non quidem quantum ad accidentalem unionem, sed quantum ad hoc quod

tellement, mais parce que le Verbe est devenu visible au moyen de la nature humaine, de même que l'homme l'est par son vêtement (1). Il y a encore cette raison, que le changement ne tombe que sur le vêtement; car la forme qu'on lui donne est en rapport avec celui qui s'en revêt, et celui-ci ne change pas de forme selon le vêtement qu'il prend : de même, la nature humaine que le Verbe de Dieu a prise est devenue meilleure sans que le Verbe lui-même ait subi aucun changement, comme saint Augustin nous l'explique, Quest. LXXXIII, 63.

2° Ce qui survient dans une chose après que son être est complet s'y trouve accidentellement, à moins que cela n'entre en communauté de cet être complet. Ainsi, à la résurrection, le corps s'adjoindra à l'ame qui sera préexistante; et cependant cette adjonction ne sera pas accidentelle, parce qu'il lui sera uni pour avoir le même être qu'elle, c'est-à-dire pour que le corps reçoive de l'ame l'être vital. Il n'en est pas de même de la blancheur, parce que être blanc diffère de l'être de l'homme auquel la blancheur s'attache. Or, de toute éternité, le Verbe de Dieu avoit son être complet comme hypostase ou personne, et la nature humaine lui a été adjointe dans le temps, non pas pour lui être unie dans un seul être naturel, à la manière du corps qui est associé à l'être de l'ame, mais pour n'avoir avec lui qu'un seul être quant à l'hypostase ou à la personne. La nature humaine n'est donc pas unie accidentellement au Fils de Dieu.

4° L'accident se distingue de la substance par opposition. Or, selon Aristote, *Metaphys.*, V, text. 15, le mot substance se prend en deux sens :

l'avouer, quelque chose de plus ferme, de plus logique et de plus imposant; la dogmatique sacrée y gagne en puissance et en grandeur.

(1) Si, dans cette réponse, notre maître ne prend le mot de l'Apôtre que dans le sens d'habit ou de vêtement, comme nous l'avons déjà remarqué, on pourroit, ce nous semble, en donner pour raison que ce sens est celui qui paroîtroit le plus opposé à sa thèse, comme étant

---

Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum. Et etiam quantum ad hoc quod vestimentum mutatur; quia scilicet formatur secundum figuram ejus qui induit ipsum; qui à sua forma non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta à Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum, ut Augustinus exponit in lib. LXXXIII, *quæst.* (qu. 63).

Ad secundum dicendum, quòd illud quod advenit post *esse* completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius *esse* completi : sicut in resurrectione corpus adveniet animæ præexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem *esse* assumetur, ut scilicet corpus habeat *esse* vitale per animam. Non est autem sic de albedine, quia aliud est *esse* albi, et aliud est *esse* hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno *esse* completum habuit secundum hypostasim sive personam; ex tempore autem advenit ei natura humana non quasi assumpta ad unum *esse*, prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad *esse* animæ, sed ad unum *esse* prout est hypostasis vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter Filio Dei.

Ad tertium dicendum, quòd accidens dividitur contra substantiam. *Substantia* autem, ut patet V. *Metaph.*, (text. 5) (1), dupliciter dicitur : uno modo, pro *essentia* sive *natura*;

(1) Vel cap. 8, prope finem sic : *Accidit duobus modis substantiam dici : et ipsum ultimum subjectum quod non dicitur de alio, et id quod cùm sit quod quid, etiam separabile fuerit; tale verò cujusquam forma et species.* Ubi prior pars hypostasim vel suppositum, posterior naturam significat vel essentiam.

1° pour l'essence ou la nature ; 2° pour le suppôt ou l'hypostase. Il suffit donc, pour que l'union ne soit pas accidentelle, qu'elle se soit faite dans une hypostase, bien qu'elle ne l'ait pas été dans une nature.

4° Tout ce que l'on prend pour instrument n'entre pas dans l'hypostase de l'être qui l'emploie; par exemple, une hache, une épée. Cependant, rien n'empêche que ce qui est uni à un être dans une seule hypostase ne lui serve d'instrument; ainsi, le corps humain, ou ses membres (1). Nestorius a donc prétendu que le Verbe de Dieu n'a pris la nature humaine que comme un instrument, sans se l'unir dans une seule hypostase. Aussi n'admettoit-il pas que cet homme fût vraiment Fils de Dieu, mais seulement son instrument. C'est ce qui fait dire à saint Cyrille, dans sa lettre aux moines d'Egypte : « L'Ecriture ne dit point que cet Emmanuel, c'est-à-dire le Christ, a été pris pour faire l'office d'un instrument, mais elle le considère comme Dieu vraiment incarné ou fait homme. » Pour saint Jean Damascène, il enseigne, *Orthod. fid.*, III, 15, que la nature humaine est dans le Christ comme l'instrument qui entre dans l'unité de l'hypostase.

ARTICLE VII.

L'union de la nature divine et de la nature humaine est-elle quelque chose de créé?

Il paroît que l'union de la nature divine et de la nature humaine n'est pas quelque chose de créé. 1° Il ne peut y avoir rien de créé en Dieu,

celui qui feroit, plus que tout autre de la nature humaine un simple accident de la divinité dans l'Incarnation ; de telle sorte qu'en réfutant l'objection tirée de celui-là, il se trouve avoir éminemment réfuté celles que les autres sens du même mot pourroient fournir.

(1) Que de fois on a dit, depuis Platon jusqu'à Bonald, que le corps humain est le serviteur ou l'instrument de l'ame ! ce n'est pas en cela précisément que consiste l'erreur; elle

---

alio modo, pro *supposito*, sive *hypostasi*. Unde sufficit ad hoc quòd non sit unio accidentalis, quòd sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta secundum naturam.

Ad quartum dicendum, quòd non omne quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi et gladio ; nihil tamen prohibet illud quòd assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra ejus. Nestorius ergo posuit quòd natura humana est assumpta à Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat quòd homo ille verè esset Filius Dei, sed instrumentum ejus. Unde Cyrillus dicit in Epistola *ad Monachos Ægypti* : « Hunc Emmanuelem, » id est, Christum (1), « non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum verè humanatum, » id est, hominem factum. Damascenus autem posuit naturam humanam in Christo esse sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.

ARTICULUS VII.

Utrùm unio naturæ divinæ et humanæ sit aliquid creatum.

Ad septimum sic proceditur (2). Videtur quòd unio naturæ divinæ et humanæ non sit aliquid creatum. Nihil enim creatum in Deo potest

(1) Quia interpretatur Emmanuel, *nobiscum Deus*; quod per incarnationem factum est.

(2) De his etiam infrà, art. 8, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 2; et dist. 5, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1; et dist. 7, qu. 2, art. 1, in corp.; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 39 et 40.

parce que tout ce qui est en Dieu est Dieu même. Or l'union est en Dieu; car c'est Dieu lui-même qui s'est uni à la nature humaine. Il paroît donc que l'union n'est pas quelque chose de créé.

2° Le principal en toute chose, c'est la fin. Or l'union a pour fin l'hypostase ou la personne divine, qui en a été le terme. Il paroît donc que l'on doit juger cette union surtout d'après la condition de l'hypostase divine, qui n'est pas quelque chose de créé. Donc l'union n'est pas non plus quelque chose de créé.

3° Selon le Philosophe, *Poster. Analyt.*, I, text. 5, « le principe d'où une chose tire telle propriété la possède lui-même à un plus haut degré. » Or c'est à cause de l'union qu'on appelle cet homme le Créateur. Donc, à bien plus forte raison, l'union elle-même n'est pas créée, mais elle est le Créateur lui-même.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Tout ce qui commence d'exister dans le temps, est créé. Or cette union n'a pas existé de toute éternité, elle a commencé dans le temps. Donc l'union est quelque chose de créé.

(CONCLUSION. — Comme l'union de la nature divine et de la nature humaine est une relation qui convient à Dieu par suite d'un changement dans la créature, elle est nécessairement quelque chose de créé.)

L'union dont nous parlons est une certaine relation que l'on aperçoit entre la nature divine et la nature humaine, en tant qu'elles se réunissent dans l'unité de la personne du Fils de Dieu. Or nous avons vu plus haut, part. I, quest. XIII, art. 7, que toute relation que l'on saisit entre Dieu et la créature est en réalité dans la créature; car c'est le changement de celle-ci qui donne naissance à la relation. En Dieu, au con-

consiste à dire que le corps n'est qu'un instrument, et rien de plus. C'est ce qui nous a été clairement expliqué dans le traité de l'homme. Une chose qui nous est unie par nature peut être notre instrument; à plus forte raison, une chose qui nous est personnellement unie.

---

esse; quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo, quia ipse Deus est humanæ naturæ unitus. Ergo videtur quòd unio non sit aliquid creatum.

2. Præterea, finis potissimum est in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur quòd hujusmodi unio maximè debeat judicari secundum conditionem divinæ hypostasis, quæ non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

3. Præterea, « propter quod unumquodque et illud magis, » ut dicit Philosophus. Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

Sed contra, omne quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa ab æterno non fuit, sed incœpit esse ex tempore. Ergo unio est aliquid creatum.

(CONCLUSIO. — Cùm unio divinæ et humanæ naturæ sit relatio, quæ Deo ex mutatione creaturæ convenit, necesse est eam aliquid creatum esse.)

Respondeo dicendum, quòd unio de qua loquimur est relatio quædam, quæ consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum (1) est, omnis relatio quæ consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura (per cujus mutationem talis relatio innascitur) non autem

(1) Scilicet qu. 13, art. 7, ubi quæritur ex professo, *utrùm nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.*

traire, la relation n'est pas réelle, mais il y a seulement une relation de raison, parce qu'elle ne résulte pas d'un changement survenu en Dieu. Il faut donc dire que l'union dont il s'agit n'est pas réellement en Dieu, il n'y est que d'une manière rationnelle, au lieu qu'elle est réellement dans la nature humaine, qui est une créature, et, par conséquent, on doit admettre que cette union est quelque chose de créé (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette union n'est pas en Dieu réellement, elle y est seulement d'une manière rationnelle, avons-nous dit; car on affirme que Dieu est uni à la créature, parce que la créature est réellement unie à Dieu, mais sans qu'il y ait eu changement en lui.

2° La raison constitutive de la relation, aussi bien que du mouvement, dépend de la fin ou du terme; mais son être dépend du sujet. Et parce qu'une telle union ne peut avoir un être réel que dans une nature créée, comme nous l'avons dit, il suit de là que son être est créé.

3° C'est à raison de l'union, et en tant qu'elle a pour terme l'hypostase divine, qu'on appelle l'homme le Créateur, et qu'il est Dieu. Il ne s'ensuit cependant pas que l'union elle-même est le Créateur ou Dieu, parce que, quand on dit qu'une chose est créée, cela s'entend plutôt de son être que de sa raison constitutive.

(1) Pour unir hypostatiquement la nature humaine, prise dans une individualité, c'est-à-dire dans son existence concrète, au Verbe divin, il a fallu l'intervention de la puissance créatrice. Il y a là, comme disent les Pères et les théologiens, une création nouvelle mille fois supérieure à celle de l'univers. Or un être ne se crée pas lui-même; et de plus Dieu ne peut ni se modifier ni être modifié, puisqu'il est la perfection souveraine. L'union est donc l'objet de cet acte créateur, et par là même une chose créée; et l'être que Dieu s'est uni est le sujet de ce même acte, comme l'hypostase divine en est le terme.

---

est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum; quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est quòd hæc unio de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; in humana autem natura, quæ creatura quædam est, realiter est : et ideo oportet dicere quòd sit quiddam creatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd hæc unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum; dicitur enim Deus *unitus creaturæ*, ex hoc quòd creatura est realiter unita Deo

Ad secundum dicendum, quòd ratio relationis sicut et motus dependet ex fine vel termino, sed *esse* ejus dependet à subjecto. Et quia unio talis non habet *esse* reale nisi in natura creata (ut dictum est) consequens est quòd habeat *esse* creatum.

Ad tertium dicendum, quòd homo dicitur *creator*, et est *Deus* propter unionem, in quantum terminatur ad hypostasim divinam. Non tamen sequitur quòd ipsa unio sit *creator*, vel *Deus*; quia quòd aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit *esse* ipsius quam rationem.

ARTICLE VIII.

L'union du Verbe incarné est-elle la même chose que l'assomption? (1)

Il paroît que l'union est la même chose que l'assomption : 1° C'est le terme qui détermine l'espèce des relations et du mouvement. Or l'assomption et l'union ont un même terme, qui est l'hypostase divine. Il paroît donc qu'il n'y a pas de différence entre l'union et l'assomption.

2° On voit que, dans le mystère de l'incarnation, l'agent qui unit est le même qui prend, tout comme la chose unie est la même qui est prise. Or l'union et l'assomption paroissent résulter de l'action faite par l'agent qui unit, et de l'action soufferte par la chose unie, ou bien de l'action faite par l'agent qui prend et de l'action soufferte par la chose prise. L'union paroît donc être la même chose que l'assomption.

3° Saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, III, 2 : « Autre chose est l'union, autre chose l'incarnation; car l'union indique seulement une conjonction, mais elle ne découvre pas avec quoi elle s'est faite; au lieu que l'action de se faire homme et l'incarnation déterminent avec qui s'est faite cette conjonction. » Or l'assomption ne détermine pas plus que l'union avec qui la conjonction s'est faite. L'union paroît donc être la même chose que l'assomption.

Mais il faut tenir le contraire; car on dit que la nature divine est unie, mais non qu'elle a été prise.

(Conclusion. — L'union n'est pas la même chose que l'assomption, elle en diffère en ce que l'union rentre dans le genre de la relation,

(1) On ne doit pas oublier la remarque déjà faite sur ce dernier mot, ni le sens dans lequel il faut ici l'entendre.

ARTICULUS VIII.

Utrùm unio Verbi incarnati sit idem quod assumptio.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd idem sit unio quod *assumptio*. Relationes enim sicut et motus specificantur secundum terminum (2). Sed idem est terminus assumptionis et unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quòd non differant unio et assumptio.

2. Præterea, in mysterio Incarnationis idem videtur esse uniens et assumens, unitum et assumptum. Sed *unio* et *assumptio* videntur sequi actionem et passionem, unientis et uniti, vel assumentis et assumpti. Ergo videtur idem esse unio quod assumptio.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. III, cap. 11 : « Aliud est unio, aliud incarnatio; nam unio solam demonstrat copulationem; ad quid autem facta est copulatio, non adhuc; humanatio autem et Incarnatio determinant ad quem sit facta copulatio. » Sed similiter assumptio non determinat ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur unio idem esse quod assumptio.

Sed contra est, quòd divina natura dicitur esse *unita*, non autem *assumpta*.

(Conclusio. — Non idem sed diversa est ab ipsa assumptione unio, quòd unio ad rela-

(1) Idem III, *Sent.*, dist. 5, art. 1, quæstiunc. 3.

(2) Ut ex *Categoriis*, cap. de *ad aliquid* quoad relationem colligitur; ex V. autem lib *Physic.*, cap. 6, text. 48, quoad motum.

au lieu que l'assomption appartient au genre de l'action faite et soufferte.)

Nous avons dit, art. précéd., que l'union implique une relation de la nature divine et de la nature humaine, fondée sur ce qu'elles se réunissent en une seule personne. Or toute relation qui commence dans le temps a pour cause un changement. De plus, le changement consiste dans une action faite et soufferte. Il faut donc dire que la première et la principale différence entre l'assomption et l'union consiste en ce que l'union implique la relation elle-même, au lieu que l'assomption implique l'action faite, en vertu de laquelle on dit que quelqu'un prend quelque chose, ou bien l'action soufferte, en vertu de laquelle on dit qu'une chose est prise par quelqu'un. — De cette différence résulte, en second lieu, une autre différence. Voici comment : on emploie le mot assomption (1), pour signifier l'action qui se fait, et le mot union pour signifier l'action qui est faite. Aussi dit-on que l'agent qui opère l'union est uni, mais on ne dit pas que celui qui prend est pris lui-même. En effet, quand on désigne la nature humaine par le mot homme, on la considère dans l'objet de l'assomption, dont le terme est l'hypostase divine, en sorte que nous affirmons en toute vérité que le Fils de Dieu, le même qui s'unit la nature humaine, est homme ; mais si on la considère en elle-même, c'est-à-dire abstractivement, la nature humaine est envisagée comme prise ; aussi ne disons-nous pas que le Fils de Dieu est la nature humaine. — Une troisième différence résulte encore de là. C'est que la relation, celle d'égalité principalement, ne se rapporte pas plus étroitement à un extrême qu'à l'autre, au lieu que l'action et la susception passive de cette action se rapportent

(1) C'est là une expression familière aux Pères de l'Eglise, surtout de l'Eglise grecque, dans les temps où s'agitoient ces ardentes controverses sur le dogme de l'Incarnation. Elle repose sur l'autorité même de l'Apôtre disant dans son épître aux *Philippiens*, II : « Il a pris ou *assumé* (accipiens) la forme d'un esclave. » Saint Cyrille d'Alexandrie appelle ce mystère πρόσληψιν σαρκός, *assumptionem carnis*. Saint Irénée avoit dit avant lui ἔνσαρκον ανάληψιν, *carneam assumptionem;* et saint Grégoire de Nysse s'est également servi de ce mot ανάληψιν. On retrouve l'équivalent dans les Pères latins. *Susceptionem carnis*, dit saint Ambroise ; et saint Augustin, *assumptionem formæ servi*.

---

tionis genus, assumptio ad actionis et passionis genus spectat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, *unio* importat relationem quamdam divinæ naturæ et humanæ, secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio, quæ incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur. Mutatio autem consistit in actione et passione. Sic ergo dicendum est, quòd prima et principalis differentia inter assumptionem et unionem, est quòd unio importat ipsam relationem ; *assumptio* autem actionem, secundum quam dicitur aliquis *assumens*, vel passionem, secundum quam dicitur aliquid *assumptum*. Ex hac autem differentia accipitur secundò alia differentia ; nam assumptio dicitur sicut in *fieri*, unio autem sicut in *facto esse* : et ideo *uniens* dicitur esse unitum, *assumens* autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam, per hoc quod dicitur *homo* ; unde verò dicimus quòd Filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est *homo*. Sed humana natura in se considerata, id est, in abstracto, significatur ut assumpta ; non autem dicimus quòd Filius Dei sit humana natura. Ex eadem etiam sequitur tertia differentia, quòd relatio, præcipuè æquiparantiæ, non magis se habet ad unum extremum quam ad aliud ; actio autem et passio

diversement à l'agent et au sujet de l'action, et leurs termes sont divers. De là vient que l'assomption détermine le terme d'où procède l'action, et celui sur lequel elle tombe; car le mot assomption signifie qu'un être tire à lui quelque chose. Quant à l'union, elle ne détermine ni l'un ni l'autre de ces termes : c'est pourquoi il est indifférent de dire que la nature humaine est unie à la nature divine, ou réciproquement; au lieu qu'on ne dit pas que la nature humaine a pris la nature divine, mais au contraire, parce que la nature humaine a été adjointe à la personnalité divine, de telle sorte que la personne divine subsiste dans la nature humaine.

Je réponds aux arguments : 1° L'union et l'assomption n'ont pas le même rapport avec leur terme, mais des rapports divers, ainsi qu'on l'a vu dans le corps de l'article.

2° L'agent de l'union n'est pas tout-à-fait la même chose que celui de l'assomption; car toute personne qui fait l'assomption fait l'union, et non réciproquement. Ainsi la personne du Père a uni la nature humaine au Fils, sans se l'unir à elle-même; c'est pourquoi on dit qu'elle l'a unie, et non qu'elle l'a prise, comme si elle l'eût tirée à elle. Pour la personne du Fils, qui s'est uni la nature humaine, elle fait à la fois l'union et l'assomption. Etre uni n'est pas non plus la même chose qu'être pris; car la nature divine est unie, elle n'a pas été prise (1).

3° L'assomption détermine avec quoi s'est faite la conjonction relativement au terme qui prend, puisqu'on emploie le mot assomption pour signifier qu'un être tire à lui quelque chose; au lieu que l'incarnation, ou l'action de se faire homme le détermine relativement au terme qui est pris, savoir la chair ou la nature humaine. Par conséquent, l'assomption diffère rationnellement de l'union et de l'incarnation, ou action de se faire homme.

(1) En abordant cet article, où la précision théologique, il faut bien l'avouer, semble toucher à ses dernières limites, on a pu crier encore une fois à la subtilité; mais si l'on est

---

diversimodè se habent ad agens et patiens, et ad diversos terminos. Et ideo *assumptio* determinat terminum *à quo* et *ad quem*; dicitur enim *assumptio* quasi ab alio ad se sumptio; *unio* autem nihil horum determinat : unde indifferenter dicitur quòd humana natura est unita divinæ, et è converso. Non autem dicitur natura divina assumpta ab humana, sed è converso; quia humana natura adjuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.

Ad primum ergo dicendum, quòd *unio* et *assumptio* non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimodè, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd *uniens* et *assumens* non omnino sunt idem; nam omnis persona assumens est uniens, non autem è converso. Nam persona Patris univit naturam humanam Filio, non autem sibi; et ideo dicitur *uniens*, non *assumens*, quasi ad se sumens; persona autem filii, quæ sibi humanam naturam univit, est *uniens* et *assumens*. Et similiter non est idem *unitum* et *assumptum* : nam divina natura dicitur *unita*, et non *assumpta*.

Ad tertium dicendum, quòd *assumptio* determinat cui facta est copulatio ex parte assumentis, in quantum *assumptio* dicitur quasi *ad se sumptio*; sed *Incarnatio* et *humanatio*, ex parte assumpti, quod est caro vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione, et ab unione, et ab Incarnatione seu humanatione.

ARTICLE IX.

L'union des deux natures dans le Christ est-elle la plus parfaite des unions?

Il paroît que l'union des deux natures dans le Christ n'est pas la plus parfaite des unions : 1° Ce qui est uni est inférieur, sous le rapport de l'unité à ce qui est un ; car on dit qu'une chose est unie par participation (1), au lieu que ce qui est un l'est essentiellement. Or il y a parmi les êtres créés quelque chose que l'on considère comme étant absolument un : la preuve principale s'en trouve dans l'unité même, qui est le principe du nombre. Cette union dont nous parlons n'implique donc pas la plus parfaite des unités.

2° L'union est d'autant moindre que la distance est plus grande entre les choses unies. Or les choses qui se trouvent unies par l'union dont il s'agit, savoir la nature divine et la nature humaine, sont à la plus grande distance possible ; car cette distance est infinie. Donc cette union est la moindre de toutes.

3° L'union produit l'unité. Or en nous l'union de l'ame et du corps produit l'unité de personne et de nature, au lieu que l'union de la nature divine et de la nature humaine n'aboutit qu'à l'unité de personne. L'union de l'ame avec le corps est donc supérieure à l'union de la nature divine avec la nature humaine. Par conséquent, l'union dont nous parlons n'implique pas la plus parfaite des unités.

Mais, au contraire, saint Augustin dit, *De Trinit.*, I, 10 : « L'homme

parvenu jusqu'ici en accordant à l'auteur le degré d'attention que réclament de semblables matières, on sera forcé d'avouer aussi qu'une telle subtilité conduit à un doctrine positive, à une possession plus parfaite de la vérité.

(1) L'union est un reflet, un rayonnement, une participation de l'unité, ou, comme va le dire saint Thomas lui-même dans la majeure du troisième argument, une disposition et comme une préparation à l'unité ; elle y tend comme à son dernier terme.

ARTICULUS IX.

Utrùm unio duarum naturarum in Christo sit maxima unionum.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd unio duarum naturarum in Christo non sit maxima unionum. *Unitum* enim deficit in ratione unitatis ab eo quod est *unum* ; eo quòd *unitum* dicitur per participationem, *unum* autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur simpliciter esse unum : sicut præcipuè patet de unitate ipsa, quæ est principium numeri. Ergo hujusmodi unio, de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

2. Præterea, quanto ea quæ uniuntur magis distant, tanto minor est unio. Sed ea quæ secundum hanc unionem uniuntur, maximè distant, scilicet natura divina et humana ; distant enim in infinitum. Ergo hujusmodi est minima unio.

3. Præterea, per unionem fit aliquid unum. Sed ex unione animæ et corporis in nobis fit aliquid *unum* in persona et natura ; ex unione autem divinæ et humanæ naturæ fit aliquid *unum* solum in persona. Ergo major est unio animæ ad corpus, quam divinæ naturæ ad humanam. Et sic unio de qua loquimur, non importat maximam unitatem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit I. *De Trinit.*, cap. 10, quòd « homo potius est in

(1) Idem III, dist. 5, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 ; et IV. *Contra Gent.*, cap. 4.

est bien mieux dans le Fils de Dieu que le Fils n'est dans le Père (1). » Or le Fils est dans le Père en vertu de l'unité d'essence, au lieu que l'homme est dans le Fils par l'union de l'incarnation. L'union de l'incarnation est donc supérieure à l'unité de l'essence divine, qui est cependant la plus parfaite des unions. Par conséquent, l'union de l'incarnation implique l'unité la plus parfaite.

(Conclusion. — Quoique l'union de la nature divine et de la nature humaine ne soit pas la plus parfaite du côté des natures unies, elle l'est néanmoins du côté de la personne divine, dans laquelle elles sont unies.)

L'union implique la conjonction de plusieurs choses dans une seule. On peut donc considérer sous deux aspects l'union de l'incarnation : 1° Du côté des choses qui s'unissent; 2° du côté du sujet dans lequel se fait la conjonction. Du côté du sujet, l'union a la prééminence sur les autres unions; car l'unité de la personne divine, dans laquelle s'unissent les deux natures, est la plus parfaite qui existe. Toutefois, il n'y a pas la même prééminence du côté des choses unies.

Je réponds aux arguments : 1° L'unité de la personne divine est supérieure à l'unité numérique, qui est le principe du nombre; car l'unité de la personne divine est une unité increée, qui subsiste par elle-même, et n'est pas reçue par participation dans un sujet. Elle est de plus complète en elle-même, puisqu'elle renferme en elle tout ce qui entre dans la raison constitutive de l'unité. Par conséquent, il ne lui convient pas d'être partie, comme l'unité numérique le devient, puisqu'elle est une partie de nombre, et que les choses comprises dans le nombre participent en quelque sorte de sa nature. Sous ce rapport donc, c'est-à-dire à raison de l'unité de la personne divine, l'union de l'incarnation a la prééminence

(1) Comme nous l'avons vu plus d'une fois dans la *Somme*, la proposition contraire aux objections tombe ici dans un extrême opposé. Prise dans un sens absolu, cette affirmation de saint Augustin est inadmissible; mais nous verrons ce qu'y répondra notre saint docteur.

Filio Dei, quàm Filius in Patre. » Filius autem est in Patre per unitatem essentiæ, homo verò est in Filio per unionem Incarnationis. Ergo major est unio Incarnationis, quàm unitas divinæ essentiæ, quæ tamen est maxima unionum. Et sic per consequens unio incarnationis importat maximam unitatem.

(Conclusio. — Tametsi ex parte naturarum quæ uniuntur, unio divinæ et humanæ naturæ maxima non est; attamen ea maxima est ex parte divinæ personæ, in qua uniuntur.)

Respondeo dicendum, quòd *unio* importat conjunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi : uno modo, ex parte eorum quæ conjunguntur; alio modo, ex parte ejus in quo conjunguntur. Et ex hac parte, hujusmodi unio habet præeminentiam inter alias uniones; nam unitas personæ divinæ, in qua uniuntur duæ naturæ, est maxima. Non autem habet præeminentiam ex parte eorum quæ conjunguntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd unitas divinæ personæ est major quam unitas numeralis, quæ scilicet est principium numeri. Nam unitas divinæ personæ est unitas increata, per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem. Est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem unitatis : et ideo non competit ei ratio partis, sicut unitati numerali, quæ est pars numeri, et quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc, unio incarnationis præeminet unitati

sur l'unité numérique; mais il n'en est pas de même à raison de la nature humaine, qui n'est pas l'unité même de la personne divine, mais qui lui est seulement unie.

2° Cet argument porte sur les choses unies, mais non sur la personne dans laquelle l'union s'est faite.

3° L'unité de la personne divine est plus parfaite que ne l'est en nous l'unité de personne et de nature. Par conséquent, l'union de l'incarnation est plus parfaite que ne l'est en nous l'union de l'ame et du corps.

Mais, d'un autre côté, la proposition contraire aux arguments suppose une chose fausse, savoir que l'union de l'incarnation est supérieure à l'unité des personnes divines dans leur essence. Il faut donc répondre à l'autorité de saint Augustin, que nous avons cité en ce sens, que la nature humaine n'est pas dans le Fils plus que le Fils n'est dans le Père, mais beaucoup moins (1). Seulement l'homme lui-même est plus dans le Fils que le Fils n'est dans le Père, sous un certain rapport, c'est-à-dire en tant que ce que j'appelle l'homme, en désignant par là le Christ, et ce que j'appelle le Fils de Dieu, n'ont qu'un même suppôt; au lieu que le Père et le Fils n'ont pas le même suppôt (2).

(1) Saint Bernard dit formellement la même chose, *De Consid.*, V, 8 : « Entre toutes les choses où l'on peut à bon droit affirmer l'unité, la première incomparablement c'est la Trinité divine, puisqu'en elle trois personnes ne sont qu'une même essence. Au second rang apparoît, et d'une manière non moins éminente, celle qui, dans le Christ, réunit trois substances en une seule personne. » Ces trois substances sont, comme l'a dit plus haut notre maître à la suite de saint Augustin, le Verbe, l'ame et la chair, lesquelles se réduisent à deux, comme nous l'avons également vu.

(2) Quoique leur nature soit la même, ce qui s'explique par la différence qu'il faut établir entre le suppôt et la nature, comme l'auteur vient de le dire et comme il l'avoit développé plus amplement dans le traité de la Trinité.

---

numerali, ratione scilicet unitatis divinæ personæ, non autem ratione naturæ humanæ, quæ non est ipsa unitas divinæ personæ, sed ei unita.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte conjunctorum, non autem ex parte personæ, in qua est facta unio.

Ad tertium dicendum, quòd unitas divinæ personæ est major unitas quam sit unitas et personæ et naturæ in nobis. Et ideo unio Incarnationis est major quam unio animæ et corporis in nobis.

Quia verò illud quod in contrarium objicitur, falsum supponit, scilicet quòd major sit unio Incarnationis quam unitas personarum divinarum in essentia, dicendum est ad auctoritatem Augustini quòd humana natura non est magis in Filio Dei, quam Filius Dei in Patre, sed multo minus. Sed ipse homo quantum ad aliquid, est in Filio magis, quàm Filius in Patre; in quantum scilicet idem supponitur in hoc quod dico, *homo*, prout sumitur pro Christo, et in hoc quod dico, *Filius Dei*; non autem est idem suppositum Patris et Filii.

ARTICLE X.

L'union des deux natures a-t-elle été faite dans le Christ par la grace.

Il paroît que l'union de l'incarnation n'a pas été faite dans le Christ par la grace : 1° Nous avons vu, I, II, quest. CX, art. 2 et 3, que la grace est un accident. Or on vient de démontrer, art. 6, que l'union de la nature humaine avec la nature divine ne s'est pas faite par accident. Il paroît donc que l'union de l'incarnation n'a pas été faite par la grace.

2° L'ame est le sujet de la grace. Or selon l'Apôtre, *Colos.*, II, 9, « Toute la plénitude de la divinité a habité corporellement dans le Christ. » Il paroît donc que cette union n'a pas été faite par la grace.

3° Tous les saints sont unis à Dieu par la grace. Si donc l'union de l'incarnation a été faite par la grace, il semble qu'on ne donne pas au Christ le nom de Dieu dans un autre sens qu'à tous les saints.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De prædest. sanct.*, cap. XV : « Dès qu'il commence à croire, tout homme devient chrétien, par cette même grace qui a fait de cet homme le Christ, dès le commencement de son existence. » Or cet homme est devenu le Christ par son union avec la nature divine. Donc cette union a été faite par la grace.

(CONCLUSION. — L'union de la nature divine et de la nature humaine ne s'est pas faite dans le Christ à raison d'une grace habituelle, mais par un don gratuit de Dieu et par sa volonté, et non en vertu d'aucun mérite antérieur.)

Nous avons déjà dit, I, II, quest. CX, art. 1, que le mot grace se prend

ARTICULUS X.

Utrùm unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd unio incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in II. parte habitum est (2). Sed humanæ naturæ ad divinam non est facta per accidens, ut suprà ostensum est (art. 6). Ergo videtur quòd unio Incarnationis non sit facta per gratiam.

2. Præterea, gratiæ subjectum est anima. Sed, sicut dicitur *Coloss.*, II, « in Christo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. » Ergo videtur quòd illa unio non sit facta per gratiam.

3. Præterea, quilibet sanctus Deo unitur per gratiam (3). Si igitur unio Incarnationis fuit per gratiam, videtur quòd non aliter dicatur Christus esse Deus, quàm alii sancti homines.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De prædestinat. Sanctorum* (cap. 15) : « Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. » Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.

(CONCLUSIO. — Facta est divinæ et humanæ naturæ unio in Christo, non quidem secundùm aliquam gratiam habitualem, sed gratuito Dei dono et voluntate, et non ex aliquibus præcedentibus meritis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in II. part. dictum est (4), gratia dupliciter dicitur : uno

(1) De his etiam infrà, qu. 6, art. 6 ; et de verit., qu. 20, art. 2 ; et III, *Sent.*, dist. 13, qu. 3, art. 1.

(2) Sive 1, 2, qu. 110, art. 2 : *Utrùm sit qualitas animæ* ; ut et art. 3 : *Utrùm sit virtus.*

(3) Quasi *unus cum eo spiritus*, I. *ad Cor.*, vers. 17.

(4) Sive 1, 2, ut jam suprà, qu. 110, art. 1 ; ubi tertiam quoque acceptionem addit, sed ad

en deux sens : Pour la volonté même de Dieu qui donne gratuitement; pour le don gratuit de Dieu. Or, pour s'élever vers Dieu, la nature humaine a besoin de la volonté gratuite de Dieu, puisque cela excède sa faculté naturelle. La nature humaine s'élève vers Dieu de deux manières : ou bien par l'opération, par laquelle les saints connoissent et aiment Dieu; ou bien par l'être personnel; et ce mode est particulier au Christ, en qui la nature humaine a été unie à la personne du Fils de Dieu. Pour que l'opération soit parfaite, il faut évidemment que l'habitude perfectionne la puissance; mais une nature n'arrive pas à avoir l'être dans son suppôt au moyen d'une habitude quelconque. Il faut donc dire que si l'on entend par grace la volonté même de Dieu qui fait gratuitement quelque chose, ou bien qui a pour agréable quelqu'un qui lui plaît, l'union de l'incarnation a été faite par la grace, de même que l'union des saints avec Dieu se fait par la connoissance et l'amour. Mais si par grace on entend le don gratuit de Dieu, on peut appeler grace le fait de l'union de la nature humaine avec la personne divine, en tant qu'elle s'est réalisée sans avoir été précédée d'aucun mérite; mais on ne doit pas voir en cela une grace habituelle, au moyen de laquelle cette union auroit été faite (1).

Je réponds aux arguments : 1° La grace, forme accidentelle ou surajoutée à l'ame, est une sorte de ressemblance avec la divinité, ressemblance à laquelle l'homme participe. Mais on ne dit pas que la nature humaine a participé par l'incarnation à une ressemblance quelconque de

(1) Entre le Verbe divin et la nature humaine dans le Christ, pas d'intermédiaire, si ce n'est la volonté même de Dieu qui les unit. Il n'en existe pas d'autre non plus, malgré les rêves de certains philosophes, entre l'ame et le corps formant la même individualité humaine, comme nous l'avons vu dans la première partie. D'une part, c'est l'unité de personne, et, de l'autre, c'est l'unité de nature. Or la grace, avons-nous également vu, est quelque chose de réel et de créé dans l'ame. Impossible donc de l'admettre comme une sorte d'intermédiaire ou d'instrument dans le mystère de l'Incarnation. Mais on peut dire que l'Incarnation elle-

---

modo, ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis; alio modo, ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuitâ Dei voluntate ad hoc quòd elevetur in Deum, cùm hoc sit supra facultatem suæ naturæ. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter : uno modo, per operationem qua scilicet sancti cognoscunt et amant Deum; alio modo, per *esse* personale. Qui quidem modus est singularis Christo, in quo humana natura assumpta est ad hoc quòd sit in persona Filii Dei. Manifestum est autem quòd ad perfectionem operationis requiritur quòd potentia sit perfecta per habitum; sed quòd natura habeat *esse* in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu. Sic ergo dicendum est, quòd si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, unio Incarnationis facta est per gratiam, sicut et unio Sanctorum ad Deum per cognitionem et amorem. Si verò gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est « humanam naturam esse unitam personæ divinæ, » potest dici quædam gratia, in quantum nullis præcedentibus meritis hoc est factum, non autem ita quòd sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis unio fiat.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia quæ est accidens, est quædam similitudo divinitatis participata in homine. Per incarnationem autem humana natura non dicitur participasse simili-

præsens non pertinentem, secundùm quam gratia pro recompensatione beneficii vel pro gratitudine accipitur.

la nature divine, mais bien qu'elle a été unie à la nature divine elle-même dans la personne du Fils. Or la chose elle-même est supérieure à sa ressemblance donnée en participation.

2° La grace habituelle n'est que dans l'ame, au lieu que la grace, ou le don gratuit de Dieu, qui consiste dans l'union avec une personne divine, concerne toute la nature humaine, qui est composée d'une ame et d'un corps. C'est de cette manière que « la plénitude de la divinité a habité corporellement dans le Christ, » parce que la nature divine ne s'est pas unie à l'ame seule, mais aussi au corps. — On peut encore entendre que la divinité a habité corporellement dans le Christ, en ce sens qu'elle n'y a pas habité par son ombre, comme dans les sacrements de la loi ancienne, dont l'Apôtre dit plus loin, *Coloss.*, II, 17, en mettant en opposition le corps et l'ombre : « Ils sont une ombre des choses futures, mais le Christ en est le corps. » — D'autres pensent que ces mots, « la divinité a habité corporellement dans le Christ, » signifient qu'elle y a habité de trois manières, qui répondent aux trois dimensions du corps : 1° Par son essence, sa présence et sa puissance, comme dans toutes les créatures; 2° par la grace sanctifiante, comme dans les saints; 3° par l'union personnelle, qui est propre au Christ.

3° On voit d'après cela ce qu'il faut répondre au troisième argument; c'est que l'union de l'incarnation ne s'est pas faite uniquement par la grace habituelle, comme cela a lieu chez les autres saints, qu'elle unit à Dieu; mais cette union s'est faite quant à la subsistance ou personne (1).

même est un don gratuit, ou une grace à part, une grace éminente, la plus grande incomparablement que Dieu pût accorder à l'humanité. Telle est dans cette thèse la pensée de saint Thomas.

(1) Sans doute, la grace habituelle est un lien qui rattache l'homme à Dieu, mais un lien accidentel, comme parle notre maître, c'est-à-dire qui ne touche pas à l'essence même des deux êtres qu'il unit, un lien qui peut se dissoudre et qui se dissout trop souvent par l'action délétère du vice. C'est une alliance à laquelle l'homme est toujours libre de renoncer, et qui produit l'union, sans pouvoir jamais parvenir à l'unité parfaite ou réelle. Il n'en est pas ainsi de l'Incarnation; de deux natures distinctes, elle forme un être parfaitement un, puisqu'elles

tudinem aliquam divinæ naturæ, sed dicitur esse conjuncta ipsi divinæ naturæ in persona Filii. Majus autem est ipsa res, quàm similitudo ejus participata.

Ad secundum dicendum, quòd gratia habitualis est solùm in anima; sed gratia, id est gratuitum Dei donum, quod est uniri divinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex anima et corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo divinitatis in Christo corporaliter habitasse, quia est unita divina natura non solùm animæ, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici quòd dicitur habitasse in Christo corporaliter, id est non umbraliter, sicut habitavit in sacramentis veteris legis, de quibus ibidem subditur, quòd sunt « umbra futurorum, corpus autem est Christus; » prout scilicet corpus contra *umbram* dividitur. Dicunt etiam quidam quòd divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, scilicet tribus modis, sicut *corpus* habet tres dimensiones : uno modo, per essentiam, præsentiam et potentiam, sicut in cæteris creaturis; alio modo, per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis; tertio modo, per unionem personalem, quod est proprium ipsi Christo.

Unde patet responsio ad tertium, quia scilicet unio Incarnationis non est facta solùm per gratiam habitualem, sicut alii sancti uniuntur Deo, sed secundùm subsistentiam sive personam.

ARTICLE XI.

L'union du Verbe incarné a-t-elle été précédée de quelques mérites?

Il paroît que l'union de l'incarnation a été la conséquence de quelques mérites : 1° Sur cette parole du Psalmiste, *Psalm.* XXXII, 22 : « Que votre miséricorde descende sur nous, selon que nous avons espéré en vous, » la Glose (ordin.) fait cette remarque : « Cette prière nous révèle que le Prophète désiroit l'incarnation, et méritoit qu'elle s'accomplit. » L'incarnation peut donc être méritée.

2° Quiconque mérite une chose mérite aussi le moyen sans lequel on ne sauroit l'obtenir. Or les patriarches méritoient la vie éternelle, et ils ne pouvoient y arriver que par l'incarnation; car saint Grégoire dit, *Moral.*, XIII, 15 : « Quel qu'ait été le degré de justice des hommes qui ont paru en ce monde avant la venue de Jésus-Christ, il leur étoit absolument impossible, lorsqu'ils se dépouilloient de leurs corps, d'être reçus dans la patrie céleste, parce que celui qui devoit introduire les ames des justes dans l'éternel séjour n'étoit pas encore arrivé. » Il paroît donc que les patriarches ont mérité l'incarnation.

3° On chante en l'honneur de la sainte Vierge, *Off. B. M. V. ad matut.*, qu'elle a mérité de porter le Maître du monde. Or cela s'est accompli par l'incarnation. L'incarnation peut donc être méritée.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De prædest. sanct.*, cap. XV : « Que celui qui découvrira dans notre chef des mérites antérieurs à cette génération singulière, cherche en nous, qui sommes ses membres, quels

subsistent et subsisteront à jamais dans le même suppôt, informées par la même personnalité divine. Entre ces deux sortes d'union la distance est comme infinie.

ARTICULUS XI.

Utrum unionem Verbi incarnati aliqua merita præcesserint.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd unionem Incarnationis fuerint aliqua merita assecuta. Quia super illud *Psal.* XXXII : « Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum, etc., » dicit Glossa : « Hic insinuatur desiderium Prophetæ de Incarnatione, et meritum impletionis. » Ergo incarnatio cadit sub merito.

2. Præterea, quicumque meretur aliquid, meretur illud sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui patres merebantur vitam æternam, ad quam pervenire non poterant, nisi per Incarnationem; dicit enim Gregorius in lib. XIII. *Moral.* (cap. 20) : « Hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerant, quantamlibet justitiæ virtutem haberent, ex corporibus educti, in sinum cœlestis patriæ statim recipi nullo modo poterant, quia nondum ille venerat, qui justorum animas in perpetua sede collocaret. » Ergo videtur quòd meruerint Incarnationem.

3. Præterea, de beata Virgine cantatur, quòd « Dominum omnium meruit portare; » quod quidem factum est per Incarnationem. Ergo incarnatio cadit sub merito.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De prædestinatione Sanctorum* (cap. 15) : « Quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis membris ejus præcedentia merita multi-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 98, art. 4, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 4, qu. 3, art. 1; et *ad Rom.*, I, lect. 3, col. 2; et *ad Hebr.*, I, lect. 4, col. 3.

mérites ont précédé la régénération d'un si grand nombre. » Or aucun mérite n'a précédé notre régénération, selon cette parole de saint Paul, *Tit.*, III, 5 : « Dieu nous a sauvés par le baptême de la régénération, non pas à cause des œuvres de justice que nous avons faites, mais en vertu de sa miséricorde. » Cette génération du Christ n'a donc été précédée d'aucun mérite.

(Conclusion. — Aucun mérite, ni du Christ, ni des autres hommes, n'a précédé l'union divine du Verbe, puisqu'elle est supérieure à toute union des bienheureux avec Dieu, et qu'elle est le principe de tout mérite. Cependant, par leurs désirs et leurs prières, les saints patriarches ont mérité l'incarnation d'un mérite de congruité.)

Pour ce qui est du Christ, ce que nous avons dit (art. précéd.), prouve avec évidence qu'aucun mérite de sa part n'a pu précéder l'union. Nous ne croyons pas, en effet, qu'il ait été d'abord un pur homme, et qu'il ait ensuite obtenu, par le mérite d'une bonne vie, de devenir le Fils de Dieu, comme Photin l'a affirmé ; mais nous disons que, dès le premier instant de sa conception, cet homme étoit vraiment Fils de Dieu, puisqu'il n'a pas eu d'autre hypostase que celle du Fils de Dieu, selon ce témoignage de l'Evangile, *Luc.*, I, 35 : « Le fruit saint qui naîtra de vous sera appelé Fils de Dieu. » Par conséquent, toutes les opérations de cet homme ont suivi l'union. Donc aucune de ses opérations n'a pu la mériter. — Les œuvres d'un autre homme n'ont pas pu davantage mériter cette union d'un mérite de condignité : 1° Parce que les œuvres méritoires de l'homme ont pour fin propre la béatitude, qui est la récompense de la vertu, et qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu. Or l'union de l'incarnation s'étant faite dans l'être personnel, elle surpasse l'union de l'ame bienheureuse avec Dieu, puisque celle-ci consiste dans l'acte de l'éternelle félicité. La première ne peut donc pas être un objet de mérite. 2° Parce que

---

plicatæ regenerationis inquirat. » Sed nulla merita præcesserunt regenerationem nostram, secundùm illud *ad Tit.*, III : « Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundùm suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis. » Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præcesserunt.

(Conclusio. — Nulla neque Christi, neque aliorum merita, divinam Verbi unionem præcesserunt, cùm ea sit supra omnem beatorum unionem et principium omnis meriti ; meruerunt tamen sancti patres ex congruo Incarnationem, desiderando et petendo.)

Respondeo dicendum, quòd quantum ad ipsum Christum, manifestum est ex præmissis, quòd nulla ejus merita potuerunt præcedere unionem. Non enim ponimus quòd ante fuerit purus homo, et postea per meritum bonæ vitæ, obtinuerit esse Filius Dei, sicut posuit Photinus ; sed ponimus quòd à principio suæ conceptionis ille homo verè fuerit Filius Dei, utpote non habens aliam hypostasim, quàm Filii Dei, secundùm illud *Luc.*, I : « Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei. » Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Ergo nulla ejus operatio potuit esse meritum unionis. Sed neque etiam opera alterius cujuscumque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis ex condigno. Primò quidem, quia opera meritoria hominis propriè ordinantur ad beatitudinem, quæ est virtutis præmium, et consistit in plena Dei fruitione. Unio autem incarnationis, cùm sit in esse personali, transcendit unionem beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruentis. Et ideo non potest cadere sub merito. Secundò, quia gratia non potest

la grace ne peut pas être l'objet du mérite, puisqu'elle est le principe qui fait mériter. L'incarnation est donc bien moins encore un objet de mérite, puisqu'elle est le principe de la grace, d'après cette parole de saint Jean, I, 17 : « La grace et la vérité nous sont venues par Jésus-Christ. » 3° Parce que le but de l'incarnation du Christ étoit de restaurer toute la nature humaine. Par conséquent, aucun homme particulier n'a pu la mériter, puisque le bien d'un seul homme ordinaire ne sauroit être la cause du bien de la nature entière (1). — Cependant, par leurs désirs et leurs prières, les saints patriarches ont mérité l'incarnation d'un mérite de congruité; car il convenoit que Dieu exauçât des hommes qui faisoient sa volonté.

Je réponds aux arguments : 1° La solution du premier ressort de cette explication.

2° Il est faux que toutes les choses sans lesquelles on ne peut obtenir la récompense soient un objet de mérite; car il y en a qui ne sont pas seulement requises pour la récompense, mais qui sont de plus préalablement exigées pour le mérite : par exemple, la bonté de Dieu, sa grace, et même la nature de l'homme. De même le mystère de l'incarnation est le principe qui fait mériter, puisqu'il est dit, *Joan.*, I, 16, que « nous nous avons tous reçu de la plénitude du Christ (2). »

(1) Et si le Christ a pu être, dans le sens qui sera expliqué plus tard, la cause méritoire de tout le bien qui est fait à la nature humaine, c'est parce qu'il est Dieu et homme tout ensemble. Comme homme, il a pu souffrir et mourir, ce qui étoit nécessaire, sinon d'une manière absolue, comme il a été dit, du moins selon l'économie réelle et actuelle du plan divin. Comme Dieu il a pu communiquer à ses souffrances et à sa mort le prix infini qu'elles devoient avoir pour expier les péchés et réparer les désordres du genre humain. C'est dire que nul homme ne pouvoit mériter le bienfait de l'Incarnation, d'un mérite de condignité, et que Jésus-Christ ne le pouvoit en aucune façon, puisqu'il auroit existé avant lui-même.

(2) Si le Christ n'a pu mériter, comme on vient de le voir, son Incarnation même, il a pu mériter et il a mérité en effet certaines circonstances de son Incarnation, celles qui ne se rattachent pas essentiellement au fond même du mystère; ainsi, les honneurs qu'il reçut à son berceau, de la part des anges et des hommes, les prodiges par lesquels Dieu se plut à manifester sa puissance, et en particulier la gloire de sa résurrection. C'est l'enseignement commun des théologiens. Ils enseignent aussi que les anciens patriarches ont mérité ce bienfait d'un mérite de *congruité*, comme l'enseigne ici notre maître.

---

cadere sub merito; principium enim meriti non cadit sub merito, et ideo nec ipsa gratia, quia est merendi principium. Unde multò minùs incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ, secundùm illud *Joan.*, I : « Gratia et veritas per Jesum Christum facta est. » Tertiò, quia Incarnatio Christi est reformativa totius humanæ naturæ. Et ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis, quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturæ. Ex congruo tamen meruerunt sancti patres incarnationem, desiderando et petendo; congruum enim erat ut Deus exaudiret eos qui ei obediebant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd hoc est falsum quòd sub merito cadit omne illud sine quo præmium esse non potest; quædam enim sunt quæ non solùm requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum, sicut divina bonitas, et ejus gratia, et ipsa hominis natura. Et similiter Incarnationis mysterium est principium merendi, quia de plenitudine Christi omnes accepimus, ut dicitur *Joan.*, I.

3° Nous disons que la sainte Vierge a mérité de porter le Maître du monde, non pas parce qu'elle a mérité qu'il s'incarnât, mais parce que, en vertu de la grace qui lui a été donnée, elle a mérité le degré de pureté et de sainteté requis pour pouvoir devenir convenablement la Mère de Dieu.

ARTICLE XII.

La grace de l'union a-t-elle été naturelle au Christ comme homme?

Il paroît que la grace de l'union n'a pas été naturelle au Christ comme homme. 1° On a vu, art. 1 et 2, que l'union de l'incarnation ne s'est pas faite en une nature, mais en une personne. Or toute chose tire sa dénomination de son terme (1). On doit donc appeler cette grace personnelle plutôt que naturelle.

2° La grace se distingue de la nature par opposition, de même qu'on distingue par opposition les dons gratuits, qui viennent de Dieu, et les choses naturelles, qui découlent d'un principe intrinsèque. Or on ne dénomme pas l'une par l'autre deux choses qui se distinguent par opposition. Donc la grace du Christ ne lui est pas naturelle.

3 On appelle naturel ce qui est conforme à la nature. Or la grace de l'union n'est pas naturelle au Christ à raison de la nature divine, parce qu'alors elle conviendroit également aux autres personnes, ni à raison de la nature humaine, parce que, s'il en étoit ainsi, elle conviendroit à tous les hommes, puisqu'ils ont la même nature que lui. Il paroît donc que la grace de l'union n'est d'aucune manière naturelle au Christ.

Mais saint Augustin dit au contraire, *Enchiridion*, cap. XL : « Par là

(1) C'est-à-dire de ce qui la termine ou détermine dans son être; et le terme de l'Incar-

---

Ad tertium dicendum, quòd beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium, non quia meruit ipsum incarnari, sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis et sanctitatis gradum, ut congruè posset esse mater Dei.

ARTICULUS XII.

Utrùm gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia unionis non fuerit homini Christo naturalis. Unio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona, ut dictum est (art. 1). Sed unumquodque denominatur à termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis quàm naturalis.

2. Præterea, gratia dividitur contra naturam, sicut gratuita, quæ sunt à Deo, distinguuntur contra naturalia, quæ sunt à principio intrinseco (2). Sed eorum quæ ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio. Ergo gratia Christi non est ei naturalis.

3. Præterea, naturale dicitur quod est secundùm naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundùm naturam divinam, quia sic conveniret etiam aliis personis; nec etiam naturalis est ei secundùm naturam humanam, quia sic conveniret omnibus hominibus, qui sunt ejusdem naturæ cum ipso. Igitur videtur quòd nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in

(1) De his etiam infrà, qu. 7, art. 13, ad 2; et qu. 14, art. 3, ad 4; et III, *Sent.*, dist. 4, qu. 2, art. 1.

(2) Non quia etiam à Deo sint, à quo est omne quod est, sed quia ex natura debito ab eo sunt, cùm sine illis natura esse non possit; sed ex mero beneplacito gratuita procedunt.

même qu'il a pris la nature humaine, la grace est devenue en quelque manière naturelle à cet homme, et elle le met dans l'impossibilité de commettre aucun péché. »

(CONCLUSION. — Dès-lors que la nature humaine a été unie à la personne divine dans le Christ dès le premier instant de sa conception, et que son ame a été remplie de la grace habituelle, la grace de l'union ou la grace habituelle ne lui a pas été naturelle, en ce sens qu'elle découlât des principes constitutifs de la nature humaine; mais on dit que ces deux graces lui ont été naturelles, parce qu'elles tirent leur origine de la nature divine, et qu'elles ont été en lui dès sa naissance.)

D'après le Philosophe, *Metaphys.*, V, on entend par nature la naissance ou bien l'essence de l'être. Le mot naturel est donc susceptible de deux sens : on dénomme ainsi ce qui découle uniquement des principes essentiels de l'être; par exemple, il est naturel au feu de s'élever. On attribue à l'homme comme lui étant naturel ce qu'il possède dès sa naissance, d'après cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, II, 3 : « Nous étions par nature enfants de colère; » et cette autre du Sage, *Sap.*, XII, 10 : « Leur race est méchante, et la malice leur est naturelle. » On ne peut donc pas dire que la grace de l'union ou la grace habituelle que le Christ possède, lui est naturelle, comme si elle eût été produite en elle par les principes constitutifs de la nature humaine; et néanmoins on peut l'appeler naturelle, en tant qu'elle a pour cause la nature divine du Christ, de qui sa nature humaine l'a reçue. On dit encore que l'une et l'autre grace sont naturelles au Christ, parce qu'il les a possédées dès sa naissance, puisque la nature humaine a été unie à la nature divine, et que son ame a été remplie du don de la grace au premier instant de sa conception.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'union ne se soit pas faite en

nation, sous ce rapport, c'est la personne du Verbe, comme il est dit dans la majeure de cet argument. Il importe de le bien saisir, pour bien comprendre aussi la réponse.

Enchirid. (cap. 40) : « Humanæ naturæ susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum. »

(CONCLUSIO. — Cùm humana in Christo natura à principio conceptionis fuerit divinæ personæ unita, animaque ejus habituali gratiâ repleta, non fuit in ipso vel unionis vel habitualis gratia naturalis, quasi ex humanæ naturæ principiis exorta; sed utraque gratia sic in illo naturalis fuisse dicitur, quòd à natura divina et ab illius nativitate in eo fuerit.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm Philosophum in V. *Metaphys.* (text. 3), *natura* uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei. Unde *naturale* potest aliquid dici dupliciter : uno modo, quod est tantùm ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri; alio modo dicitur esse homini naturale, quod ab ipsa nativitate habet, secundùm illud *Ephes.*, II : « Eramus naturâ filii iræ; » et *Sap.*, XII : « Nequam est natio eorum, et naturalis malitia ipsorum. » Gratia igitur Christi, sive *unionis* sive *habitualis*, non potest dici *naturalis*, quasi causata ex principiis humanæ naturæ in Christo; quamvis possit dici naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi, causante divinâ naturâ ipsius. Dicitur autem *naturalis* utraque gratia in Christo, in quantum eam à nativitate habuit, quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinæ personæ unita, et anima ejus fuit munere gratiæ repleta.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt unio non sit facta in natura, est tamen causata ex

une nature, elle a cependant pour cause la puissance de la nature divine, qui est vraiment la nature du Christ; de plus, le Christ a joui de cette union dès le premier instant de sa naissance.

2° Ce n'est pas sous le même rapport qu'on dit que l'union est une grace et qu'elle est naturelle; mais on l'appelle une grace, parce qu'elle n'est la conséquence d'aucun mérite, et on la dit naturelle, parce que la puissance de la nature divine l'a réalisée dans l'humanité du Christ dès sa naissance (1).

3° La grace de l'union n'est pas naturelle au Christ par rapport à la nature humaine, comme si elle eût été produite par les principes constitutifs de cette nature. Par conséquent, elle ne convient pas nécessairement à tous les hommes. Cependant, elle lui est naturelle par rapport à la nature humaine, à raison d'une propriété de sa naissance, qui consiste en ce qu'il a été conçu du Saint-Esprit, en sorte que le même a été Fils naturel de Dieu et de l'homme. Mais relativement à la nature divine, l'union est naturelle au Christ, parce que la nature divine est le principe actif de cette grâce. Et il convient à la Trinité tout entière d'être le principe actif de cette grace.

(1) Le Christ étant le Verbe fait chair devoit nécessairement être plein de grace, comme le dit de lui le plus sublime des évangélistes. C'est ce qu'exprime ce nom même de *Christ*, qui lui a été donné par excellence, puisqu'il signifie l'*onction* dont la nature humaine a été comme inondée par son union personnelle avec la divinité. Cette plénitude de grace, qui comprend la source elle-même, ne sauroit être reconnue en Jésus-Christ, sans qu'on soit obligé de dire qu'elle lui est naturelle. Mais comme c'est là une alliance de mots qui sembleroit heurter des notions antérieurement établies, saint Thomas en a fait l'objet d'une démonstration spéciale.

---

virtute divinæ naturæ, quæ est verè natura Christi; et etiam convenit Christo à principio suæ nativitatis.

Ad secundum dicendum, quòd non secundùm idem dicitur *gratia* et *naturalis*; sed *gratia* quidem dicitur, in quantum non est ex merito, *naturalis* autem dicitur, in quantum est ex virtute divinæ naturæ in humanitate Christi ab ejus nativitate.

Ad tertium dicendum, quòd gratia unionis non est naturalis Christo secundùm humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ causata: et ideo non oportet quòd conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundùm humanam naturam propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis Filius Dei et hominis. Secundùm verò divinam naturam est ei naturalis, in quantum divina natura est principium activum hujus gratiæ. Et hoc convenit toti Trinitati, scilicet hujus gratiæ esse activum principium.

QUESTION III.

Du mode de l'union, considéré dans la personne qui a pris une autre nature.

Maintenant nous avons à considérer l'union, en ce qui concerne la personne qui a pris une autre nature.

On pose huit questions à ce sujet : 1° Convient-il à une personne divine de prendre une autre nature? 2° Cela convient-il à la nature divine? 3° Abstraction faite de la personnalité, la nature divine peut-elle en prendre une autre? 4° Une personne divine peut-elle prendre seule une autre nature? 5° Chaque personne pouvoit-elle prendre une autre nature? 6° Chaque personne pourroit-elle prendre numériquement la même nature? 7° Une seule personne pourroit-elle prendre deux natures numériquement distinctes? 8° Convenoit-il que la personne du Fils de Dieu, plutôt qu'une autre personne divine, prît la nature humaine?

ARTICLE I.

Convient-il à une personne divine de prendre une nature créée?

Il paroît qu'il ne convient pas à une personne divine de prendre une nature créée. 1° La personne divine exprime une chose absolument parfaite. Or le parfait, c'est ce qui ne souffre aucune addition. Puis donc que l'assomption consiste à tirer à soi quelque chose, en sorte que la chose prise s'ajoute à celle qui la prend, il semble qu'il ne convient pas à une personne divine de prendre une nature créée.

2° L'être auquel un autre est uni par assomption se communique en quelque manière à celui-ci; ainsi, la dignité se communique à celui qui

---

QUÆSTIO III.

De modo unionis ex parte personæ assumentis, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de unione ex parte personæ assumentis.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm assumere conveniat personæ divinæ. 2° Utrùm assumere conveniat naturæ divinæ. 3° Utrùm natura possit assumere abstractâ personalitate. 4° Utrùm una persona possit assumere sine alia. 5° Utrùm quælibet persona possit assumere. 6° Utrùm plures personæ possint assumere unam numero naturam. 7° Utrùm una persona possit assumere duas numero naturas. 8° Utrùm magis fuerit conveniens de persona Filii Dei, quòd assumpserit humanam naturam, quàm de alia persona divina.

ARTICULUS I.

Utrùm personæ divinæ conveniat assumere naturam creatam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maximè perfectum. Perfectum autem est, cui non potest fieri additio. Cùm igitur *assumere* sit quasi *ad se sumere*, ita quòd assumptum addatur assumenti, videtur quòd personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam.

2. Præterea, illud ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei quod in ipsum assumitur; sicut dignitas communicatur ei qui

(1) Idem III, dist. 5, qu. 2, art. 1.

est élevé à cette dignité. Or, nous avons vu p. I, q. XXIX, a. 1, que la personne est essentiellement incommunicable. Donc il ne convient pas à une personne divine de prendre ou de tirer à soi une nature créée.

3° C'est la nature qui constitue la personne. Or il répugne que la chose constituée prenne son principe constitutif; car l'effet n'a pas d'action sur sa cause. Donc il ne convient pas qu'une personne prenne une nature.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De fide ad Petr.*, c. 2 (1): « Dieu, c'est-à-dire le Fils unique, a pris dans sa personne la forme ou la nature du serviteur. » Or Dieu le Fils unique est une personne. Donc il convient à une personne de prendre une nature; et en cela consiste l'assomption.

(Conclusion. — Puisque l'assomption consiste à tirer à soi quelque chose, et que cette action dénote le principe et le terme de l'acte, qui sont tous deux dans la personne, il s'ensuit qu'il convient très-proprement à une personne divine de prendre une nature créée.)

Le mot assomption renferme deux choses, savoir le principe et le terme de l'acte; car l'assomption signifie l'action de tirer à soi quelque chose. Or la personne est à la fois le principe et le terme de cette action : Le principe, parce qu'il appartient en propre à la personne d'agir, et que c'est par une action divine que la chair a été prise de cette manière. La personne en est pareillement le terme, puisque nous avons vu plus haut q. XI, a. 1 et 2, que l'union s'est faite en une personne, et non en une nature. Evidemment donc il convient très-proprement à une personne divine de prendre une nature créée (2).

(1) Cet ouvrage a été faussement attribué à saint Augustin; il est de saint Fulgence; c'est ce dont les témoignages extrinsèques et les preuves intrinsèques ne permettent pas de douter.

(2) Non-seulement une personne divine a le pouvoir de prendre ou de terminer, comme parle l'école, une nature autre que la sienne, mais encore elle seule a ce pouvoir; il répugne de l'admettre dans une personne créée. En voici la raison : Une personnalité créée est une

---

in dignitatem assumitur. Sed de ratione personæ est quòd sit incommunicabilis, ut in I. part. dictum est (1). Ergo personæ divinæ non convenit assumere, quod est ad se sumere.

3. Præterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est quòd constitutum assumat constituens, quia effectus non agit in suam causam. Ergo personæ non convenit assumere naturam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, *De fide, ad Petrum* (cap. 2) : « Formam (id est naturam) servi in suam accepit Deus ille (scilicet unigenitus) personam. » Sed *Deus unigenitus* est persona. Ergo personæ competit accipere naturam, quod est assumere.

(Conclusio. — Cùm *assumere* sit *ad se aliquid sumere*, in quo et principium actûs et terminus (quæ personæ conveniunt) denotantur, consequens est personæ divinæ propriissimè convenire assumere.)

Respondeo dicendum, quòd in verbo assumptionis duo importantur, videlicet principium actûs et terminus; dicitur enim *assumere* quasi *ad se aliquid sumere*. Hujus autem sumptionis persona est principium et terminus : principium quidem, quia personæ propriè competit agere; hujusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est hujus sumptionis terminus, quia, sicut suprà dictum est, unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet quòd propriissimè competit personæ assumere naturam.

(1) Cùm ex professo de definitione personæ, qu. 29, art. 1.

Je réponds aux arguments : 1° La personne divine étant infinie, rien ne peut lui être ajouté. Aussi saint Cyrille dit, *Epist. I, syn. Ephes. ad Nestor.* : « Nous n'entendons pas que ce mode d'union consiste dans une apposition. » De même, l'union de l'homme avec Dieu, qui se fait par la grace de l'adoption, n'ajoute rien à Dieu, mais ce qui vient de Dieu s'applique à l'homme. D'où il suit que ce n'est pas Dieu, mais l'homme qui est perfectionné.

2° On dit que la personne est incommunicable en ce sens qu'elle ne peut pas affecter ou informer plusieurs suppôts. Rien n'empêche cependant d'attribuer plusieurs choses à une personne. Il n'est donc pas contraire à l'essence de la personne de se communiquer de telle sorte qu'elle subsiste dans plusieurs natures; car plusieurs choses peuvent se réunir accidentellement même dans une personne créée; par exemple, on trouve dans la personne d'un même homme la quantité et la qualité. Mais ce qui est propre à la personne divine, à raison de son infinité, c'est que des natures diverses se réunissent en elle, non accidentellement, mais quant à la subsistance.

3° Nous avons dit, q. II, a. 1, que la nature humaine ne constitue pas la personne divine d'une manière absolue, mais elle la constitue seulement en tant que cette personne tire une dénomination de cette nature. En effet, ce n'est pas en vertu de la nature humaine que le Fils de Dieu existe absolument, puisqu'il a existé de toute éternité, mais il lui doit seulement d'être homme; et c'est à raison de la nature divine qu'est

personnalité finie. Or une personnalité finie trouve ses bornes et son espèce dans la nature même dont elle est le complément et le terme. C'est là ce qui la caractérise et la distingue. Elle ne sauroit donc prendre une autre nature ou la terminer, sans prendre en même temps une espèce différente, sans cesser d'être ce qu'elle étoit. Seule une personnalité divine, par la raison qu'elle possède une vertu infinie, peut prendre ou informer une autre nature, sans en être ni altérée ni modifiée dans sa propre essence.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus dicit in *Epist. synodali Ephesini Concilii* (1) : « Non secundùm appositionem conjunctionis intelligimus modum. » Sicut etiam in unione hominis ad Deum, quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo, sed illud quod divinum est apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur.

Ad secundum dicendum, quòd persona dicitur *incommunicabilis*, in quantum non potest de pluribus suppositis prædicari; nihil tamen prohibet plura de persona prædicari. Unde non est contra rationem personæ sic communicari, ut subsistat in pluribus naturis; quia etiam in personam creatam possunt plures naturæ concurrere accidentaliter : sicut in persona unius hominis invenitur quantitas et qualitas. Hoc autem est proprium divinæ personæ, propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum non quidem accidentaliter, sed secundùm subsistentiam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est, natura humana non constituit personam divinam simpliciter, sed constituit eam secundùm quòd denominatur à tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei quòd sit simpliciter, cùm fuerit ab æterno, sed solùm quòd sit homo. Sed secundùm naturam divinam

(1) Vel potiùs (ut inscribitur) in Epistola quam cum Synodo Alexandriæ congregata, ex provincia Ægypti ad Nestorium scripsit, ac *De excommunicatione* inscripsit; sed refertur in Concilio Ephesino, part. I et eatenùs, ut Ephesina hìc notatur.

constituée absolument la personne divine. Aussi nous ne disons pas que la personne du Verbe prend la nature divine, mais bien qu'elle prend la nature humaine.

ARTICLE II.

Convient-il à la nature divine de prendre une nature créée?

Il paroît qu'il ne convient pas à la nature divine de prendre une nature créée. 1° On a dit, art. précéd., que le mot assomption signifie *tirer à soi* quelque chose. Or la nature divine n'a pas tiré à soi la nature humaine; car l'union ne s'est pas faite en une nature, mais en une personne, comme nous l'avons vu q. II, a. 1 et 3. Donc il n'appartient pas à la nature divine de prendre la nature humaine.

2° La nature divine est commune aux trois personnes. Si donc il convient à cette nature d'en prendre une autre, il s'ensuit que cela convient aux trois personnes; et ainsi le Père a pris la nature humaine, aussi bien que le Fils; ce qui est une erreur.

3° Prendre, c'est agir. Or c'est à la personne qu'il convient d'agir, et non à la nature, que l'on conçoit plutôt comme le principe par lequel l'agent agit. Donc il ne convient pas à une nature d'en prendre une autre.

Mais saint Augustin (1) dit, au contraire, *De fide ad Petr.*, c. II: « Cette nature qui est toujours engendrée du Père, (c'est-à-dire que le Père communique par une génération éternelle), a pris sans péché notre nature d'une mère. »

(Conclusion. — Prendre la nature humaine est une chose qui convient principalement à une personne divine, et secondairement à la nature divine.)

(1) C'est-à-dire saint Fulgence, comme nous l'avons remarqué dans le précédent article. On ne voit ici que la pensée de ce docteur; le texte est encore plus explicite.

---

constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.

ARTICULUS II.

Utrùm divinæ naturæ conveniat assumere.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd naturæ divinæ non conveniat assumere. Quia, sicut dictum est, *assumere* dicitur quasi *ad se aliquid sumere*. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam; quia non est facta unio in natura, sed in persona, sicut suprà dictum est. Ergo naturæ divinæ non competit assumere naturam humanam.

2. Præterea, natura divina communis est tribus personis. Si ergo naturæ convenit assumere, sequitur quòd conveniat tribus personis; et ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut et Filius; quod est erroneum (2).

3. Præterea, assumere est agere. Agere autem convenit personæ, non naturæ, quæ magis significatur ut principium quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De fide, ad Petrum* (ubi suprà): « Illa natura quæ semper genita manet ex Patre, (id est, quæ per generationem æternam accepta est à Patre), naturam nostram à matre sine peccato suscepit. »

(Conclusio. — Divinæ personæ primò assumere humanam naturam convenit, naturæ autem divinæ secundariò.)

(1) De his etiam in III, dist. 5, qu. 2, art. 2.

(2) Imò et hæreticum prorsus ac in Sabellianis condemnatum.

Nous avons déjà dit, art. précéd., que le mot assomption marque deux choses, savoir le principe et le terme de l'action. Or il convient à la nature divine prise en elle-même d'être le principe de l'assomption, parce que l'assomption a été faite par sa puissance; mais il ne lui convient pas d'être le terme de l'assomption, si ce n'est à raison de la personne, dans laquelle on considère cette nature. On dit, pour cette raison, qu'une personne a principalement et très-proprement pris la nature humaine, et on peut dire aussi secondairement que la nature divine a pris la nature humaine pour l'unir à une personne qui subsiste en elle. On dit encore en ce sens que la nature divine s'est incarnée; non pas qu'elle se soit changée en chair, mais parce qu'elle a pris la nature de la chair. De là ces paroles de saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 6 : « Nous disons, avec saint Athanase et saint Cyrille, que la nature de Dieu s'est incarnée (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le pronom *soi* est réciproque ou réfléchi, il indique un même suppôt. Or la nature divine et la personne du Verbe ne diffèrent pas de suppôt; et c'est ce qui fait dire que la nature divine tire à *soi* la nature humaine, en tant qu'elle la prend pour l'unir à la personne du Verbe. Mais, quoique le Père prenne la nature humaine pour

(1) Outre les trois subsistances relatives et incommunicables, expliquées dans le traité de la Trinité, il faut reconnoître en Dieu, quand on vient à le considérer en lui-même et préalablement à la distinction des personnes, une subsistance commune et absolue. Or quelques théologiens ont prétendu que l'union de la nature humaine avec Dieu s'étoit faite immédiatement avec cette subsistance divine absolue, et médiatement seulement avec la subsistance relative du Fils ou la personne du Verbe. C'est justement le contraire qu'il faut dire pour être dans le vrai. La théologie catholique enseigne que le Verbe divin a terminé formellement et immédiatement la nature humaine par sa propre personnalité ou sa subsistance relative, et non par la subsistance commune et absolue. Cette dernière subsistance, ou bien la nature divine, ne s'est uni l'humanité que d'une manière médiate et secondaire, c'est-à-dire au moyen de la personnalité du Verbe.

C'est dans ce sens que parlent les conciles et les Pères. Inutile de citer de nouveau ceux qui défendirent la vérité catholique dans les grandes luttes suscitées par les erreurs de Nestorius et d'Eutychès. Parmi les conciles tenus dans la suite, nous citerons seulement le sixième de Tolède, dans sa profession de foi : « L'Incarnation du Fils est l'œuvre de la Trinité tout entière, par la raison que les œuvres de la Trinité sont inséparables. Mais le Fils seul a pris la forme d'esclave dans sa personnalité particulière et non dans l'unité de la nature divine, dans ce qui est propre au Verbe et non dans ce qui est commun à la Trinité. » Tenir un

---

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, in verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis et terminus ejus. Esse autem assumptionis principium, convenit naturæ divinæ secundùm seipsam, quia ejus virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non convenit divinæ naturæ secundùm seipsam, sed ratione personæ in qua consideratur. Et ideo primò quidem et propriissimè persona dicitur assumere; secundariò autem potest dici quòd etiam natura assumpsit naturam ad sui personam. Et secundùm etiam hunc modum dicitur natura *incarnata*, non quasi sit in carnem conversa, sed quia naturam carnis assumpsit. Unde Damascenus dicit (lib. II. *Fidei orthod.*, cap. 6) : « Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundùm beatos Athanasium et Cyrillum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ly *se* est reciprocum, et refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito à persona Verbi : et ideo, in quantum natura divina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater sumat

l'unir à la personne du Verbe, il ne la tire pas à *soi* pour cela; car le Père et le Verbe n'ont pas le même suppôt; et, par conséquent, on ne peut pas affirmer dans le sens propre que le Père prend la nature humaine.

2° Ce qui convient à la nature divine prise en elle-même convient aux trois personnes; par exemple, la bonté, la sagesse et les attributs semblables. Mais nous venons de dire qu'il lui convient de prendre une autre nature à raison de la personne du Verbe. Par conséquent, cela ne convient qu'à cette seule personne.

3° De même qu'en Dieu l'être qui existe et le principe par lequel il existe sont une même chose, de même, en lui, l'agent qui agit et le principe par lequel il agit sont une même chose, parce que tout agent agit en tant qu'il est un être. Il suit de là que la nature divine est à la fois le principe par lequel Dieu agit, et Dieu même agissant.

ARTICLE III.

Abstraction faite de la personnalité, la nature divine peut-elle en prendre une autre?

Il paroît que si l'on fait abstraction de la personnalité, la nature divine ne peut pas prendre une autre nature. 1° On a dit, art. précéd., que c'est à raison de la personne qu'il convient à la nature divine de prendre une autre nature. Or ce qui convient à un être à raison de quelque chose, ne peut plus lui convenir, si l'on éloigne de lui cette chose; ainsi, un corps est visible à raison de la couleur, sans couleur on ne peut pas le voir. Donc, si l'on fait abstraction de la personnalité, la nature divine ne peut pas prendre une autre nature.

autre langage, ce seroit dire implicitement que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés, ont souffert, sont morts comme le Fils; ce qui seroit le renversement de la foi chrétienne et fut condamné dans Hermogène, Praxéas et Sabellius.

---

naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se, quia non est idem suppositum Patris et Verbi : et ideo non potest dici propriè quòd Pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum, quòd illud quod convenit naturæ divinæ secundùm se, convenit tribus personis, sicut bonitas, sapientia et hujusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personæ Verbi, sicut dictum est : et ideo soli illi personæ convenit.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in Deo idem est *quod est* et *quo est*, ita etiam in eo idem est *quod agit* et id *quo agit*, quia unumquodque agit in quantum est ens. Unde natura divina est illud quo Deus agit, et est ipse Deus agens.

ARTICULUS III.

Utrùm abstractâ personalitate per intellectum, natura possit assumere.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd abstractâ personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim quòd naturæ convenit assumere ratione personæ. Sed quod convenit alicui ratione alicujus, remoto eo non potest ei convenire; sicut corpus quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo abstractâ personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 5, qu. 2, art. 3. Sub alia inscriptione : *Utrùm assumere*

2° L'assomption renferme le terme de l'union, comme on l'a vu, art. 1. Or l'union ne peut pas se faire dans une nature, mais seulement dans une personne. Si donc on fait abstraction de la personnalité, la nature divine ne peut pas prendre une autre nature.

3° On a établi, part. I, quest. XL, art. 3, qu'il ne reste rien en Dieu, si l'on en abstrait la personnalité. Or l'agent qui prend est quelque chose. Si donc on abstrait la personnalité, la nature divine ne peut pas prendre une autre nature.

Mais il faut dire le contraire; car on appelle personnalité, en Dieu, une propriété personnelle; et nous avons vu, part. I, quest. XXX, art. 3, qu'il y en a trois : la paternité, la filiation et la procession. Or si l'intelligence retranche ces propriétés, il reste encore la toute-puissance de Dieu, par laquelle s'est consommée l'Incarnation, selon cette parole de l'Ange, *Luc*, I, 37 : « Aucune chose ne sera impossible à Dieu. » Il paroît donc que, même en faisant abstraction de la personnalité, la nature divine peut prendre une autre nature.

(Conclusion. — La personnalité étant abstraite par l'intelligence, qui saisit les choses divines à sa manière, on peut encore concevoir que la nature divine prenne une autre nature.)

Notre intelligence est en rapport de deux manières avec les choses divines : La première consiste à connoître Dieu tel qu'il est. De cette sorte, il est impossible que l'intelligence prenne en Dieu quoi que ce soit en le circonscrivant, et qu'outre cela il subsiste encore quelque chose, parce que tout ce qui est en Dieu est un, sauf la distinction des personnes; car si l'on en supprime une, l'autre l'est par là même, puisqu'elles ne se distinguent que par leurs relations, et que les relations coexistent nécessairement. La seconde manière dont notre intelligence est en rapport avec les choses divines ne consiste pas à connoître Dieu tel qu'il est, mais

---

2. Præterea, assumptio importat terminum unionis, ut dictum est. Sed unio non potest fieri in natura, sed solùm in persona. Ergo abstractâ personalitate, natura divina non potest assumere.

3. Præterea, in I. part. dictum est (qu. 42, art. 3), quòd in divinis abstractâ personalitate, nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo abstractâ personalitate, non potest divina natura assumere.

Sed contra est, quòd in divinis personalitas dicitur proprietas personalis; quæ triplex est, scilicet paternitas, filiatio et processio, ut in I. part. dictum est (qu. 30, art. 3). Sed remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio, sicut angelus dicit, *Luc.*, I : « Non erit impossibile apud Deum omne verbum. » Ergo videtur quòd etiam remotâ personalitate, natura divina possit assumere.

(Conclusio. — Abstractâ per intellectum suo modo divina apprehendentem, personalitate, potest natura divina intelligi ut assumens.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus dupliciter se habet ad divina : uno modo, ut cognoscat Deum sicuti est; et sic impossibile est quòd circumscribatur per intellectum aliquid à Deo, et quòd aliud remaneat, quia totum quod est in Deo, est unum salvâ distinctione personarum; quarum tamen una tollitur sublatâ aliâ, quia distinguuntur solis relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo, se habet intellectus ad

naturæ conveniat remotis personis, ut non abstractâ omni personalitate intelligatur, sed qualis nunc est.

à la manière d'une intelligence créée, c'est-à-dire à connoître comme multiple et séparé ce qui est un en Dieu. Notre intelligence peut concevoir par ce procédé la bonté de Dieu, sa sagesse et les autres propriétés semblables, qu'on appelle des attributs essentiels, sans concevoir la paternité ou la filiation, qui prennent le nom de personnalités. De cette manière, quoique l'intelligence fasse abstraction de la personnalité, nous pouvons très-bien concevoir que la nature divine prenne une autre nature (1).

Je réponds aux arguments : 1° Comme en Dieu ce qui existe et le principe par lequel il existe sont une même chose, tout ce que l'on attribue à Dieu par abstraction, en le considérant en soi et séparément du reste, sera subsistant, et, par conséquent, une personne, puisque cela existe dans une nature intelligente. De même donc que maintenant, en tenant compte des propriétés personnelles, nous affirmons qu'il y a en Dieu trois personnes, de même, si nous retranchons par l'intelligence ces propriétés personnelles, la nature divine restera dans notre pensée comme subsistante et comme personne. Et par ce procédé on peut concevoir que la nature divine prend la nature humaine à raison de sa subsistance ou de sa personnalité.

2° Dans le cas même où l'on feroit abstraction par l'intelligence des personnalités, ou des trois personnes, il resteroit dans l'intelligence la personnalité unique de Dieu, telle que les Juifs la conçoivent, et elle pourroit être le terme de l'assomption tout aussi bien que la personne du Verbe, que nous lui assignons maintenant pour terme.

3° En disant que si l'intelligence fait abstraction de la personnalité, il

(1) En réalité et d'après ce qui vient d'être dit dans les deux précédents articles, c'est dans a personnalité du Fils que l'union a été faite d'une manière immédiate, et c'est en tant qu'elle subsiste dans cette personnalité que la nature divine s'est uni la nature humaine. Voilà le dogme chrétien. La thèse actuelle n'a pas pour objet la réalité, mais seulement le possible. En dehors de sa triple personnalité, concevons-nous que la nature divine eût pu s'unir la nature humaine? Oui, répond saint Thomas ; et cela parce que nous concevons Dieu dans ses attributs essentiels, dans sa toute-puissance en particulier, et que cette toute-puissance suffisoit pour accomplir une semblable union. De plus, il nous a montré Dieu comme une subsis-

---

divina, non quidem quasi cognoscens Deum ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter et divisim, id quod in Deo est unum. Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem et sapientiam divinam, et alia hujusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellectâ paternitate vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundùm hoc abstractâ personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.

Ad primum ergo dicendum, quòd quia in divinis idem est *quo est* et *quod est*, quidquid eorum quæ attribuuntur Deo in abstracto, si secundùm se consideretur aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, et per consequens persona, cùm sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personalibus, in Deo dicimus *tres personas*, ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra natura divina ut *subsistens* et ut *persona*. Et per hunc modum potest intelligi quòd assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis.

Ad secundum dicendum, quòd etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu « una personalitas Dei, » ut Judæi intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

Ad tertium dicendum, quòd abstractâ perso-

ne reste rien, on entend cela par manière de résolution (1), ou en supposant que le sujet de la relation est autre que la relation elle-même; car tout ce que l'on considère en Dieu, on le considère comme suppôt subsistant. On peut, toutefois, concevoir l'un sans l'autre les attributs de Dieu, non pas par manière de résolution, mais de la manière propre à notre intelligence, et que nous venons d'indiquer dans le corps de l'article.

ARTICLE IV.

Une personne divine peut-elle prendre seule une nature créée?

Il paroît qu'une personne divine ne peut pas prendre une nature créée sans que les autres la prennent aussi. 1° Saint Augustin dit, *Enchirid.*, cap. XXXVIII, que les œuvres de la Trinité sont indivises, et que, comme les trois personnes ont une même essence, elles n'ont aussi qu'une seule opération. Or prendre est une opération. Donc cette opération ne sauroit convenir à l'une des personnes divines, à l'exclusion des autres.

2° Nous disons que la nature du Fils s'est incarnée, aussi bien que sa personne; car, selon saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 6, la nature divine s'est incarnée tout entière dans l'une de ses hypostases. Or la nature est commune aux trois personnes. Donc l'opération de l'assomption leur est commune aussi.

3° Dieu a pris la nature humaine dans le Christ tout comme il prend ou adopte les hommes par sa grace, selon cette expression de l'Apôtre, *Rom.*, XIV, 3 : « Dieu a pris cet homme. » Or cette seconde assomption appartient en commun à toutes les personnes. Donc la première leur est commune aussi.

tance éternelle et primordiale, capable de terminer et d'informer une nature étrangère; ce qui renfermoit implicitement la réponse à la présente question.

(1) Ou de séparation effective, ce qui équivaudroit à la destruction même de l'Etre divin

nalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis, quasi aliud sit quod subjicitur relationi, et aliud ipsa relatio, quia quicquid consideratur in Deo, consideratur ut *suppositum subsistens.* Potest tamen aliquid eorum quæ dicuntur de Deo intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum jam dictum.

ARTICULUS IV.

Utrùm una persona possit sine alia naturam creatam assumere.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd una persona non possit assumere naturam creatam aliâ non assumente. Indivisa sunt enim opera Trinitatis, ut dicit Augustinus in *Enchir.*; sicut enim trium personarum est una essentia, ita et una operatio. Sed assumere est operatio quædam. Ergo non potest convenire uni personæ divinæ, quin conveniat alii.

2. Præterea, sicut dicimus personam Filii *incarnatam,* ita et naturam; tota enim divina natura in una suarum hypostasium incarnata est, ut dicit Damascenus in lib. III. (cap. 6). Sed natura communis est tribus personis. Ergo et assumptio.

3. Præterea, sicut humana natura in Christo assumpta est à Deo, ita etiam et homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundùm illud *Rom.*, XIV : « Deus illum assumpsit. » Sed hæc assumptio communiter pertinet ad omnes personas. Ergo et prima.

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 1.

Mais saint Denis dit, au contraire, *De divin. Nom.*, cap. II, que le mystère de l'Incarnation fait partie de la théologie discrétive, c'est-à-dire de celle qui attribue distinctement aux personnes divines certaines choses.

(Conclusion. — Puisque, outre l'acte même de l'opération, l'assomption en marque encore le terme, elle est commune aux trois personnes à raison du principe, mais non quant au terme.)

Nous avons déjà dit, art. 1, que le mot assomption renferme deux choses : l'acte de l'agent qui prend, et le terme de l'assomption. Or l'acte de l'agent qui prend la nature humaine procède de la puissance divine, qui est commune aux trois personnes; mais on a vu, *ibid.*, que la personne est le terme de l'assomption. Par conséquent, ce qui est de l'action, dans le fait de l'assomption, est commun aux trois personnes, mais ce qui constitue le terme est tellement propre à une seule personne, que les autres en sont exclues. Ainsi donc les trois personnes ensemble ont fait que la nature humaine a été unie à la seule personne du Fils.

Je réponds aux arguments : 1° Cette raison est prise de l'opération même; la conclusion seroit légitime, si elle n'avoit trait qu'à cette opération, sans en comprendre le terme, qui est la personne (1).

Nous avons déjà observé, art. 1 et 2, qu'on dit de la nature divine qu'elle s'est incarnée, et aussi qu'elle a pris une autre nature, à raison de la personne qui a été le terme de l'union; mais on ne la considère pas alors comme étant commune aux trois personnes. On dit aussi que la nature divine s'est incarnée tout entière, non parce qu'elle s'est incarnée dans toutes les personnes, mais parce que la nature divine n'est privée d'aucune de ses perfections dans la personne incarnée.

3° L'assomption qui se fait par la grace de l'adoption a pour terme une

puisqu'on ne peut séparer sa triple personnalité de la nature même sans l'anéantir; mais il ne s'agit ici que d'une opération de l'esprit, d'une abstraction purement intellectuelle.

(1) Nous ne devons pas perdre de vue que l'Incarnation est un mystère, et que prétendre

---

Sed contra est, quòd Dionysius, II. cap. *De div. Nomin.*, Incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam theologiam; secundùm quam scilicet aliquid distinctim dicitur de divinis personis.

(Conclusio. — Assumptio, cùm præter operationis actum ampliùs denotet assumptionis terminum, ex parte principii communis est tribus personis, non autem ex parte termini.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut dictum est), assumptio duo importat, scilicet actum assumentis et terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus personis; sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est. Et ideo id quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis; sed id quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ, quòd non alii. Tres enim personæ fecerunt ut humana natura uniretur uni personæ Filii.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit ex parte operationis; et sequeretur conclusio, si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.

Ad secundum dicendum, quòd natura dicitur *incarnata*, sicut et *assumens*, ratione personæ ad quam terminata est unio (sicut dictum est), non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis, sed quia nihil deest de perfectione divinæ naturæ personæ incarnatæ.

Ad tertium dicendum, quòd assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quam-

... à être assimilé en
... saint Pierre, II. *Petr.*,
... la nature divine. »
... commune aux trois per-
... terme. Pour l'assomp-
... nous avons vu qu'elle est
... principe, mais non quant

... *la nature humaine?*

... que la personne du Fils, ne
... résulté de cette assomption
... répugne qu'il puisse convenir
... homme; car cela aboutiroit à
... Donc ni le Père ni le Saint-

... nation divine l'adoption des en-
..., VIII, 15 : « Vous n'avez pas
... vous tienne dans la crainte,
... la filiation par adoption fait
... naturelle, qui ne convient ni

... insigne, mais encore une sorte d'im-
... ténèbres qu'il faut savoir respecter,
... basées sur la raison ou sur la foi. Où
... nous comprenons parfaitement, nous
... Montaigne? La question traitée ici par
... mystère; et nous pensons que le grand
... propre à nous faire entrevoir com-
... incarnée sans les deux autres.

... persona divina potuerit humanam na-
... assumere, præter personam Filii. Per
... enim assumptionem factum est, quòd
... Filius hominis. Sed inconveniens esset
... Filium hominis conveniret Patri vel
... sancto; hoc enim vergeret in confu-
... divinarum personarum. Ergo Pater vel
... sanctus carnem assumere non potuit.
... per Incarnationem divinam,
... assecuti sunt adoptionem filiorum, se-
... illud *Rom.*, VIII : « Non accepistis
... servitutis iterum in timore, sed spiri-
... adoptionis filiorum (2). » Sed filiatio adop-
... participata similitudo filiationis natu-

... suum natum de muliere, factum
... filiorum reciperemus.

au Père ni au Saint-Esprit; ce qui fait dire à saint Paul, *ibid.*, VIII, 29 « Ceux qu'il a connus par sa prescience, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils. » Il paroît donc qu'aucune personne, si ce n'est celle du Fils, ne pouvoit s'incarner.

3° On dit que le Fils a été envoyé et engendré par sa naissance temporelle, en tant qu'il s'est incarné. Or il ne convient point au Père d'être envoyé, et on a prouvé, part. I, quest. XLIII, art. 4, qu'il est pareillement *innascible*. Donc la personne du Père au moins ne pouvoit pas s'incarner.

Mais il faut dire le contraire, parce que tout ce que peut le Fils, le Père et le Saint-Esprit le peuvent aussi; autrement, les trois personnes n'auroient pas la même puissance. Or le Fils a pu s'incarner. Donc le Père et le Saint-Esprit le pouvoient pareillement (1).

(Conclusion. — Dès-lors que les trois personnes ont la même puissance, chacune des personnes divines pouvoit prendre la nature humaine.)

Nous avons vu, art. 1, que le mot assomption renferme deux choses : l'acte de l'agent qui prend, et le terme de l'assomption. La puissance divine est le principe de l'acte, et il a pour terme la personne. La puissance divine est communément et indifféremment la même à l'égard de toutes les personnes; car il y a chez les trois personnes une raison commune de personnalité, bien que leurs propriétés personnelles diffèrent. Or toutes les fois qu'une puissance est indifféremment disposée relativement à plusieurs choses, chacune d'elles peut devenir le terme de son action. Nos puissances rationnelles en fournissent une preuve; car elles ont la faculté de se porter vers des choses opposées, et elles peuvent réaliser

(1) Ainsi que nous venons de le remarquer, la thèse précédente avoit pour objet de nous montrer que rien ne répugne, que rien ne choque notre raison dans le mystère de l'Incarnation, tel qu'il s'est accompli, tel qu'il nous est positivement enseigné. La thèse actuelle est une excursion dans le domaine du possible; elle nous montrera que, si dans la réalité la seconde personne de la sainte Trinité s'est incarnée toute seule, les deux autres l'auroient pu également.

---

ralis, quæ non convenit nec Patri nec Spiritui sancto; unde dicitur *Rom.*, VIII : « Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. » Ergo videtur quòd nulla alia persona potuerit incarnari præter personam Filii.

3. Præterea, Filius dicitur *missus* et *genitus* nativitate temporali, secundùm quòd incarnatus est. Sed Patri non convenit mitti, qui etiam est innascibilis, ut in I. part. habitum est (qu. 43, art. 4). Ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.

Sed contra est, quòd quidquid potest Filius, potest Pater et Spiritus sanctus; alioquin non esset eadem potentia trium personarum. Sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater et Spiritus sanctus.

(Conclusio. — Cùm una sit trium personarum potestas, potuit quævis persona divina assumere naturam humanam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis, et terminum assumptionis; principium autem actûs est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas; eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licèt proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare, sicut patet in potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita; quorum utrumque

l'une et l'autre (1). Ainsi donc, la puissance divine pouvoit unir la nature humaine à la personne du Père ou à celle du Saint-Esprit, tout comme elle l'a unie à la personne du Fils. Il faut admettre, par conséquent, que le Père ou le Saint-Esprit pouvoit s'incarner, aussi bien que le Fils (2).

Je réponds aux arguments : 1° La filiation temporelle en vertu de laquelle le Christ est fils de l'homme, ne constitue pas sa personne, comme le fait la filiation éternelle ; mais elle est une conséquence de sa naissance temporelle. Si donc on transporte au Père ou au Saint-Esprit la filiation ainsi entendue, il n'en résultera aucune confusion entre les personnes divines.

2° La filiation par adoption fait participer en quelque manière à la ressemblance de la filiation naturelle. Or elle est produite en nous par l'action du Père, qui est le principe de la filiation naturelle, et par le don du Saint-Esprit, qui est l'amour du Père et du Fils, selon ce que dit l'Apôtre, *Galat.*, IV, 6 : « Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie, Abba ! Père ! » De même donc que, par l'Incarnation du Fils, nous avons reçu la filiation par adoption, qui consiste dans une ressemblance avec sa filiation naturelle ; ainsi, si le Père se fût incarné, nous eussions reçu la filiation par adoption de lui-même, comme étant le principe de la filiation naturelle ; et si c'eût été le Saint-Esprit, elle nous fût venue de lui comme du lien commun qui unit le Père et le Fils.

3° L'*innascibilité* convient au Père relativement à la génération éternelle ; ce que n'empêcheroit nullement une naissance temporelle. On dit du Fils de Dieu qu'il est envoyé dans l'Incarnation, parce qu'il vient d'un autre, sans quoi l'Incarnation ne suffiroit pas pour qu'il y eût mission (3).

(1) C'est ce que nous avons vu dans le traité de l'homme, première partie, et quand il s'est agi spécialement de la théorie de nos facultés spirituelles.

(2) Ensemble ou séparément, comme nous le verrons plus bas, quoique saint Anselme ait pensé le contraire.

(3) Pour la parfaite intelligence de ce qui concerne la mission des personnes divines, on

---

agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personæ Patris vel Spiritus sancti, sicut univit eam personæ Filii. Et ideo dicendum quòd Pater vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut et Filius.

Ad primum ergo dicendum, quòd filiatio temporalis, qua Christus dicitur *Filius hominis*, non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna (qua dicitur Filius Dei) ; sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum.

Ad secundum dicendum, quòd filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Sed fit in nobis appropriatè à Patre, qui est principium naturalis filiationis, et per donum Spiritus sancti, qui est amor Patris et Filii, secundùm illud *Galat.*, IV : « Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra clamantem, Abba, Pater. » Et ideo, sicut Filio incarnato adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis ejus, ita Patre incarnato adoptivam filiationem reciperemus ab eo, tanquam à principio naturalis filiationis, et à Spiritu sancto, tanquam à nexu communi Patris et Filii.

Ad tertium dicendum, quòd Patri convenit esse innascibilem secundùm nativitatem æternam ; quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur Filius Dei secundùm incarnationem, eo quòd est ab alio, sine quo Incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

ARTICLE VI.

Plusieurs personnes divines pourroient-elles prendre une nature numériquement la même?

Il paroît que deux personnes divines ne peuvent pas prendre une seule nature numériquement identique. 1° Si l'on suppose qu'elles la prennent, elles seront un seul homme ou plusieurs. Or elles ne seront pas plusieurs hommes; car, de même que la nature divine, qui est une dans plusieurs personnes, ne souffre pas qu'il existe plusieurs Dieux, ainsi une seule nature humaine dans plusieurs personnes ne souffriroit pas qu'il y eût plusieurs hommes. Elles ne pourroient pas non plus être un seul homme; car un seul homme, c'est tel individu déterminé, qui ne représente qu'une personne; et par là seroit détruite la distinction des trois personnes divines; ce qui répugne. Il est donc impossible que deux ou trois personnes divines prennent la même nature humaine.

2° On a dit, art. 2, que l'assomption a pour terme l'unité de personne. Or le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne font pas une seule personne. Donc trois personnes ne peuvent prendre la même nature humaine.

3° Saint Jean Damascène, *Orth. fid.*, III, 3 et 4, et saint Augustin, *De Trinit.*, I, 11, 12 et 13, disent qu'une conséquence de l'Incarnation du Fils de Dieu, c'est que tout ce qu'on attribue au Fils de Dieu s'applique au Fils de l'homme, et réciproquement. Si donc les trois personnes prenoient la même nature humaine, il s'ensuivroit que tout ce qu'on attri-

peut revenir aux explications données sur ce sujet par le docteur angélique et aux notes dont nous avons accompagné le texte, soit dans le traité de la Trinité, soit dans celui des anges. Mais c'est le premier de ces traités surtout qui doit être présent à l'esprit du lecteur, s'il veut étudier avec fruit celui de l'Incarnation. On comprend, en effet, quels nombreux et profonds rapports doivent exister entre ces deux points capitaux du dogme catholique. La Trinité et l'Incarnation peuvent être considérés comme les deux pôles du monde divin et de la vérité religieuse.

ARTICULUS VI.

Utrùm plures personæ divinæ possint assumere unam numero naturam humanam.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd duæ personæ divinæ non possint assumere unam et eamdem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent unus homo vel plures. Sed non *plures;* sicut enim una natura divina in personis pluribus non patitur esse plures Deos, ita una natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possunt esse *unus homo,* quia *unus homo* est iste homo qui demonstrat unam personam; et sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum : quod est inconveniens. Non ergo duæ aut tres personæ possunt accipere unam naturam humanam.

2. Præterea, assumptio terminatur ad unitatem personæ, ut dictum est. Sed non est una persona Patris et Filii et Spiritus sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere unam naturam humanam.

3. Præterea, Damascenus dicit in III. lib. (cap. 3 et 4), et Augustinus in I. *De Trinit.* (cap. 11), quòd ex incarnatione Filii Dei consequitur quòd quidquid dicitur de Filio Dei, dicitur de Filio hominis, et è converso. Si ergo tres personæ assumerent unam naturam humanam, sequeretur quòd quidquid dicitur de qua-

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 4.

bue à chaque personne s'appliqueroit à cet homme, et, réciproquement, que tout ce qu'on attribueroit à cet homme, on pourroit l'appliquer à chacune des trois personnes. Ainsi donc, la propriété personnelle du Père, qui consiste à engendrer éternellement son Fils, conviendroit à cet homme, et, par conséquent, au Fils de Dieu; ce qui répugne. Il est donc impossible que les trois personnes divines prennent la même nature humaine.

Mais il faut dire le contraire. La personne incarnée subsiste en deux natures, qui sont la nature divine et la nature humaine. Or trois personnes peuvent subsister dans la seule nature divine. Elles peuvent donc tout aussi bien subsister dans une seule nature humaine, de telle sorte que la même nature humaine ait été prise par les trois personnes.

(Conclusion. — Il n'est pas impossible que deux des personnes divines ou les trois ensemble prennent numériquement la même nature humaine. Il leur est cependant impossible de prendre une seule hypostase ou personne humaine.)

Nous avons dit, quest. II, art. 5, *ad 1*, que l'union de l'ame et du corps dans le Christ n'a produit ni une nouvelle personne, ni une nouvelle hypostase; mais il en est résulté une seule nature unie à la personne ou hypostase divine. Ce n'est pas la puissance de la nature humaine qui a fait cela, c'est la puissance de la personne divine. Or telle est la condition des personnes divines, que l'une n'exclut pas l'autre de la communauté d'une même nature, mais seulement de la communauté d'une même personne. Puis donc que, dans le mystère de l'Incarnation, toute la raison du fait est la puissance de celui qui l'exécute, comme saint Augustin l'écrit à Volusien, *Epist.* CXXXII, on doit en juger d'après la condition de la personne divine qui a pris la nature humaine, plutôt que d'après la condition de la nature humaine qu'elle a prise. Ainsi donc il

---

libet trium personarum, diceretur de illo homine; et è converso, quæ dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id quod est proprium Patris, scilicet generare Filium ab æterno, diceretur de illo homine; et per consequens diceretur de Filio Dei: quod est inconveniens. Non ergo est possibile quòd tres personæ divinæ assumant unam naturam humanam.

Sed contra: persona incarnata subsistit in duabus naturis, divina scilicet et humana. Sed tres personæ possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scilicet quòd sint in una natura humana à tribus personis assumpta.

(Conclusio. — Non est impossibile personis divinis ut duæ vel tres assumant unam numero naturam humanam; sed tamen impossibile est ut assumant unam hypostasim, seu humanam personam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 2, art. 3, ad 2), ex unione animæ et corporis in Christo non fit neque nova persona, neque nova hypostasis; sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam. Quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam divinæ personæ. Est autem talis divinarum personarum conditio, quòd una earum non excludit aliam à communione ejusdem naturæ, sed solùm à communione ejusdem personæ. Quia igitur in mysterio Incarnationis « tota ratio facti est potentia facientis » (ut Augustinus dicit in *Epist. ad Volusianum*), magis circa hoc est judicandum secundùm conditionem divinæ personæ assumentis, quàm secundùm conditionem naturæ

n'est point impossible que deux des personnes divines ou les trois ensemble prennent la même nature humaine. Il leur seroit cependant impossible de prendre une seule hypostase ou une seule personne humaine (1). C'est le sentiment de saint Anselme, qui dit, lib. *Cur Deus homo* : « Plusieurs personnes ne sauroient prendre un seul et même homme dans l'unité de personne (2). »

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on suppose que les trois personnes prennent la même nature humaine, il seroit vrai de dire que les trois personnes sont un seul homme, en raison de cette seule nature humaine; car, de même qu'il est vrai maintenant que les trois personnes sont un seul Dieu, à cause de l'unité de la nature divine, il seroit vrai aussi qu'elles seroient un seul homme, à cause de l'unité de la nature humaine. Ces mots : *un seul*, n'impliqueroient point l'unité de personne, mais seulement l'unité dans la nature humaine. En effet, de ce que les trois personnes seroient un seul homme, on n'en pourroit pas conclure qu'elles seroient *un* absolument; car rien n'empêche de dire que les hommes qui sont plusieurs, pris absolument, sont *un* sous quelque rapport : par exemple, un seul peuple; et, comme le dit saint Augustin, *De Trinit.*, XI, 3, l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme sont de natures différentes, mais, en s'attachant l'un à l'autre, ils font un seul Esprit, selon cette parole, I *Cor.*, VI, 17 : « Celui qui s'attache à Dieu est un même esprit avec lui. »

(1) Une seule personne divine en s'incarnant fait disparoître, comme nous l'avons vu, absorbe en quelque sorte la personnalité humaine, mais pour la remplacer d'une manière éminente, comme cela nous a été également expliqué. A plus forte raison donc, cette personnalité seroit-elle rendue impossible par l'incarnation simultanée des trois Personnes divines dans une même nature humaine.

(2) Plusieurs thomistes pensent néanmoins que l'opinion de saint Anselme s'étend aussi à la nature et abandonnent sur ce point l'autorité de cet illustre docteur. La lecture comparée des divers ouvrages où il a traité cette question, ne permet guère de douter, ce nous semble, qu'en effet son sentiment n'ait été contraire à celui qu'exprime ici notre maître. Dans son livre *sur l'Incarnation du Verbe*, cap. 4, auquel il renvoie lui-même le lecteur, à la suite du texte cité, il s'exprime ainsi : « Dieu ne s'est pas uni l'homme de telle façon que la nature divine et la nature humaine forment une seule nature; mais il les a unies dans une seule personne, ce qui ne pouvoit avoir lieu que dans une personne divine. » Puis bientôt il ajoute : « C'est

---

humanæ assumptæ. Sic ergo non est impossibile divinis personis, ut duæ vel tres assumant unam naturam humanam; esset tamen impossibile ut assumerent unam hypostasim, vel unam personam humanam, sicut et Anselmus dicit in lib. *Cur Deus homo* (lib. II, cap. 9), quòd « plures personæ non possunt assumere unum eumdemque hominem in unitate personæ. »

Ad primum ergo dicendum, quòd hâc positione factâ, scilicet quòd tres personæ assumerent unam humanam naturam, verum esset dicere quòd tres personæ essent unus homo, propter unam naturam humanam. Sicut enim nunc verum est dicere quòd tres personæ sunt *unus Deus*, propter unam divinam naturam, sic verum esset dicere quòd essent *unus homo*, propter unam naturam humanam. Nec ly *unus* importaret unitatem personæ, sed unitatem in natura; non enim posset argui ex hoc quòd tres personæ sunt *unus homo*, quòd essent unus simpliciter, nihil enim prohibet dicere quòd homines qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid, putà *unus populus*. Et sicut Augustinus dicit, VI. *De Trinit.* (cap. 3), diversum est natura Spiritus Dei et spiritus hominis, sed inhærendo fit unus Spiritus, secundùm illud I. *Cor.*, VI : « Qui adhæret Deo, unus spiritus est. »

2° Dans cette hypothèse, l'assomption feroit entrer la nature humaine, non pas dans l'unité d'une seule personne, mais dans l'unité de chaque personne, c'est-à-dire que, comme la nature divine et chaque personne existent dans l'unité naturelle, il y auroit de même unité naturelle entre la nature humaine et chaque personne, en vertu de l'assomption.

3° Dans le mystère de l'incarnation, il y a communication des propriétés qui appartiennent à la nature; car tout ce qui convient à une nature, on peut l'attribuer à la personne qui subsiste dans cette nature, de quelque nature que l'on tire le nom qui désigne la personne. Dans l'hypothèse dont il s'agit, on pourroit donc attribuer à la personne du Père et ce qui appartient à la nature humaine, et ce qui appartient à la nature divine; et il en seroit de même de la personne du Fils et de celle du Saint-Esprit. Mais parce que les personnes continueroient d'être distinctes, on ne pourroit pas attribuer à la personne du Fils ou à celle du Saint-Esprit ce qui conviendroit à la personne du Père, à raison de sa propriété personnelle. On pourroit donc affirmer que, comme le Père n'est pas engendré, l'homme ne l'est pas non plus, en prenant l'homme pour la personne du Père. Mais si l'on alloit plus loin, en raisonnant ainsi : « L'homme n'est pas engendré; or le Fils est l'homme; donc le Fils n'est pas engendré, » on tomberoit dans le sophisme de diction ou de l'accident (1). Nous disons de même maintenant que Dieu n'est pas engendré, parce que le Père ne l'est pas; et cependant nous ne pouvons nullement en conclure que le Fils n'est pas engendré, bien qu'il soit Dieu.

pourquoi il est impossible que Dieu s'étant incarné dans l'une de ses personnes, n'importe laquelle, il se soit en même temps incarné dans une autre personne. » De plus, nous lisons dans saint Anselme, au livre même que nous venons d'indiquer, l'une des objections placées en tête du présent article, à savoir la troisième, mais comme expression positive de sa pensée.

Cela ne doit pas nous étonner, du reste, dans une matière laissée à la libre discussion des théologiens, et qui roule entièrement, comme deux questions précédentes, sur de pures hypothèses. Il faut s'attendre également à trouver ici les scotistes dans un camp opposé à celui de saint Thomas.

(1) Voir le *Compendium* du R. P. Goudin, pour la définition du sophisme ainsi nommé, *Logica*, pag. 83, édit. 1851.

Ad secundum dicendum, quòd illâ positione factâ humana natura esset assumpta in unitate, non unius personæ, sed in unitate singularum personarum, ita scilicet quòd sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis, ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.

Ad tertium dicendum, quòd circa mysterium Incarnationis fit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam; quia quæcumque conveniunt naturæ, possunt prædicari de persona subsistente in natura illa, cujuscumque naturæ nomine significetur. Prædictâ igitur positione factâ, de persona Patris poterunt prædicari, et ea quæ sunt humanæ naturæ, et ea quæ sunt divinæ; et similiter de persona Filii et Spiritus sancti. Non autem id quod conveniret personæ Patris ratione propriæ personæ, posset attribui personæ Filii aut Spiritus sancti, propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici quòd sicut Pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundùm quòd ly *homo* supponeret pro persona Patris. Si quis autem ulteriùs procederet : « Homo est ingenitus, Filius est homo, ergo Filius est ingenitus, » esset fallacia figuræ dictionis vel accidentis : sicut et nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia Pater est ingenitus; nec tamen possumus concludere quòd Filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.

ARTICLE VII.

Une seule personne divine pourroit-elle prendre deux natures humaines?

Il paroît qu'une seule personne divine ne pourroit pas prendre deux natures humaines. 1° Ce qu'on a dit plus haut, art. précéd., art. 2, et quest. II, art. 2 et 3, démontre que la nature qui a été prise dans le mystère de l'incarnation n'a pas d'autre suppôt que celui de la personne divine. Si donc on suppose qu'une seule personne divine prend deux natures humaines, deux natures de même espèce n'auront qu'un seul suppôt; ce qui semble impliquer contradiction; car une nature d'une même espèce ne se multiplie qu'autant qu'elle a des suppôts distincts.

2° On ne pourroit pas dire, dans l'hypothèse que nous examinons, que la personne divine incarnée seroit un seul homme, puisqu'elle n'auroit pas une seule nature humaine. On ne pourroit pas non plus dire qu'elle seroit plusieurs hommes; car plusieurs hommes se distinguent par leurs suppôts, et il n'y auroit ici qu'un seul suppôt. Cette hypothèse présente donc une impossibilité absolue.

3° Dans le mystère de l'incarnation, la nature divine s'est unie tout entière à la nature qu'elle a prise; car le Christ est « Dieu parfait et homme parfait, tout Dieu et tout homme, » comme dit saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 7. Or deux natures humaines ne pourroient pas être totalement unies l'une à l'autre; car il faudroit pour cela que l'ame de l'une fût unie au corps de l'autre, et même que les deux corps se pénétrant fussent dans le même lieu; ce qui amèneroit la confusion de ces natures. Il est donc impossible qu'une seule personne divine prenne deux natures humaines.

ARTICULUS VII.

Utrùm una persona divina possit assumere duas naturas humanas.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio Incarnationis non habet aliud suppositum præter suppositum personæ divinæ, ut ex suprà dictis patet (2). Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum ejusdem speciei, quod videtur implicare contradictionem; non enim natura unius speciei multiplicatur nisi secundùm distinctionem suppositorum.

2. Præterea, hâc suppositione factâ, non posset dici quòd persona divina incarnata esset *unus homo*, quia non haberet unam naturam humanam. Similiter etiam non posset dici quòd esset plures, quia plures homines sunt supposito distincti, et ibi esset tantùm unum suppositum. Ergo prædicta positio est omnino impossibilis.

3. Præterea, in Incarnationis mysterio tota natura divina est unita toti naturæ assumptæ, id est cuilibet parti ejus; est enim Christus « perfectus Deus et perfectus homo, totus Deus et totus homo, » ut Damascenus dicit in III. lib. (cap. 7). Sed duæ humanæ naturæ non possent totaliter sibi invicem uniri, quia oporteret quòd anima unius esset unita corpori alterius, et quòd etiam duo corpora essent simul, quod confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile quòd una persona divina duas humanas naturas assumat.

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 5.

(2) Tum in hac ipsa quæst., art. 2 et art. 6; tum qu. præced., art. 2 et 3, ubi de unione in persona vel supposito et hypostasi.

Mais il faut dire le contraire; car tout ce que peut le Père, le Fils le peut aussi. Or, après l'incarnation du Fils, le Père peut prendre une nature humaine numériquement distincte de celle qu'a prise le Fils; car l'incarnation du Fils n'a rien retranché à la puissance du Père ou du Fils lui-même. Il paroît donc que, après l'incarnation, le Fils pourroit prendre une autre nature humaine, en outre de celle qu'il a prise.

(CONCLUSION. — Puisque la puissance de la personne divine est infinie, outre la nature humaine qu'elle a prise, elle pourroit en prendre encore une autre numériquement distincte.)

Si l'agent ne peut atteindre qu'une chose, sans aller au-delà, sa puissance est limitée à un seul objet. Or la puissance d'une personne divine est infinie, et ne sauroit avoir pour limite aucun être créé. Il ne faut donc pas affirmer qu'une personne divine a pris de telle manière une seule nature humaine, qu'il lui fût impossible d'en prendre une autre; car il sembleroit résulter de là qu'une seule nature humaine circonscrit tellement la personnalité de la nature divine, qu'aucune autre ne pourroit être unie à cette personnalité; ce qui répugne, puisque le créé est incapable de circonscrire l'incréé. Evidemment donc, si nous considérons dans la personne divine, soit sa puissance, qui est le principe de l'union, soit sa personnalité, qui en est le terme, il faut dire que, outre la nature humaine qu'elle a prise, la personne divine pourroit prendre encore une nature humaine numériquement distincte (1).

Je réponds aux arguments : 1° La forme complète la raison constitutive

(1) Ne diroit-on pas vraiment que l'auteur avoit résolu d'épuiser le champ des hypothèses, sur cet important et difficile sujet? La théologie discrétive, comme il l'a nommée plus haut, l'investigation de la pensée religieuse ne pouvoit pas aller plus loin, ni peut-être s'élever plus haut. Les questions qu'il agite, les distinctions qu'il établit sont à la vérité bien subtiles; mais elles ne manquent ni de solidité ni de profondeur. L'utilité qu'elles ne semblent pas avoir par elles-mêmes, elles l'ont réellement par rapport aux questions plus positives de la dogmatique sacrée; elles en favorisent l'intelligence, en nous obligeant à considérer sous tous les points de vue les principes et les notions qui leur servent de fondement.

Sed contra est, quòd quidquid potest Pater (ad extra), potest et Filius. Sed Pater post Incarnationem Filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea quam Filius assumpsit; in nullo enim per Incarnationem Filii est diminuta potentia Patris vel Filii. Ergo videtur quòd Filius post Incarnationem possit aliam humanam naturam assumere præter eam quam assumpsit.

(CONCLUSIO. — Quoniam potentia divinæ personæ infinita est, potest persona divina, præter humanam naturam quam assumpsit, aliam numero humanam naturam assumere.)

Respondeo dicendum, quòd illud quod potest in unum, et non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinæ personæ est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum quòd persona divina ita assumpserit unam naturam humanam, quòd non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi quòd personalitas divinæ naturæ esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quòd ad ejus personalitatem assumi alia non possit; quod est impossibile, non enim increatum à creato comprehendi potest. Patet ergo quòd, sive consideremus personam divinam secundùm virtutem, quæ est principium unionis, sive secundùm suam personalitatem, quæ est terminus unionis, oportet dicere quòd persona divina, præter naturam humanam quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura creata perficitur in sua ratione per formam, quæ mul-

de la nature créée, et cette forme se multiplie par la division de la matière (1). Si donc l'union de la matière et de la forme constitue un nouveau suppôt, il s'ensuit que la nature se multiplie par le fait de la multiplication des suppôts. Or nous avons vu dans l'article précédent que, dans le mystère de l'incarnation, l'union de la forme et de la matière, ou de l'ame et du corps, ne constitue pas un nouveau suppôt. La division de la matière pourroit donc entraîner la multiplication numérique de la nature, sans constituer des suppôts distincts.

2° On pourroit dire, semble-t-il, qu'il suivroit de notre hypothèse qu'il y auroit deux hommes, à cause des deux natures, sans qu'il y eût pour cela deux suppôts; de même que, dans la supposition contraire, les trois personnes ne seroient qu'un seul homme, parce qu'elles n'auroient pris qu'une seule nature, ainsi que nous l'avons dit, art. précéd. Mais il ne paroît pas qu'il en soit ainsi; car il faut user des noms en leur conservant la signification qu'ils ont reçue, et qui se base sur l'observation de ce qui a lieu parmi nous. Il est donc nécessaire, quand il s'agit de termes dont la signification est simple ou multiple, de considérer ce qui s'observe pour nous. La règle est de ne jamais employer au pluriel un nom dérivé d'une forme quelconque, à moins qu'il n'y ait plusieurs suppôts. Par exemple, si un homme est couvert de deux vêtements, on ne le prend pas pour deux individus vêtus, mais pour un seul individu qui porte deux vêtements; et celui qui a deux qualités, on lui donne au singulier une qualification en rapport avec ces deux qualités, et rien de plus. Or la nature que la personne divine a prise est sous quelque rapport une sorte de vêtement, bien que la comparaison ne soit pas juste à tous égards, comme nous l'avons observé, quest. II, art. 6, *ad* 1. Si donc une personne divine prenoit deux natures humaines, on diroit, à cause de l'unité de

(1) C'est ce que saint Thomas avoit déjà montré dans la première partie, en prouvant que l'ame hmaine se multi plie dans la même mesure que le corps.

---

tiplicatur secundum divisionem materiæ. Et ideo, si compositio materiæ et formæ constituat novum suppositum, consequens est quòd natura multiplicetur secundùm multiplicationem suppositorum. Sed in mysterio Incarnationis unio formæ et materiæ (id est animæ et corporis), non constituit novum suppositum, ut suprà dictum est; et ideo posset esse multitudo secundùm numerum ex parte naturæ propter divisionem materiæ, absque distinctione suppositorum.

Ad secundum dicendum, quòd posset videri dicendum quòd prædictâ positione factâ, sequeretur quòd essent *duo homines* propter duas naturas, absque hoc quòd essent ibi *duo supposita;* sicut è converso tres personæ dicerentur *unus homo,* propter unam naturam humanam assumptam, ut suprà dictum est. Sed hoc non videtur esse verum, quia nominibus est utendum secundùm quòd sunt ad significandum imposita; quod quidem est ex consideratione eorum quæ apud nos sunt. Et ideo oportet circa modum significandi et consignificandi considerare ea quæ apud nos sunt, in quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis; et qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundùm duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid, se habet per modum indumenti, licèt non sit similitudo quantum ad omnia, ut suprà dictum est (qu. 2, art. 1). Et ideo, si persona

suppôt, qu'elle est un seul homme ayant deux natures humaines. D'un autre côté, comme on dit que plusieurs hommes font un seul peuple, parce qu'il y a quelque chose de commun entre eux, et non parce qu'ils ne sont qu'un suppôt; de même, si deux personnes divines prenoient numériquement la même nature humaine, nous les appellerions un seul homme, non pas à raison de l'unité de suppôt, ainsi qu'on l'a vu dans le précédent article, mais parce qu'elles auroient en commun une chose unique (1).

3° Le rapport de la nature divine et celui de la nature humaine avec la seule personne divine, sont chacun d'un ordre différent. Le rapport de la nature divine avec cette personne est antérieur à l'autre, puisqu'elle est une même chose avec elle de toute éternité, au lieu que le rapport de la nature humaine avec la personne divine est postérieur, puisque la personne divine a pris cette nature dans le temps, non pas pour que la nature humaine devînt la personne même, mais afin que la personne divine subsistât dans la nature humaine; car le Fils de Dieu est sa propre divinité (2), mais il n'est pas son humanité. Il est donc nécessaire, pour que la personne divine prenne la nature humaine, que la nature divine s'unisse d'une union personnelle à toute la nature qu'elle prend, c'est-à-dire à toutes ses parties. Mais si une personne divine prenoit deux natures, ces deux natures seroient avec elles dans un rapport uniforme, et elles ne se prendroient pas l'une l'autre. Il ne seroit donc nullement

(1) Il faut l'avouer néanmoins, si le dogme de l'Incarnation, tel qu'il nous est révélé, est un profond mystère, dans l'hypothèse envisagée par notre saint docteur, le mystère eût encore été plus inaccessible à notre foible raison. Cela ne veut pas dire qu'il n'ait atteint son but, qui étoit de prouver que cette hypothèse n'a rien qui répugne; mais il y a loin de là à montrer comment elle eût pu se réaliser. Dans tous les cas, nous croyons pouvoir dire que ni celle-là ni les deux précédentes n'eussent présenté les admirables convenances qu'il va lui-même signaler dans l'Incarnation du Verbe.

(2) Dieu est sa propre essence ou sa propre nature, comme nous l'avons vu dans le traité de Dieu et comme cela nous a été plus d'une fois rappelé dans la suite. C'est là son privilège incommunicable; il n'est aucun autre être dont on puisse dire qu'il est sa propre nature.

---

divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi, diceretur *unus homo*, habens duas naturas humanas. Contingit autem quòd plures homines dicuntur *unus populus*, propter hoc quòd conveniunt in aliquo uno, non autem propter unitatem suppositi. Et similiter, si duæ personæ divinæ assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur *unus homo*, ut suprà dictum est (qu. 2, art. 6), non in unitate suppositi, sed in quantum convenirent in aliquo uno.

Ad tertium dicendum, quòd divina et humana natura non eodem ordine se habent ad unam personam divinam; sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quæ est unum cum ea ab æterno; sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore à divina persona, non quidem ad hoc quòd natura sit ipsa persona, sed quòd persona Dei in humana natura subsistat; Filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas (1). Et ideo ad hoc quòd natura humana assumatur à divina persona, requiritur quòd divina natura unione personali uniatur toti naturæ assumptæ, id est secundùm omnes partes ejus. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam. Unde non

(1) Idem ex qu. 16, art. 5. et qu. 17, art. 1, æquivalenter colligitur.

nécessaire que l'une d'elles s'unît totalement à l'autre, c'est-à-dire que toutes les parties de l'une fussent unies à toutes les parties de l'autre.

ARTICLE VIII.

Convenoit-il que la personne du Fils, plutôt qu'une autre personne divine, prît la nature humaine?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Fils de Dieu s'incarnât, plutôt que le Père ou le Saint-Esprit. 1° Le mystère de l'incarnation a fait arriver les hommes à la vraie connoissance de Dieu, selon cette parole de l'Evangile, *Joan.*, XVIII, 37 : « Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. » Or par-là même que c'est la personne du Fils de Dieu qui s'est incarnée, beaucoup n'ont pu avoir de Dieu une connoissance vraie, parce qu'ils ont rapporté à la personne même du Fils de Dieu ce qu'on attribue au Fils, à raison de la nature humaine. Tel Arius, qui affirma l'inégalité des personnes, en s'appuyant sur ce texte, *Joan.*, XIV, 28 : « Le Père est plus grand que moi. » Or cette erreur ne se seroit pas produite, si la personne du Père se fût incarnée; car personne n'auroit pensé que le Père fût inférieur au Fils. Il paroît donc qu'il convenoit que ce fût la personne du Père qui s'incarnât, plutôt que celle du Fils.

2° L'incarnation paroît avoir pour effet de créer en quelque sorte de nouveau la nature humaine, conformément à cette parole, *Galat.*, VI, 15 : « En Jésus-Christ, la circoncision ne sert de rien, ni l'incirconcision, mais la création nouvelle. » Or la puissance de créer est l'attribut propre du Père. Il eût donc convenu que le Père s'incarnât, plutôt que le Fils.

3° La fin de l'incarnation est la rémission des péchés, selon cette

---

oporteret quòd una earum totaliter alteri uniretur, id est omnes partes unius omnibus partibus alterius.

ARTICULUS VIII.

Utrùm fuerit magis conveniens quòd persona Filii assumeret humanam naturam, quàm alia persona divina.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari, quàm Patrem vel Spiritum sanctum. Per mysterium enim Incarnationis homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti, secundùm illud *Joan.*, XVIII : « In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati » Sed ex hoc quòd persona Filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt à vera Dei cognitione, ea quæ dicuntur de Filio secundùm humanam naturam referentes ad ipsam Filii personam; sicut Arius, qui posuit inæqualitatem personarum, propter hoc quod dicitur *Joan.*, XIV : « Pater major me est. » Qui quidem error non provenisset, si persona Patris incarnata fuisset; nullus enim æstimasset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuisse conveniens quòd persona Patris incarnaretur quàm persona Filii.

2. Præterea, incarnationis effectus videtur esse recreatio quædam humanæ naturæ, secundùm illud *Galat.*, ult. : « In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, nec præputium, sed nova creatura. » Sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuisset Patrem incarnari quàm Filium.

3. Præterea, incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum, secundùm illud *Matth.*, I :

(1) De his etiam infrà, qu. 30, art. 8, ad 3; et III, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 39 et 42.

parole, *Matth.*, I, 21 : « Vous l'appellerez du nom de Jésus, parce que c'est lui qui sauvera son peuple de ses péchés. » Or on attribue au Saint-Esprit la rémission des péchés, d'après ce passage de l'Evangile, *Joan.*, XX, 22 : « Recevez le Saint-Esprit; les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. » Il convenoit donc mieux à la personne du Saint-Esprit qu'à celle du Fils de s'incarner.

Mais saint Jean Damascène dit, au contraire, *Orthod. fid.*, III, 1 : « La sagesse et la puissance de Dieu se sont manifestées dans le mystère de l'incarnation : sa sagesse, puisqu'il a trouvé le moyen le plus convenable de payer la dette la plus difficile à acquitter; sa puissance, puisqu'il a rendu victorieux à son tour celui qui avoit été vaincu. » Or la puissance et la sagesse sont les attributs propres du Fils, selon ce que dit l'Apôtre, I *Cor.*, I, 14 : « Le Christ, qui est la puissance et la sagesse de Dieu. » Il convenoit donc que la personne du Fils s'incarnât.

(Conclusion. — Puisque la ressemblance avec la nature humaine est au plus haut degré dans le Verbe de Dieu, il étoit très-convenable que, parmi les personnes divines, ce fût le Verbe qui prît la nature humaine.)

Il étoit très-convenable que la personne du Fils s'incarnât : 1° En ce qui concerne l'union. Il convient, en effet, que les choses semblables s'unissent. Or nous apercevons un rapport de convenance entre la personne du Fils, qui est le Verbe de Dieu, et toutes les créatures en général. Il consiste d'abord en ce que le verbe de l'artisan, ou son concept, est la ressemblance exemplaire ou typique des choses qu'il exécute. D'où il suit que le Verbe de Dieu, qui est son concept éternel, est la ressemblance des types de toutes les créatures. Par conséquent, de même que la participation à cette ressemblance constitue les créatures dans leurs espèces propres, mais sans les garantir du changement, ainsi il

---

« Vocabis nomen ejus Jesum; ipse enim salvum faciet populum suum à peccatis eorum (1). » Remissio autem peccatorum attribuitur Spiritui sancto, secundùm illud *Joan.* XX : « Accipite Spiritum sanctum. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis. » Ergo magis congruebat personam Spiritus sancti incarnari, quàm personam Filii.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. (cap. 3) : « In mysterio Incarnationis manifestata est sapientia et virtus Dei : sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii quàm decentissimam; virtus autem, quia victum fecit rursus victorem. » Sed virtus et sapientia approprianiur Filio, secundùm illud I. *Cor.*, I : « Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. » Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari.

(Conclusio. — Cùm Verbi Dei ad humanam naturam maxima sit similitudo, convenientissimum fuit ex divinis personis ipsum Verbum humanam assumere naturam.)

Respondeo dicendum, quòd convenientissimum fuit personam Filii incarnari : primò quidem, ex parte unionis; convenienter enim ea quæ sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personæ Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam; quia verbum artificis (id est conceptus ejus), est similitudo exemplaris eorum quæ ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est æternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturæ. Et ideo, sicut per participationem hujus similitudinis creaturæ sunt in propriis speciebus institutæ, sed mobiliter, ita

(1) Alludendo ad hebraicam significatum nominis Jesu, quod *Salvatorem* significat, ut et *medicum* græcè.

convenoit que le Verbe s'unît à la créature, non plus par participation, mais personnellement, afin de la rétablir dans l'état où elle doit être, pour atteindre à sa perfection éternelle et immuable; car si un ouvrage d'art se détériore, l'artisan lui-même le restaure au moyen de la forme artificielle qu'il avoit conçue, et en vertu de laquelle il l'avoit produit. — Ce rapport de convenance entre le Verbe et la nature humaine consiste, en second lieu, d'une manière spéciale, en ce que le Verbe est le concept de la sagesse éternelle, d'où dérive toute sagesse humaine. Par conséquent, l'homme se perfectionne dans la sagesse, qui est sa propre perfection en sa qualité d'être raisonnable, par-là même qu'il participe au Verbe de Dieu, tout comme le disciple s'instruit par-là même qu'il reçoit le verbe du maître. De là cette parole du Sage, *Eccli.*, I, 5 : « Le Verbe de Dieu est au plus haut des cieux la source de la sagesse. » Il convenoit donc que le Verbe de Dieu s'unît personnellement à la nature humaine, pour élever l'homme au plus haut point de perfection (1). 2° On peut tirer de la fin de l'union un second argument en faveur de cette convenance. Cette fin consiste dans l'accomplissement de la prédestination des hommes destinés par avance à l'héritage céleste, qui n'est dû qu'aux enfants, selon ce que dit saint Paul, *Rom.*, VIII, 17 : « Si nous sommes les enfants de Dieu, nous sommes aussi ses héritiers. » Il convenoit donc pour cela que celui qui est le Fils naturel fît participer les hommes à la ressemblance de cette filiation par l'adoption, comme le dit encore l'Apôtre, *ibid.*, XXIX : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a prédestinés à devenir conformes

(1) Tout ce qu'il y a de plus sublime et de plus profondément vrai dans la philosophie platonicienne, nous paroît admirablement fondu et mis en œuvre dans ce double aperçu concernant l'Incarnation du Verbe. Nous l'avons dit ailleurs, cette philosophie avoit déjà subi une sorte de transformation chrétienne en passant par l'ame et le génie de saint Augustin. Quelques-unes des pensées que nous venons d'admirer, on se souvient de les avoir vues dans ce grand docteur. C'est lui qui a nommé le Verbe « l'art éternel de l'artiste suprême. » Mais est-ce donc amoindrir le mérite de saint Thomas, que de montrer l'usage qu'il a su faire des trésors de l'antiquité? N'est-ce pas au contraire là l'un des secrets de sa puissance et l'un des plus beaux comme des plus féconds exemples qu'il ait transmis à tous ceux qui se dévouent à l'étude et à la défense de la vérité religieuse?

---

per unionem Verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam et immobilem perfectionem. Nam et artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsum (si collapsum fuerit) restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura, ex eo quòd Verbum est conceptus æternæ Sapientiæ, à qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur (quæ est propria ejus perfectio, prout est rationalis), quòd participat Verbum Dei, sicut discipulus instituitur per hoc quòd recepit verbum magistri; unde *Eccles.*, I, dicitur : « Fons sapientiæ Verbum Dei in excelsis. » Et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit ut ipsum Verbum Dei humanæ naturæ personaliter uniretur. Secundò potest accipi ratio hujus congruentiæ ex fine unionis, qui est impletio prædestinationis, eorum scilicet qui præordinati sunt ad hæreditatem cœlestem, quæ non debetur nisi filiis, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Si filii et hæredes. » Et ideo congruum fuit ut per eum qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secundùm adoptionem, sicut Apostolus ibidem dicit : « Quos præscivit, et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. »

à l'image de son Fils (1). » 3° On peut encore voir une troisième raison de cette convenance dans le péché de notre premier père, qui trouve son remède dans l'incarnation. Le premier homme, en effet, avoit été pousse au péché par l'amour de la science. La preuve en est dans les paroles du serpent, qui lui promit la science du bien et du mal. Il convenoit donc que le Verbe de la vraie sagesse ramenât à Dieu l'homme qui s'étoit éloigné de Dieu, entraîné par un amour désordonné de la science.

Je réponds aux arguments : 1° Il n'est rien dont la malice de l'homme ne puisse abuser, puisqu'elle abuse même de la bonté de Dieu, comme le prouve cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, II, 4 : « Méprisez-vous donc les richesses de sa bonté? » Si donc la personne du Père s'étoit incarnée, l'homme eût pu trouver en cela l'occasion de tomber dans l'erreur, en se persuadant, par exemple, que le Fils n'auroit pas été capable de restaurer tout seul la nature humaine.

2° La puissance de Dieu le Père a accompli la première création du monde par le Verbe. La puissance de Dieu le Père devoit donc également accomplir par le Verbe la seconde création, afin que cette création nouvelle répondît à la première. Aussi l'Apôtre nous dit, II *Cor.*, V, 19 : « Dieu étoit dans le Christ, se réconciliant le monde. »

3° Le propre du Saint-Esprit, c'est d'être le don du Père et du Fils. Or la rémission des péchés se fait par le Saint-Esprit, comme par le don de Dieu. Il convenoit donc que le Fils, de qui le Saint-Esprit est le don, s'incarnât pour justifier les hommes.

(1) Aussi le même Apôtre, après avoir dit : « Si vous êtes les enfants de Dieu, vous êtes donc ses héritiers, » ajoute-t-il aussitôt : « héritiers de Dieu, et cohéritiers du Christ. » Et voici comment saint Thomas lui-même explique et développe ce passage : Le Christ étant le Fils par nature, il est aussi l'héritier principal. C'est par lui que nous participons à la grace de la filiation ; c'est également par lui que nous devons avoir part au bonheur et à la gloire de l'héritage éternel.

Tertiò potest accipi ratio hujus congruentiæ ex peccato primi parentis, cui per incarnationem remedium adhibetur. Peccaverat enim primus homo, appetendo scientiam, ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni et mali. Unde conveniens fuit ut per Verbum veræ sapientiæ homo reduceretur in Deum, qui per inordinatum appetitum scientiæ recesserat à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil est quo humana malitia non possit abuti, quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud *Rom.*, II : « An divitias bonitatis ejus contemnis? » Unde, etiamsi persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicujus erroris occasionem sumere, quasi Filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum, quòd prima rerum creatio facta est à potentia Dei Patris per Verbum. Unde et recreatio per Verbum fieri debuit à potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet, secundum illud II. *Cor.*, V : « Deus erat in Christo, mundum reconcilians sibi. »

Ad tertium dicendum, quòd Spiritui sancto proprium est quòd sit bonum Patris et Filii. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum sanctum tanquam per donum Dei : et ideo convenientius fuit ad justificationem hominum, quòd incarnaretur Filius, cujus Spiritus sanctus est donum.

QUESTION IV.

Du mode de l'union considérée dans la nature humaine prise par la personne divine.

Considérons maintenant l'union en ce qui concerne la nature qu'a prise la personne divine.

Il faut examiner tout d'abord les choses que le Verbe de Dieu a prises, et, en second lieu, les perfections et le défauts qu'il s'est appropriés.

Or le Fils de Dieu a pris la nature humaine et ses parties. Il y a donc trois choses à étudier sur le premier point : 1° Ce qui regarde la nature humaine; 2° ce qui regarde ses parties; 3° l'ordre observé dans l'assomption.

On pose six questions touchant la nature humaine dans le Christ : 1° La nature humaine étoit-elle plus apte à être unie au Fils de Dieu qu'aucune autre nature? 2° Le Fils de Dieu a-t-il pris une personne? 3° A-t-il pris un homme ? 4° Auroit-il convenu qu'il prît la nature humaine séparée de tout individu? 5° Auroit-il convenu qu'il prît la nature humaine dans tous ses individus? 6° Convenoit-il qu'il prît la nature humaine dans un homme issu de la souche d'Adam?

ARTICLE I.

La nature humaine étoit-elle plus apte à être unie au Fils de Dieu qu'aucune autre nature?

Il paroît que la nature humaine n'étoit pas plus apte à être prise par le Fils de Dieu qu'aucune autre nature. 1° Saint Augustin dit dans sa *Lettre à Volusien*, Epist. CLXXXVIII : « Dans les choses miraculeuses,

---

QUÆSTIO IV.

De modo unionis ex parte naturæ humanæ assumptæ, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primò considerandum occurrit de his quæ sunt à Verbo Dei assumpta; secundò, de quibusdam assumptis, quæ sunt perfectiones et defectus. Assumpsit autem Dei Filius humanam naturam et partes ejus.

Unde circa primum triplex consideratio occurrit : prima est quantum ad ipsam humanam naturam; secunda est quantum ad partes ipsius; tertia quantum ad ordinem assumptionis.

Circa primum quæretur sex : 1° Utrùm humana natura fuerit magis assumptibilis à Filio Dei, quàm aliqua alia natura. 2° Utrùm assumpserit personam. 3° Utrùm assumpserit hominem. 4° Utrùm fuisset conveniens quòd assumpsisset naturam humanam à singularibus separatam. 5° Utrùm fuisset conveniens quòd assumpsisset humanam naturam in omnibus ejus singularibus. 6° Utrùm fuerit conveniens quòd assumeret humanam naturam in aliquo homine ex stirpe Adæ progenito.

ARTICULUS I.

Utrùm natura humana fuerit magis assumptibilis à Filio Dei, quàm aliqua alia natura.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd humana natura non fuerit magis assumptibilis à Filio Dei, quàm quælibet alia natura. Dicit enim Augustinus in Epist. *ad Volusianum*,

(1) De his etiam lib. III. *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55.

toute la raison du fait est la puissance de celui qui l'accomplit. » Or la puissance de Dieu qui accomplit l'incarnation, c'est-à-dire l'œuvre la plus miraculeuse, n'est point limitée à une seule nature, puisque la puissance divine est infinie. Donc la nature humaine n'est pas plus apte à être prise par Dieu qu'aucune autre nature créée.

2° On a vu plus haut, qu. précéd., art. 8, qu'une raison de convenance quand il s'agit de l'incarnation d'une personne divine, c'est la ressemblance. Or si l'on trouve que la créature raisonnable ressemble à Dieu comme son image, on voit aussi que la créature irraisonnable lui ressemble d'une ressemblance de vestige. Une créature sans raison pouvoit donc être prise aussi bien que la nature humaine.

3° La ressemblance de Dieu est plus saillante dans la nature angélique que dans la nature humaine. C'est ce que remarque saint Grégoire, dans une de ses Homélies, Homil. XXXIV *in Evang.*, où il cite cette parole d'*Ezéchiel*, XXVIII, 12 : « Vous étiez le sceau de la ressemblance. » Le péché se rencontre dans l'ange tout comme dans l'homme, d'après ce texte de *Job*, IV, 18 : « Il a trouvé de la perversité dans ses anges (1). » La nature angélique pouvoit donc être prise aussi bien que la nature humaine.

4° Puisque la souveraine perfection appartient à Dieu, un être lui ressemble d'autant mieux qu'il est plus parfait. Or l'univers entier est plus parfait que ses parties, au nombre desquelles est la nature humaine. Il y a donc plus d'aptitude pour l'union avec Dieu dans l'univers entier que dans la nature humaine.

Mais la sagesse engendrée dit, au contraire, *Prov.*, VIII, 31 : « Mes délices sont d'être avec les enfants des hommes (2). » Il paroît donc, d'après

(1) Il pourra sembler étrange au premier abord que l'auteur présente une semblable considération en faveur de la nature angélique; mais c'est une de celles qu'il va faire valoir pour expliquer le choix qui a été fait de la nature humaine. Il n'est donc pas étonnant que devant être donnée à l'appui de la thèse, cette raison soit auparavant employée pour soutenir une objection. Il en est de même de la raison qui précède celle-là dans le même argument.

(2) Dans le sens direct et littéral, ces paroles semblent uniquement s'appliquer à la divine

---

(Epist. III) : « Quòd in rebus mirabiliter factis, tota ratio facti, est potentia facientis. » Sed potentia Dei facientis Incarnationem, quæ est opus maximè mirabile, non limitatur ad unam naturam, cùm potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis à Deo, quàm aliqua alia creatura.

2. Præterea, similitudo est ratio faciens ad congruitatem Incarnationis divinæ personæ, ut suprà dictum est. Sed sicut in creatura rationali invenitur similitudo imaginis, ita in creatura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.

3. Præterea, in natura Angelica invenitur expressior Dei similitudo, quàm in natura humana; sicut Gregorius dicit in homil. *De centum ovibus* (XXXIV. *in Evang.*), introducens illud *Ezech.*, XXVIII : « Tu signaculum similitudinis. » Invenitur etiam in Angelo peccatum, sicut in homine, secundum illud *Job*, IV : « In Angelis suis reperit pravitatem. » Ergo natura Angelica fuit ita assumptibilis sicut natura hominis.

4. Præterea, cùm Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum. Sed totum universum est magis perfectum quàm partes ejus, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile, quàm humana natura.

Sed contra est, quod dicitur *Prov.*, VIII, ex ore Sapientiæ genitæ : « Deliciæ meæ esse cum Filiis hominum. » Et ita videtur esse quæ-

cela, qu'il y a une certaine convenance dans l'union du Fils de Dieu avec la nature humaine.

(Conclusion. — Puisque, par là même qu'elle est intelligente, la nature humaine est apte à entrer en relation avec le Verbe de Dieu par la connoissance et l'amour, et que, dès lors qu'elle est entachée du péché originel, elle a plus besoin qu'aucune autre d'être restaurée, c'est de toutes les natures la seule que le Verbe de Dieu pouvoit prendre.)

Quand on dit qu'une chose est susceptible de l'assomption, cela signifie qu'elle est apte à être prise par une personne divine. On ne peut pas entendre par cette aptitude une puissance passive naturelle, puisqu'une telle puissance ne s'étend pas jusqu'à ce qui excède l'ordre naturel; et l'union personnelle d'une créature avec Dieu excède certainement l'ordre naturel. Si donc on dit qu'une chose est susceptible de l'assomption, c'est que l'on voit en elle une convenance pour cette union. Nous trouvons deux fondements de cette convenance dans la nature humaine : la dignité et la nécessité. Sa dignité, parce que la nature humaine, en tant que raisonnable et intelligente, est naturellement apte à entrer d'une certaine manière en relation avec le Verbe lui-même, par son opération, qui consiste à le connoître et à l'aimer. La nécessité, parce qu'elle avoit besoin d'être restaurée, dès lors qu'elle étoit entachée du péché originel. Or ces deux choses n'appartiennent qu'à la nature humaine; car la créature privée de raison manque de la convenance fondée sur la dignité; et la convenance qui repose sur cette nécessité dont nous venons de parler ne se trouve pas dans la nature angélique. Il faut donc conclure que la nature humaine est seule susceptible de l'assomption (1).

sagesse considérée comme attribut moral et d'une manière abstraite. Mais les commentateurs les plus accrédités des Livres saints et l'Eglise elle-même les mettent dans la bouche de la Sagesse substantielle et engendrée, c'est-à-dire du Verbe divin. C'est par ce Verbe que tout a été fait, selon l'expression du plus sublime des Evangélistes; « et il s'est fait chair et il a voulu habiter parmi nous. »

(1) Quand les savants étudient la nature, sans en exclure la pensée de Dieu, ils y décou-

dam congruentia unionis Filii Dei ad humanam naturam.

(Conclusio. — Cùm humana natura, intellectualis existens, apta sit Verbum Dei per cognitionem et amorem attingere, et, originali peccato obnoxia, magis reparatione indigeat, ea sola ex naturis assumptibilis à Verbo fuit.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid *assumptibile* dicitur quasi aptum assumi à divina persona. Quæ quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quæ non se extendit ad id quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturæ ad Deum. Unde relinquitur quòd *assumptibile* aliquid dicatur, secundum congruentiam ad unionem prædictam. Quæ quidem congruentia attenditur secundum duo in humanâ naturâ, scilicet secundum ejus dignitatem et necessitatem : secundum dignitatem quidem, quia humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet et amando ipsum : secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cùm subjaceret originali peccato. Hæc autem duo soli humanæ naturæ conveniunt; nam creaturæ irrationali deest congruitas dignitatis, naturæ autem Angelicæ deest congruitas prædictæ necessitatis. Unde relinquitur quòd sola natura humana sit assumptibilis (1).

(1) Congruenter, ut supponitur ex præmissis, non absolutè quovis modo.

Je réponds aux arguments : 1° On se base pour déterminer les qualités des créatures sur ce qui leur appartient en vertu de leurs causes propres, et non sur ce qui peut leur convenir en vertu des causes premières et universelles. Par exemple, nous disons que telle maladie est incurable, non pas parce que Dieu est impuissant à la guérir, mais parce qu'elle ne sauroit être guérie par les principes qui sont propres au sujet. De même donc, en disant que telle créature n'est pas capable de l'assomption, on n'entend rien soustraire à la puissance divine, mais on veut indiquer dans quelle condition se trouve cette créature, qui n'est point apte à cette sorte d'union.

2° La ressemblance d'image, qui est dans la nature humaine, consiste en ce qu'elle est capable de recevoir Dieu en elle, ce qui se réalise quand elle s'élève jusqu'à lui par son opération propre, c'est-à-dire par la connoissance et par l'amour. Quant à la ressemblance de vestige, elle consiste uniquement dans une sorte de représentation qui se trouve dans la créature en vertu d'une empreinte divine, et non pas parce que la créature irraisonnable, qui porte seule cette ressemblance, peut arriver jusqu'à Dieu par le moyen de son opération. Or l'être qui est incapable d'une chose inférieure n'est pas convenablement disposé pour une chose supérieure : ainsi, si un corps n'est pas apte à recevoir sa perfection formelle de l'ame sensitive, il est bien moins apte encore à la recevoir de l'ame intelligente. Or l'union avec Dieu quant à l'être personnel est bien plus intime et plus parfaite que celle qui n'a lieu que par l'opération. Par conséquent, la créature sans raison, qui est incapable de s'unir à Dieu par

vrent de profondes et merveilleuses harmonies, qui leur révèlent de toutes parts la sagesse et l'amour infinis dont le monde est l'ouvrage. Cette sagesse et cet amour reluisent avec mille fois plus d'éclat dans le monde de la grace ; et les théologiens, ceux du moins qui ont marqué dans les fastes de la science sacrée, sont les explorateurs de la création spirituelle. Non contents d'en retracer le plan à nos yeux et d'en étu dier les diverses parties, soit dans le détail, soit dans l'ensemble, ils en ont recherché les mystérieux rapports et les raisons profondes, avec autant de pénétration que d'ardeur. Ce ne sont là néanmoins, il ne faut pas l'oublier, que des interprétations plus ou moins heureuses de l'œuvre accomplie, et nullement une sorte de nécessité faite à la toute-puissance de Dieu, comme si elle n'avoit pas été libre d'agir d'une autre manière.

Ad primum ergo dicendum, quòd creaturæ denominantur aliquales ex eo quod competit eis secundum proprias causas, non autem ex eo quod convenit eis secundum causas primas et universales; sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia non potest curari à Deo, sed quia per propria principia subjecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, non ad subtrahendum aliquid potentiæ divinæ, sed ad ostendendum conditionem creaturæ, quæ ad hoc aptitudinem non habet.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo imaginis attenditur in natura humana secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solùm secundum repræsentationem aliquam, ex impressione divina in creatura existentem; non autem ex eo quòd creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per suam operationem. Quod autem deficit à minori, non habet congruitatem ad id quod est majus : sicut corpus quod non est aptum perfici animâ sensitivâ, multò minus est aptum perfici animâ intellectivâ. Multò autem major et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quàm quæ est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quæ deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet

son opération, est loin d'être convenablement disposée pour lui être unie quant à l'être personnel (1).

3° Quelques-uns disent que l'ange n'est pas susceptible de l'assomption, parce qu'il est parfait dans sa personnalité dès le premier instant de sa création, puisqu'il n'est assujetti ni à la génération ni à la corruption. Il ne pourroit donc être uni à Dieu dans l'unité de la personne divine sans que sa personnalité fût détruite (2); ce qui répugne à l'incorruptibilité de sa nature, aussi bien qu'à la bonté de Dieu qui se l'uniroit; car il est contraire à la bonté divine d'altérer en quoi que ce soit la perfection de la créature qu'elle s'unit. Mais cette raison ne paroît pas démontrer absolument que l'assomption ne convient point à la nature angélique; car Dieu pourroit très-bien, en produisant une nouvelle nature angélique, se l'unir dans l'unité de personne; et, dans ce cas, rien de préexistant ne seroit altéré. Nous avons vu seulement que la convenance qui repose sur la nécessité ne se trouve point dans la nature angélique, parce que, si cette nature est entachée du péché dans quelques individus, il n'y a pas de remède à ce péché, comme nous l'avons prouvé plus haut, part. I, quest. LXIV, art. 2.

4° La perfection de l'univers n'est pas la perfection d'une personne ou d'un suppôt, mais d'une chose dont l'unité résulte d'une disposition ou d'un ordre, et dont les parties multiples ne sont pas susceptibles de l'assomption, comme nous l'avons déjà dit. Il faut en conclure que la nature humaine est seule susceptible de l'assomption (3).

(1) Et cependant Dieu eût pu s'unir, absolument parlant, une créature quelconque. Saint Thomas a eu soin d'observer plus haut qu'il ne prétendoit en aucune façon poser des bornes à la puissance divine. C'est dans ce sens que ses plus savants commentateurs interprètent sa pensée. Cajetan, Gonet, Contenson, Billuart s'en expliquent de la manière la plus formelle. Nous retrouvons même cette opinion dans quelques Pères de l'Eglise. Tertullien en particulier, dans son livre *de la Chair du Christ*, chap. 4, l'émet avec cette mâle énergie et cette crudité d'expression qui sont le caractère distinctif de ce rude génie.

(2) Disons néanmoins encore ici que Dieu eût pu s'unir la nature angélique, en remplaçant d'une manière éminente sa personnalité.

(3) Nous savons maintenant comment il faut entendre cette formule du maître; il ne s'agit là que d'une pure convenance de congruité.

---

congruitatem ut uniatur ei secundum *esse* personale.

Ad tertium dicendum, quòd quidam dicunt Angelum non esse assumptibilem, quia à principio suæ creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subjaceat generationi et corruptioni. Unde non posset in unitatem divinæ personæ assumi, nisi ejus personalitas destrueretur, quòd neque convenit incorruptibilitati naturæ ejus, neque bonitati assumentis, ad quam non pertinet quòd aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat. Sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis Angelicæ naturæ; potest enim Deus producendo novam Angelicam naturam, copulare eam sibi in unitate personæ; et sic nihil præexistens ibi corrumperetur. Sed, sicut dictum est, deest congruitas ex parte necessitatis; quia, etsi natura Angelica in aliquibus peccato subjacet, est tamen ejus peccatum irremediabile, ut in I. parte habitum est (qu. 64, art. 2).

Ad quartum dicendum, quòd perfectio universi, non est perfectio unius personæ, vel suppositi, sed ejus quod est unum positione vel ordine, cujus plurimæ partes non sunt assumptibiles, ut dictum est. Unde relinquitur quòd sola natura humana sit assumptibilis.

ARTICLE II.

Le Fils de Dieu a-t-il pris une personne ?

Il paroît que le Fils de Dieu a pris une personne. 1° Saint Jean Damascène enseigne, *Orthod. fid.*, III, 11, que le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans son indivisibilité, c'est-à-dire dans son individualité. Or, d'après Boëce, *De duab. nat.*, l'individu d'une nature raisonnable est une personne. Donc le Fils de Dieu a pris une personne.

2° Saint Jean Damascène dit encore, *ibid.*, III, 6 : « Le Fils de Dieu a pris les choses qu'il a mises dans notre nature. » Or il y a mis la personnalité. Donc le Fils de Dieu a pris une personne.

3° Rien ne peut être anéanti que ce qui existe. Or Innocent III dit, dans une décrétale : « La personne de Dieu a absorbé la personne de l'homme. » Il paroît donc que la personne de l'homme a été prise tout d'abord.

Mais saint Augustin (1) dit au contraire, *De fide, ad Petr.*, c. 2 : « Dieu a pris la nature et non la personne de l'homme. »

(Conclusion. — Dès lors que l'on ne conçoit pas qu'il y ait une personne dans la nature humaine avant l'assomption, dont la personne est plutôt le terme, le Fils de Dieu n'a pris en aucune manière une personne humaine.)

Une chose est unie par assomption parce qu'elle est attirée vers une autre chose. Il faut donc concevoir comme préexistante à l'assomption la chose qui est prise de cette manière, de même que l'on conçoit comme préexistant à la locomotion le mobile soumis à ce mouvement. Or, on ne conçoit pas qu'il y ait dans la nature humaine une personne préexistante

(1) Ou plutôt saint Fulgence, comme nous l'avons déjà vu.

ARTICULUS II.

Utrùm Filius Dei assumpserit personam.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damascenus in III lib., cap. 11, quòd Filius Dei assumpsit humanam naturam *in atomo*, id est, *in individuo*. Sed individuum rationalis naturæ est persona, ut patet per Boetium in lib. *De duabus naturis, et una persona Christi*. Ergo Filius Dei assumpsit personam.

2. Præterea, Damascenus dicit, quòd « Filius Dei assumpsit ea quæ in natura nostra plantavit. » Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.

3. Præterea, nihil consumitur nisi quod est. Sed Innocentius III. dicit *in quadam Decretali* (1), quòd « persona Dei consumpsit personam hominis. » Ergo videtur quòd persona hominis fuerit prius assumpta.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De fide, ad Petr.*, (cap. 2) : quòd « Deus naturam hominis assumpsit, non personam. »

(Conclusio. — Cùm persona non præintelligatur in humana natura assumptioni, sed magis se habeat ut terminus assumptionis, Filius Dei nullo modo humanam assumpsit personam.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid dicitur assumi ex eo quòd ad aliquid sumitur : unde illud quod assumitur, oportet præintelligi assumptioni, sicut illud quod movetur localiter, præintelligitur ipsi motui. Persona autem non

(1) Locis in art. subseq. notatis.

(2) Apud Innocentium vel in Decretalibus non occurrit, sed colligitur ex Epistola Concilii Fracfordiensis ad Episcopos Hispaniæ. Quod autem subjungitur velut ex Augustino, jam pluries notatum Fulgentii potiùs esse inter opera Augustini rejectitia, tom. III.

à l'assomption; mais, comme nous l'avons déjà dit, quest. III, art. 1 et 2, la personne est plutôt le terme de l'assomption. En effet, si on la concevoit préexistante, il faudroit, ou qu'elle fût détruite, et alors elle auroit été inutilement prise, ou bien qu'elle subsistât après l'union, et, dans ce cas, il y auroit deux personnes, celle qui prend et celle qui est prise; et nous avons prouvé, quest. II, art. 6, que cette conséquence est fausse. Il reste donc à conclure que le Fils de Dieu n'a pris en aucune manière une personne humaine (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Fils de Dieu a sans doute pris la nature humaine dans son indivisibilité, c'est-à-dire dans son individualité; mais cet individu n'est autre que le suppôt incréé, ou la personne du Fils de Dieu. Il ne suit donc pas de là que la personne ait été prise.

2° La nature prise n'est point privée de sa personnalité, comme si une chose qui entre dans la perfection de la nature humaine lui faisoit défaut; elle a en plus quelque chose qui est au-dessus de la nature humaine, savoir l'union avec la personne divine.

3° L'absorption ne signifie pas ici la destruction d'une chose préexistante, mais un obstacle à l'existence d'une chose qui auroit pu exister dans d'autres conditions; car si la personne divine n'eût pas pris la nature humaine, cette nature auroit sa propre personnalité. C'est là ce qui fait dire, mais improprement, qu'une personne a absorbé une personne,

(1) Que la Personne divine, en s'incarnant, n'ait pas en réalité pris la personne humaine, c'est non-seulement une chose indubitable, mais encore un point de foi, solennellement défini contre l'hérésie de Nestorius. La thèse actuelle ne fait donc, sous ce rapport, que confirmer ce qui a été démontré plus haut, au sujet de l'union du Verbe divin avec la nature humaine. Aussi, la pensée de l'auteur semble-t-elle avoir plus d'extension et de portée : il veut dire par là que Dieu n'eût pas même pu s'unir la nature humaine, en laissant subsister sa personnalité. Tel est le sentiment de la plupart des thomistes; mais ce que le maître n'a fait qu'insinuer, les disciples l'établissent en thèse. En cela, sauf le respect qui est dû à ces graves théologiens, ils nous semblent être allés trop loin. Peut-être auroient-ils mieux fait de se renfermer dans la sage réserve ou même l'abstention dont on leur avoit donné l'exemple.

En effet, de quelle union veulent-ils parler? Ce n'est pas évidemment de l'union des deux natures en une seule, puisqu'ils s'accordent tous avec notre saint docteur à la déclarer impossible et absurde, et que les Pères de l'Eglise ont surtout démontré rationnellement par cette impos-

præintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis, ut suprà dictum. Si enim præintelligeretur, vel oporteret quòd corrumperetur, et sic frustra esset assumpta, vel quòd remaneret post unionem, et sic essent duæ personæ, una assumens et alia assumpta; quod est erroneum, ut suprà ostensum est. Unde relinquitur quòd nullo modo Filius Dei assumpserit humanam personam.

Ad primum ergo dicendum, quòd naturam humanam assumpsit Filius Dei in atomo, id est in individuo; quod non est aliud à supposito increato, quod est persona Filii Dei. Unde non sequitur quòd persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum, quòd naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicujus quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat, sed propter additionem alicujus quod est supra humanam naturam; quod est unio ad divinam personam.

Ad tertium dicendum, quòd consumptio ibi non importat destructionem alicujus quod prius fuerat, sed impeditionem ejus quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta à divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet. Et pro tanto dicitur *persona consumpsisse personam*, licet

parce que, par le fait de son union, la personne divine a empêché la nature humaine d'avoir sa propre personnalité.

ARTICLE III.

La personne divine a-t-elle pris un homme?

Il paroît que la personne divine a pris un homme : 1° Le Psalmiste dit, *Psalm.* LXIV, 5 : « Heureux celui que vous avez choisi et pris; » la Glose *interl.* et *ordin. Aug.*, applique ce passage au Christ; et saint Augustin dit, *De agone Christi*, c. 11 : « Le Fils de Dieu a pris l'homme et il a souffert en lui ce qui est de l'homme. »

2° Ce mot *homme* exprime la nature humaine. Or le Fils de Dieu a pris la nature humaine. Donc il a pris l'homme.

3° Le Fils de Dieu est homme. Or il n'est pas l'homme qu'il n'a pas pris; car s'il en étoit ainsi, il seroit au même titre Pierre ou tout autre. Donc il est l'homme qu'il a pris.

Mais le témoignage de saint Félix, Pape et martyr, établit le contraire. Il est exprimé en ces termes dans son témoignage lu au concile d'Ephèse : « Nous croyons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, né de la Vierge, est le Fils éternel et le Verbe de Dieu, et non un homme que Dieu a pris, autre que lui-même; car le Fils de Dieu n'a pas pris un homme qui dût être autre que lui. »

(Conclusion. — Puisque le mot *homme* désigne la nature humaine en tant qu'elle est dans un suppôt, on ne dit pas dans le sens propre que le Christ a pris un homme.)

sibilité l'existence dans l'Incarnation de l'union personnelle. Il ne sauroit non plus être question de cette dernière; car il est par trop manifeste que l'union en une seule personne et l'existence de la personne humaine impliquent contradiction. Maintenant, toute union autre que ces deux-là seroit purement accidentelle, n'auroit évidemment rien dès-lors qui répugne à la raison, mais retomberoit dans l'hypothèse de Nestorius.

---

impropriè; quia persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet.

ARTICULUS III.

Utrùm persona divina assumpserit hominem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd persona divina assumpserit hominem. Dicitur enim in *Psalm.* LXIV : « Beatus quem elegisti et assumpsisti; » quod Glossa exponit de Christo. Et Augustinus in lib. *De agone Christiano*, cap. 11, dicit quòd « Filius Dei hominem assumpsit, et in illo humana perpessus est. »

2. Præterea, hoc nomen, homo, significat naturam humanam. Sed Filius Dei assumpsit humanam naturam. Ergo assumpsit hominem.

3. Præterea, Filius Dei est homo. Sed non est homo quem non assumpsit; quia sic esset pari ratione Petrus, vel quilibet alius homo. Ergo est homo quem assumpsit.

Sed contra est auctoritas Felicis Papæ et Martyris, quæ introducitur in Ephesina synodo : « Credimus in dominum nostrum Jesum Christum de Virgine Maria natum; quia ipse est Dei sempiternus Filius et Verbum; et non homo à Deo assumptus, ut alter sit præter illum; neque enim hominem assumpsit Dei Filius ut alter sit præter ipsum. »

(Conclusio. — Quoniam homo naturam humanam ut est in supposito significat, Christus *hominem assumpsisse* proprio sermone non dicitur.)

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 6, qu. 1, art. 2; et dist. 7, qu. 1, art. 2; et *Opusc.*, I,

Nous avons observé, art. précédent, que la chose prise n'est point le terme de l'assomption, mais qu'on la conçoit comme préexistant à cette opération. Nous avons également vu, quest. III, art. 1 et 2, que l'individu dans lequel est prise la nature humaine n'est autre que la personne divine, laquelle est le terme de l'assomption. Or le mot *homme* désigne la nature humaine en tant qu'elle existe dans un suppôt; car, selon la remarque de saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 4 et 11, de même que le mot *Dieu* désigne l'être qui a la nature divine, ainsi le mot *homme* désigne celui qui a la nature humaine. Aussi on ne prend pas les termes dans leur sens propre quand on dit que le Fils de Dieu a pris un homme, si l'on suppose, comme le veut la vérité, qu'il n'y a dans le Christ qu'un suppôt et qu'une hypostase (1). Dans l'opinion de ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou deux suppôts, on seroit en droit d'affirmer dans le sens propre que le Fils de Dieu a pris un homme. C'est d'après ce principe que la première opinion exposée dans le troisième livre des *Sentences*, dist. VI, veut qu'un homme ait été pris. Mais nous avons reconnu plus haut quest. II, art. 6, la fausseté de cette opinion.

Je réponds aux arguments : 1° On ne doit pas prendre à la rigueur ces manières de parler, comme si elles étoient employées dans le sens propre; mais toutes les fois que les saints Pères en usent, il faut les interpréter dans un sens pieux (2). De cette sorte, nous dirons qu'un homme a été pris parce que sa nature a été prise, et que le terme de l'assomption étoit que le Fils de Dieu devînt homme.

2° Le mot *homme* exprime la nature humaine dans le sens concret,

(1) Dire dans le sens propre et direct que le Christ a pris un homme, ce seroit dire qu'il a pris une personne, ce qui est une hérésie; et vouloir dire par là qu'il a pris la nature humaine, c'est renverser toutes les notions vraies et méconnoître toutes les lois du langage.

(2) Souvenons-nous d'ailleurs de ce qui a été dit dans une note antérieure, à savoir que les Pères pouvoient aisément s'expliquer par eux-mêmes, ou par l'ensemble de leur enseigne-

---

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, illud quod assumitur, non est terminus assumptionis, sed assumptioni præintelligitur. Dictum est autem quòd individuum in quo assumitur humana natura, non est aliud quam divina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem nomen, homo, significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse; quia, ut dicit Damascenus (lib. II, cap. 4 et 11), sicut hoc nomen, *Deus*, significat eum qui habet divinam naturam; ita hoc nomen, *homo*, significat eum qui habet naturam humanam. Et ideo non est propriè dictum quòd Filius Dei assumpsit hominem, supponendo (sicut rei veritas se habet) quòd in Christo sit tantum unum suppositum, et una hypostasis. Sed, secundum illos qui ponunt in Christo duas hypostases, vel duo supposita, convenienter et propriè dici posset quòd Filius Dei hominem assumpsisset. Unde et prima opinio quæ ponitur in VI. dist. III. lib. *Sentent.*, concedit hominem esse assumptum; sed illa opinio erronea est, ut suprà habitum est qu. 2. art. 6.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi locutiones non sunt extendendæ tanquam propriæ; sed piè sunt exponendæ ubicumque à sacris doctoribus ponuntur; ut dicamus *hominem assumptum*, quia ejus natura est assumpta, et quia assumptio terminata est ad hoc ut Filius Dei sit homo.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen,

cap. 21; et *Opusc.*, III, cap. 215; et *ad Rom.*, I, lect. 3, in fine; et *ad Philip.*, II, lect. in fine.

c'est-à-dire en tant qu'elle subsiste dans un suppôt. C'est pourquoi, si nous ne pouvons pas dire qu'un suppôt a été pris, il n'est pas plus permis d'affirmer qu'un homme l'a été.

3° Le Fils de Dieu n'est pas évidemment l'homme qu'il a lui-même pris ; il a simplement pris la nature humaine.

ARTICLE IV.

Le Fils de Dieu a-t-il dû prendre la nature humaine abstraite de tous les individus ?

Il paroît que le Fils de Dieu a dû prendre la nature humaine abstraite de tous les individus. 1° Le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans le but de sauver tous les hommes en général; aussi saint Paul nous dit, I. *Tim.*, IV, 10 : « Jésus-Christ est le Sauveur de tous les hommes, et surtout des fidèles. » Or, en tant qu'elle est dans les individus, la nature humaine n'est plus une chose commune. Donc le Fils de Dieu a dû prendre la nature humaine en tant qu'elle est abstraite de tous les individus.

2° En toutes choses, il faut attribuer à Dieu ce qu'il y a de plus excellent. Or le plus excellent, dans chaque genre, c'est ce qui est de soi. Donc le Fils de Dieu a dû prendre l'homme qui est de soi; selon les Platoniciens, *Arist. Metaphys.* I, text. 6 et 25, cet homme est la nature humaine elle-même séparée des individus (1). Donc le Fils de Dieu a dû la prendre dans cette condition.

ment. Leur parfaite orthodoxie étoit trop connue pour être mise en doute à cause d'un mot peu exact ou d'une locution peu conforme à leur propre pensée. Et puis, des expressions suspectes ou dangereuses après l'apparition et la condamnation de telle hérésie, étoient auparavant tout-à-fait inoffensives.

(1) Il est douteux que Platon ait admis l'existence réelle des idées séparées, des idées

---

homo, significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito : et ideo, sicut non possumus dicere quòd suppositum sit assumptum, ita non possumus dicere, quòd homo sit assumptus.

Ad tertium dicendum, quòd Filius Dei non est homo quem assumpsit, sed cujus naturam assumpsit.

ARTICULUS IV.

Utrùm Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim humanæ naturæ facta est ad communem omnium hominum salutem; unde dicitur I. *ad Timoth.*, IV, de Christo, quòd est « Salvator omnium hominum, maximè fidelium. » Sed natura, prout est in individuis, recedit à sua communitate. Ergo Filius Dei debuit humanam naturam assumere, prout est ab omnibus individuis abstracta.

2. Præterea, in omnibus, id quod est nobilissimum, est Deo attribuendum (2). Sed in unoquoque genere illud quod est per se, potissimum est. Ergo Filius Dei debuit assumere hominem per se; qui quidem, secundum Platonicos, est ipsa humana natura ab individuis separata. Hanc igitur debuit Filius Dei assumere.

(1) De his etiam suprà, qu. 2, art. 2, ad 3, et art. 5, ad 2; et qu. 4, art. 2, ad 1, et art. 3, in corp.; et III, *Sent.*, dist. 5, qu. 3, art. 3, ad 1; et dist. 6, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 3, ad 1.

(2) Quasi maximo et optimo et summo supremoque omnium quæ sunt, ut ex Anselmi Mo-

3° On a dit plus haut que le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine telle que l'exprime le mot homme pris dans le sens concret. Or ce mot l'exprime telle qu'elle est dans les individus, comme on l'a également dit. Donc le Fils de Dieu a pris la nature humaine en tant qu'elle est séparée des individus.

Mais saint Jean Damascène dit au contraire, *Orthod. fid.*, III, 11 : « Dieu, le Verbe incarné, n'a pas pris cette nature que nous considérons par une simple vue de l'esprit ; car il n'y auroit pas là une incarnation vraie, mais une tromperie et un simulacre d'incarnation. » Or, on ne saisit que par une simple vue de l'esprit la nature humaine séparée ou abstraite des individus, puisqu'elle ne subsiste pas en elle-même, comme saint Jean Damascène le dit au même endroit. Donc le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine en tant que séparée des individus.

(Conclusion. — Puisque la nature humaine n'existe pas séparée de tous les individus, et que nul ne pourroit mériter ni être vu par elle, lors même qu'elle existeroit ainsi, il n'est pas permis de dire que le Fils de Dieu l'a prise dans cet état d'abstraction.)

Indépendamment de l'être qu'elle a dans les individus, on peut concevoir de deux manières la nature de l'homme ou de tout autre être sensible : 1° Comme ayant l'être par elle-même, en dehors de la matière, ainsi que les Platoniciens l'ont prétendu ; 2° Comme existant dans l'intelligence, soit humaine, soit divine. D'abord, elle ne sauroit subsister par elle-même, comme le Philosophe le prouve, *Metaphys.*, VII, text.

types, d'après lesquelles auroit été fait le monde extérieur et visible ; mais il ne l'est pas que plusieurs de ses disciples n'aient à différentes époques enseigné cette existence, et qu'ils n'aient trouvé dans les expressions du maître un motif plausible et suffisant pour embrasser une semblable théorie. Elle est fortement repoussée, nous le savons, par Aristote et saint Thomas d'Aquin. On ne doit pas être étonné, par conséquent, de l'objection puisée dans cette hypothèse et du soin que met notre saint auteur à la réfuter de nouveau.

---

3. Præterea, humana natura non est assumpta à Filio Dei, prout significatur in concreto per hoc nomen, homo, ut dictum est. Sic autem significatur prout est in singularibus, ut ex dictis patet. Ergo Filius Dei assumpsit naturam humanam prout est ab individuis separata.

Sed contra est, quòd dicit Damascenus in III. lib. (cap. 11) : « Deus Verbum incarnatum non eam quæ nuda contemplatione consideratur naturam assumpsit ; non enim incarnatio hoc, sed deceptio et fictio incarnationis esset. » Sed humana natura, prout est ab individuis separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur ; quia secundum seipsam non subsistit, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo Filius Dei non assumpsit humanam naturam secundum quod est à singularibus separata.

(Conclusio. — Quoniam natura humana ab omnibus individuis abstracta non existit, nec si esset, mereri aut videri quispiam per eam posset, eam sic abstractam, à Filio Dei assumptam esse dicere non licet.)

Respondeo dicendum, quòd natura hominis vel cujuscumque alterius rei sensibilis, præter *esse* quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi : uno modo, quasi per seipsam esse habeat præter materiam, sicut Platonici posuerunt ; alio modo, sicut in intellectu existens, vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat in VII. *Metaphysic.*, quia ad naturam speciei

nologio, cap. 1 ac deinceps, et cap. 13 colligitur. De Platonicis autem, lib. I. *Metaph.*; text. 6 et 25, sive cap. 6 et 7, ut et alibi passim.

26 et 27; car il est dans la nature des êtres sensibles d'avoir une matière sensible, qui est comprise dans leur définition; par exemple, la chair et les os, qui rentrent dans la définition de l'homme. Il est donc impossible que la nature humaine existe sans une matière sensible. Si même elle existoit de cette manière, il n'auroit point convenu que le Verbe de Dieu l'eût prise dans cette condition : 1° Parce que l'assomption a pour terme la personne; et il est contre l'essence d'une forme commune d'être dans une personne, puisqu'elle s'individualise dans la personne; 2° Parce qu'on ne peut attribuer à une nature commune que des opérations communes et universelles, d'où l'homme ne tire ni mérite ni démérite; et cependant, le but de l'assomption étoit que le Fils de Dieu méritât pour nous après avoir pris notre nature; 3° Parce qu'une nature qui existe dans cette condition n'est pas sensible, mais intelligible; et le Fils de Dieu a pris la nature humaine pour apparoître en elle aux regards des hommes, selon ce passage du prophète, *Baruch*, III, 38 : « Après cela on l'a vu sur la terre, et il a vécu parmi les hommes. » Le Fils de Dieu ne pouvoit pas davantage prendre la nature humaine telle qu'elle est dans l'intelligence divine, parce que, dans cet état, elle n'est pas autre chose que la nature divine; et par là même la nature humaine seroit dans le Fils de Dieu de toute éternité. Il ne convient pas non plus de dire que le Fils de Dieu a pris la nature humaine telle qu'elle est dans l'intelligence de l'homme; car cette assomption ne seroit autre chose que l'acte de concevoir qu'il prend cette nature. Dans ce cas, s'il ne la prenoit pas réellement, l'idée qu'on en auroit seroit fausse, et une telle assomption de la nature humaine ne seroit qu'un simulacre d'incarnation, comme l'observe saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 11 (1).

(1) Si donc le Fils de Dieu n'avoit pris la nature humaine que d'une manière abstraite, il n'auroit rien pris en réalité; l'Incarnation elle-même ne seroit qu'une pure abstraction de l'esprit, ou plutôt un vain nom, une véritable chimère. Autant vaudroit dire avec Marcion et quelques autres rêveurs des premiers siècles, que le Fils de Dieu n'avoit qu'une chair fan-

rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quæ ponitur in ejus definitione, sicut carnes et ossa in definitione hominis. Unde non potest esse quòd natura humana sit præter materiam sensibilem. Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens ut à Verbo Dei assumeretur : primò quidem, quia assumptio illa terminatur ad personam; hoc autem est contra rationem formæ communis, ut sit in persona, quia in persona individuatur; secundò, quia naturæ communi non possunt attribui nisi operationes communes et universales, secundum quas homo non meretur nec demeretur, cùm tamen illa assumptio ad hoc facta sit, ut Filius Dei in natura assumpta nobis mereretur; tertiò, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis; Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, ut hominibus in ea visibilis appareret, secundum illud *Baruch*. III : « Post hæc in terris visus est, et cum hominibus conversatus est. » Similiter etiam non potuit assumi humana natura à Filio Dei, secundum quod est in intellectu divino; quia sic nihil aliud est quàm natura divina, et per hunc modum ab æterno esset in Filio Dei humana natura. Similiter non convenit dicere quòd Filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in intellectu humano; quia hoc nihil aliud esset quàm quòd intelligeretur assumere naturam humanam. Et sic, si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus; nec esset aliud ista naturæ humanæ assumptio, quàm fictio quædam Incarnationis, ut Damascenus dicit.

Je réponds aux arguments : 1° Le Fils de Dieu incarné est le Sauveur commun de tous les hommes, non pas à raison de la communauté de genre ou d'espèçe que l'on attribue à la nature séparée des individus, mais à raison de la communauté de la cause, c'est-à-dire en tant que le Fils de Dieu incarné est la cause universelle du salut des hommes.

2° Il n'y a pas dans la nature d'homme existant par soi, en dehors des individus, dans le sens des Platoniciens. Quelques-uns affirment que Platon n'a pas considéré l'homme comme séparé ailleurs que dans l'intelligence divine. Par conséquent il n'étoit point nécessaire que le Verbe prît cet homme, qui étoit avec lui de toute éternité.

3° Quoique la nature humaine n'ait pas été prise dans le sens concret, en sorte que l'on doive concevoir un suppôt préexistant à l'assomption, elle a néanmoins été prise dans son individualité, puisqu'elle l'a été pour subsister dans un individu.

ARTICLE V.

Le Fils de Dieu devoit-il prendre la nature humaine dans tous les individus?

Il paroît que le Fils de Dieu devoit prendre la nature humaine dans tous les individus. 1° La nature humaine est principalement et de soi l'objet de l'assomption. Or, ce qui convient de soi à une nature quelconque, convient à tous les êtres qui existent dans la même nature. Il convenoit donc que le Verbe de Dieu prît la nature humaine dans tous ses suppôts.

2° L'incarnation divine a procédé de l'amour de Dieu; de là cette parole,

tastique, qu'il n'est né, n'a souffert et n'est mort qu'en apparence. Voilà où l'on seroit inévitablement conduit en prétendant que la nature humaine n'étoit pas individualisée. L'excès opposé consisteroit à dire qu'il a pris ou qu'il auroit dû prendre cette nature dans toutes les individualités qu'elle renferme. C'est l'erreur qui va être réfutée dans la thèse suivante

---

Ad primum ergo dicendum, quòd Filius Dei incarnatus, est communis omnium Salvator, non communitate generis vel speciei, quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ, sed communitate causæ; prout Filius Dei incarnatus, est universalis causa salutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quòd *per se homo* non invenitur in rerum natura, ita quòd sit præter singularia, ut Platonici posuerunt, quamvis quidam dicant quòd Plato non intellexit hominem separatum esse, nisi in intellectu divino. Et sic non oportuit quòd assumeretur à Verbo, cùm ab æterno ei affuerit.

Ad tertium dicendum, quòd quamvis natura humana non sit assumpta in concreto, ut suppositum præintelligatur assumptioni, sic tamen assumpta est *in individuo*, quia assumpta est ut sit in individuo.

ARTICULUS V.

Utrùm Filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis. Illud enim quod primo et per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturæ, convenit omnibus in eadem natura existentibus. Ergo conveniens fuit ut natura humana assumeretur à Dei Verbo in omnibus suis suppositis.

2. Præterea, incarnatio divina processit ex

(1) De his etiam suprà, qu. 2, art. 5; et III, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

Joan., III, 16 : « Dieu a tellement aimé le monde, qu'il a donné son Fils unique. » D'un côté, la charité fait que l'on se communique, autant que possible, à ses amis; et, de l'autre, on a vu quest. III, art. 7, qu'il étoit possible au Fils de Dieu de prendre plusieurs natures humaines, et toutes, pour la même raison. Il convenoit donc que le Fils de Dieu prît la nature humaine dans tous ses suppôts.

3° Un sage ouvrier prend le plus court moyen possible pour perfectionner son ouvrage. Or, il eût été beaucoup plus court de s'unir tous les hommes pour les élever à la filiation naturelle, que d'en amener un grand nombre à la filiation d'adoption par un seul fils naturel, comme cela a eu lieu, d'après saint Paul, *Galat.*, IV, 4 et 5. Le Fils de Dieu devoit donc prendre la nature humaine dans tous ses suppôts.

Mais saint Jean Damascène dit, au contraire, *Orthod. fid.*, III, 11, que le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine telle que nous la considérons dans l'espèce; car il n'en a pas pris toutes les hypostases.

(Conclusion. — Il ne convenoit pas que le Fils de Dieu prît la nature humaine dans tous les individus, c'est-à-dire l'humanité distribuée dans chacun des suppôts; car cela eût détruit et la multitude des suppôts de la nature humaine, et la dignité de premier-né qu'a le Fils de Dieu entre un grand nombre de frères, et enfin le rapport d'unité entre le suppôt divin et la nature humaine.)

Il ne convenoit pas que le Verbe prît la nature humaine dans tous ses suppôts : 1° Parce que par là se trouveroit détruite la multitude des suppôts de la nature humaine, multitude néanmoins que cette nature réclame; car, puisqu'il n'y a pas lieu de considérer dans la nature qui a été prise un suppôt autre que la personne qui se l'est unie, comme nous l'avons établi plus haut, si la nature humaine n'existoit que dans la condition où l'a mise l'assomption, il s'ensuivroit que la nature humaine n'auroit

---

divina charitate; unde dicitur *Joan.*, III : « Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret. » Sed charitas facit ut aliquis se communicet amicis, quantum est possibile. Possibile autem fuit Filio Dei, ut plures naturas humanas assumeret, ut suprà dictum est, et eadem ratione omnes. Ergo conveniens fuit, quòd Filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus suis suppositis.

3. Præterea, sapiens operator perficit opus suum breviori via qua potest. Sed brevior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quòd per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur *Galat.*, IV. Ergo humana natura debuit à Filio Dei assumi in omnibus suppositis.

Sed contra est, quòd Damascenus dicit in III. lib. cap. 11, quòd Filius Dei non assumpsit humanam naturam, quæ in specie consideratur; neque enim omnes hypostases ejus assumpsit.

(Conclusio. — Non decuit Filium Dei humanam naturam in omnibus individuis (hoc est in singulis suppositis distributas humanitates) assumere; ita enim et multitudo suppositorum humanæ naturæ, et dignitas primogenituræ Filii Dei in multis fratribus, et denique unitatis proportio inter divinum suppositum et naturam humanam, tolleretur.)

Respondeo dicendum, quòd non fuit conveniens quòd humana natura in omnibus suis suppositis à Verbo assumeretur : primò, quia tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ, quæ est ei connaturalis; cùm enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum præter personam assumentem, ut suprà dictum est, si non esset humana natura nisi assumpta, sequeretur quòd non esset nisi unum supposi-

qu'un seul suppôt, savoir la personne qui l'a prise ; 2° Parce que cela dérogeroit à la dignité du Fils de Dieu incarné, dignité qui consiste en ce que, selon la nature humaine, « il est le premier-né entre un grand nombre de frères, » tout comme « il est le premier-né de toutes les créatures, » à raison de la nature divine ; car alors tous les hommes seroient égaux en dignité (1). 3° Parce qu'il convient que comme un seul suppôt divin s'est incarné, il n'ait pris aussi qu'une seule nature humaine, afin qu'il y ait unité des deux côtés.

Je réponds aux arguments : 1° Il convient à la nature humaine considérée en elle-même d'être l'objet de l'assomption, c'est-à-dire que cela ne lui convient pas à raison de la personne, comme il convient à la nature divine à raison de la personne de s'unir quelque chose. Toutefois, cela ne lui convient pas comme se rattachant à ses principes essentiels, ou comme une de ses propriétés naturelles ; car, s'il en étoit ainsi, la même chose conviendroit à tous ses suppôts.

2° L'amour de Dieu ne s'est pas manifesté seulement par le fait de l'assomption de la nature humaine, mais surtout par les souffrances qu'il a endurées dans cette nature pour les autres hommes. Saint Paul nous l'apprend en ces termes, *Rom.*, V, 8 : « Dieu nous a fait voir combien est grande sa charité envers nous, en ce que, lorsque nous étions ses ennemis, Jésus-Christ est mort pour nous ; » et cela n'eût pas eu lieu, s'il eût pris la nature humaine dans tous les hommes (2).

(1) Rien de tout cela néanmoins ne nous paroît impliquer une répugnance essentielle, ou bien, en d'autres termes, l'hypothèse discutée ici par le docteur angélique, ne nous semble, ni dans sa pensée, ni dans la réalité des choses, répugner essentiellement à la toute puissance de Dieu. Nous ne voyons uniquement ici, comme dans toute thèse analogue, et nous en avons déjà vu plusieurs, que des raisons de convenance. Il seroit absurde d'en nier la valeur ; mais il ne faudroit pas non plus en déplacer ou en exagérer la portée. Le dogme catholique une fois exposé et solidement établi, rien de plus utile que d'étudier avec la soumission convenable ce qu'il a de satisfaisant ou d'admirable aux yeux mêmes de notre raison.

(2) Dans cette hypothèse, en effet, aucun homme n'eût péché, ou plutôt l'humanité tout entière réunie dans un seul suppôt, eût été impeccable ; et dès-lors ni la souffrance ni la

---

tum humanæ naturæ, quod est persona assumens. Secundò, quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est *primogenitus in multis fratribus* secundùm humanam naturam, sicut est *primogenitus omnis creaturæ* secundùm divinam (1); essent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertiò, quia conveniens est quòd sicut unum suppositum divinum est incarnatum, ita unam solam naturam humanam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd assumi convenit secundum se humanæ naturæ, quia scilicet non convenit ei ratione personæ, sicut naturæ divinæ convenit assumere ratione personæ ; non autem convenit ei secundum se, sicut pertinens ad principia essentialia ejus, vel sicut naturalis ejus proprietas ; per quem modum conveniret omnibus ejus suppositis.

Ad secundum dicendum, quòd dilectio Dei ad homines manifestatur non solum in ipsa assumptione humanæ naturæ, sed præcipuè per ea quæ passus est in humana natura pro aliis hominibus, secundum illud *Rom.*, V : « Commendat autem Deus suam charitatem in nobis ; quia cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est : » quod locum non haberet, si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

(1) Primogenitus quidem in multis fratribus, *ad Rom.*, VIII, vers. 29, ex græco πρωτότοκος ;

3° Pour que le moyen qu'emploie un sage ouvrier soit vraiment court, il faut qu'il n'use pas de plusieurs instruments pour exécuter une chose quand un seul lui suffit. Par conséquent, il étoit très-convenable que tous les hommes fussent sauvés par un seul.

ARTICLE VI.

Convenoit-il que le Fils de Dieu prît la nature humaine de la souche d'Adam?

Il paroît qu'il ne convenoit pas que le Fils de Dieu prît la nature humaine de la souche d'Adam. 1° L'Apôtre dit, *Hebr.*, VII, 26 : « Il convenoit que nous eussions un Pontife.... séparé des pécheurs. » Or, il seroit bien mieux séparé des pécheurs, s'il n'eût pas pris la nature humaine de la souche d'Adam pécheur. Il paroît donc qu'il ne devoit pas prendre la nature humaine de la souche d'Adam.

2° En tout genre le principe est plus noble que ce qui procède de ce principe. Si donc le Fils de Dieu a voulu prendre la nature humaine, il devoit plutôt la prendre en Adam lui-même (1).

3° Les Gentils ont été plus pécheurs que les Juifs; c'est ce que remarque la Glose (*interlin.*), sur ce passage de saint Paul, *Galat.*, II, 15 : « Nous sommes Juifs de naissance, et non pécheurs issus des Gentils. » Si donc le Fils de Dieu a voulu prendre la nature humaine dans la race des pécheurs, il devoit la prendre parmi les Gentils, plutôt que de la race d'Abraham, qui étoit juste.

mort, qui sont entrées dans ce monde à la suite du péché, selon l'admirable langage de l'Apôtre, n'auroient jamais existé. Sans crime, en effet, pas d'expiation; et sans expiation, pas de victime.

(1) Adam étoit le père et comme le principe de tout le genre humain.

Ad tertium dicendum, quòd ad brevitatem viæ quam sapiens operator observat, pertinet quòd non faciat per multa quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit quòd per unum hominem omnes alii salvarentur.

ARTICULUS VI.

Utrùm conveniens fuerit quòd Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd non fuerit conveniens ut Filius Dei naturam humanam assumeret ex stirpe Adæ. Dicit enim Apostolus *ad Hebr.*, VII : « Talis decebat ut esset nobis Pontifex, segregatus à peccatoribus (1). » Sed magis esset à peccatoribus segregatus si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adæ peccatoris. Ergo videtur quòd non debuerit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.

2. Præterea, in quolibet genere, principium nobilius est eo quod est à principio. Si igitur assumere voluit humanam naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

3. Præterea, Gentiles magis fuerunt peccatores quàm Judæi, ut dicit Glossa *ad Gal.*, II, super illud : « Nos natura Judæi, et non ex Gentibus peccatores. » Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentibus, quàm ex stirpe Abrahæ, qui fuit justus.

primogenitus autem omnis creaturæ, *ad Coloss.*, I, vers. 15, ubi etiam πρωτότοκος, etsi diverso sensu.

(1) De his etiam infrà, qu. 31, art. 1 ; et III, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 2.

(2) Velut *sanctus, innocens, impollutus*, ut præmittitur ibi, vers. 29.

Mais nous voyons, au contraire, en *saint Luc*, III, que la généalogie de Notre-Seigneur remonte jusqu'à Adam.

(Conclusion. — Quoique Dieu eût pu prendre la nature humaine d'ailleurs que dans la race d'Adam, il étoit cependant plus convenable qu'il la prît de cette souche, afin de satisfaire pleinement pour le péché, d'accroître la dignité de l'homme et de manifester la puissance divine.)

Nous disons avec saint Augustin, *De Trinit.*, XIII, 18 : « Dieu pouvoit prendre la nature humaine ailleurs que dans la race de cet Adam, qui avoit enchaîné le genre humain par son péché ; mais il jugea qu'il valoit mieux tirer de la race même qui avoit été vaincue l'homme par lequel il vouloit vaincre l'ennemi du genre humain. » Dieu agit ainsi pour trois raisons : 1° Parce que la justice semble demander que celui qui a péché satisfasse. Il falloit donc pour cela que celui qui devoit satisfaire pleinement pour toute la nature fût tiré de la nature même que le péché avoit corrompue ; 2° parce que la dignité de l'homme s'accroît par là même que le vainqueur du diable naît de la race que le diable avoit vaincue (1) ; 3° parce que Dieu fait éclater davantage sa puissance en tirant d'une nature corrompue et affoiblie ce qu'il doit élever à un si haut degré de puissance et de dignité.

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ devoit être séparé des pécheurs quant à la faute qu'il étoit venu détruire, et non quant à la nature qu'il étoit venu sauver, et à raison de laquelle « il devoit être assimilé sous tous rapports à ses frères, » comme le dit le même Apôtre, *Hebr.*, II, 17. Son innocence est même d'autant plus admirable, que la

(1) On retrouve assez fréquemment dans les Pères l'expression de cette double pensée. Saint Léon en parle ainsi dans un sermon sur la Nativité du Christ : « La lutte a été livrée dans de grandes et merveilleuses conditions d'équité. Le Seigneur tout-puissant est venu combattre contre l'implacable ennemi du genre humain, non dans sa propre majesté, mais dans notre bassesse, afin que le diable, qui avoit été l'auteur de la mort, fût à son tour vaincu par cette même nature dont il avoit d'abord été vainqueur. » Le même saint docteur rehausse

---

Sed contra est, quòd *Luc.*, III, Generatio Domini reducitur usque ad Adam.

(Conclusio. — Quanquam Deus aliunde naturam humanam suscipere potuisset, quàm ex Adam, convenientius tamen fuit ad plenam pro peccato satisfactionem, et majorem hominum dignitatem, et divinam potentiam ostendendam, ut ex illo humanam naturam assumeret.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XIII. *De Trinit.*, cap. 28, « Poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato obligavit genus humanum; sed melius judicavit ut de ipso quod victum fuerat genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum. » Et hoc propter tria : primò quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere ut ille satisfaciat qui peccavit; et ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundò, quia hoc etiam pertinet ad majorem hominis dignitatem, dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertiò, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta et infirma assumpsit id quod in tantam virtutem et dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus debuit esse à peccatoribus segregatus quantum ad culpam quam venerat destruere, non quantum ad naturam quam venerat salvare, secundum quam *debuit per omnia fratribus assimilari*, ut idem Apostolus dicit *ad Hebr.*, II. Et in hoc etiam mirabilior est eius innocentia,

nature qu'il a prise a été douée en lui d'une si grande pureté, quoique tirée d'une masse souillée par le péché.

2° Nous venons de dire que celui qui étoit venu détruire le péché devoit nécessairement être séparé des pécheurs quant à la coulpe, à laquelle étoit assujetti Adam, que le Christ «racheta de son péché,» selon la parole du Sage, *Sap.*, X, 1. Or il falloit que celui qui étoit venu purifier tous les hommes n'eût pas besoin d'être purifié (1); de même qu'en tout genre de mouvement le premier moteur est immobile relativement au mouvement qu'il imprime (2), et comme aussi le premier principe actif du changement est lui-même immuable sous ce rapport.

3° Comme le Christ devoit être séparé des pécheurs surtout quant à la coulpe, en possédant l'innocence au plus haut degré, il convenoit que l'on fût conduit du premier pécheur jusqu'au Christ par un certain nombre de justes placés entre eux, et dans lesquels on vît briller quelques marques de sa sainteté future. C'est dans ce but que Dieu institua au sein même du peuple dont le Christ devoit sortir certaines marques de sainteté. Elles commencèrent à paroître dans Abraham, qui, d'après le récit de la *Genèse*, XVII, reçut le premier les promesses concernant le Christ, avec la circoncision, signe de l'alliance qui devoit se consommer entre lui et Dieu.

en termes magnifiques et connus de tous, la grandeur que le bienfait de l'Incarnation communique à l'homme régénéré.

(1) C'est encore là une pensée que saint Thomas emprunte au grand Apôtre. Elle est exprimée à la suite du texte cité dans la première objection. Le pontife de la nouvelle alliance nous est représenté là comme exempt de la triste nécessité où sont les autres pontifes, d'offrir à Dieu des hosties pour lui-même, avant de les offrir pour le peuple, par la raison qu'il est « le Fils éternellement parfait. »

(2) Quand on remonte à la première cause d'un mouvement quelconque, on rencontre de toute nécessité un moteur non mû, avons-nous vu plus d'une fois dans notre maître, qui lui-même tiroit ce principe de la philosophie d'Aristote. Sans cela on s'engageroit dans une série sans terme de causes secondes, ce qui est une évidente absurdité.

---

quòd de massa peccato subjecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

Ad secundum dicendum, quòd (sicut dictum est) oportuit eum qui peccata venerat tollere, esse à peccatoribus segregatum, quantum ad culpam cui Adam subjacuit, et quem Christus à sue delicto eduxit, ut dicitur *Sap.*, X. Oportebat autem eum qui mundare omnes venerat, non esse mundandum, sicut et in quolibet genere motus, primum movens est immobile secundùm illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens, ut assumeret humanam naturam in ipso Adam.

Ad tertium dicendum, quòd quia Christus maximè debebat esse à peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quasi summam innocentiæ obtinens, conveniens fuit ut à primo peccatore usque ad Christum perveniretur, mediantibus quibusdam justis, in quibus præfulgerent quædam insignia futuræ sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ incœperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, et circumcisionem in signum fœderis conservandi, ut dicitur *Genes.*, XVII (1).

(1) Sic enim ibi, vers. 11 : *Circumcidetur in vobis omne masculinum, et circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos.*

QUESTION V.

Du mode de l'union considéré dans les parties de la nature humaine.

Nous avons à considérer ici l'assomption des parties de la nature humaine.

A ce sujet, on demande quatre choses : 1° Le Fils de Dieu devoit-il prendre un vrai corps? 2° Devoit-il prendre un corps terrestre, c'est-à-dire la chair et le sang? 3° A-t-il pris une ame? 4° Devoit-il prendre l'intelligence?

ARTICLE I.

Le Fils de Dieu devoit-il prendre un vrai corps?

Il paroît que le Fils de Dieu n'a pas pris un vrai corps. 1° L'Apôtre dit, *Philipp.*, II, 7 : « Il est devenu semblable aux hommes. » Or on n'appelle pas semblable ce qui est réel. Donc le Fils de Dieu n'a pas pris un vrai corps.

2° L'assomption d'un corps n'a dérogé en rien à la dignité de la divinité; car le pape saint Léon dit, *Serm. de Nativ.* : « La glorification n'a pas détruit la nature inférieure, et l'assomption n'a pas amoindri la nature supérieure. » Or il est de la dignité de Dieu d'être absolument séparé de tout corps. Il paroît donc que l'assomption n'a pas uni Dieu à un corps.

3° Les signes doivent répondre aux choses signifiées. Or les apparitions rapportées dans l'ancien Testament, et qui furent des signes de l'apparition du Christ, n'eurent pas lieu en un vrai corps, mais elles con-

---

QUÆSTIO V.

De modo unionis ex parte partium humanæ naturæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de assumptione partium humanæ naturæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm Filius Dei debuerit assumere verum corpus. 2° Utrùm assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem. 3° Utrùm assumpserit animam. 4° Utrùm assumere debuerit intellectum.

ARTICULUS I.

Utrùm Filius Dei assumpserit verum corpus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim *Philipp.*, II, quòd « in similitudinem hominum factus est. » Sed quòd est secundùm veritatem, non dicitur esse secundùm similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus.

2. Præterea, assumptio corporis in nullo derogavit dignitati divinitatis; dicit enim Leo Papa in Serm. *De Nativ.*, Serm. I, quòd « nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio; nec superiorem minuit assumptio. » Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet, quòd sit omnino à corpore separatus. Ergo videtur quòd per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus.

3. Præterea, signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris Testamenti quæ fuerunt signa apparitionis Christi, non fue-

(1) De his etiam infrà, art. 2, in corp.; et q. 14, art. 1, in corp., et art. 2, item in corp.;

sistoient en une vision produite dans l'imagination; nous en avons la preuve dans *Isaïe*, qui dit, VI, 1 : « Je vis le Seigneur assis, etc. (1). » Il paroît donc que même l'apparition du Fils de Dieu dans le monde n'eut pas lieu en un vrai corps, mais qu'elle se produisit d'une manière imaginaire.

Mais saint Augustin dit au contraire, Quest. LXXXIII, 13 : « Si le corps du Christ étoit un fantôme, le Christ a trompé; s'il a trompé, il n'est pas la vérité. Or le Christ est la vérité. Donc son corps n'étoit pas un fantôme. » Il est donc évident qu'il a pris un vrai corps.

(Conclusion. — Puisque le Christ est vraiment mort comme homme pour le salut des hommes, et que Dieu l'a ressuscité, la conséquence est qu'il a pris un vrai corps.)

On lit dans le livre des *Dogmes ecclésiastiques*, chap. II : « La naissance du Fils de Dieu n'est point une illusion de l'esprit, comme s'il avoit eu un corps imaginaire; mais il avoit un vrai corps. » On en peut donner trois raisons. La première est prise dans l'essence de la nature humaine, qui exige un vrai corps. Si donc on suppose ce que nous avons prouvé, Quest. I, art. 1, savoir qu'il convenoit que le Fils de Dieu prît la nature humaine, il s'ensuit qu'il a pris un vrai corps. On peut tirer la seconde raison des faits qui se sont produits dans le mystère de l'incarnation. En effet, si le Christ n'avoit pas un vrai corps, mais un corps fantastique, il n'auroit pas enduré véritablement la mort; il n'auroit pas non plus fait en réalité, mais seulement en apparence, une seule des

(1) Evidemment la sublime vision décrite en cet endroit par le prophète ne sauroit avoir de réalité dans son objet, comme le remarque saint Jérôme, puisque Dieu, étant un pur esprit, ne peut pas être assis sur un trône, revêtu de splendides ornements, entouré de ché-

---

runt secundùm corporis veritatem, sed secundùm imaginariam visionem, sicut patet *Isaiæ*, VI : « Vidi Dominum sedentem, » etc. Ergo videtur quòd etiam apparitio Filii Dei in mundo, non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. LXXXIII *Quæst.*, qu. I : « Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus; et si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non fuit phantasma corpus ejus. » Et sic patet quòd verum corpus assumpsit.

(Conclusio. — Cùm Christus fuerit verè homo pro hominum salute mortuus, et à Deo à morte revocatus, consequens est quòd verum corpus assumpserit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicitur in lib. *De Ecclesiasticis dogmatibus* (2), cap. 2, natus est Dei Filius, non putativè, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum. Et hujus ratio potest triplex assignari. Quarum prima est ex ratione humanæ naturæ ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis qu. 1, art. 1, quòd conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est quòd verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his quæ in mysterio Incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus ejus sed phantasticum, ergo nec verum mortem sustinuit, nec aliquid eorum quæ Evangelistæ de eo narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secun-

et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 29, 30 et 34 in princip., ut et 35 in fine; et qu. 6, de potent., art. 6, in corp.; et *Opusc.*, III, cap. 213 et 227.

(1) Inter opera Augustini, tom. III, sed Gennadii potiùs est, cujus nomine illum citat in *Catena aurea* S. Thomas, *Matth.*, I, super illud : *Genuit Joseph virum Mariæ;* ut et *Quodlib.*, XII, art. 11, Gennadii, non Augustini esse dicit.

choses que les Evangélistes racontent de lui. Il faudroit même en conclure que le salut des hommes n'est pas réellement résulté de tout cela; car il doit y avoir proportion entre l'effet et la cause. La troisième raison peut se déduire de la dignité même de la personne qui a pris la nature humaine. Comme elle est la vérité, il ne lui convenoit point de feindre quoi que ce fût dans son œuvre. Aussi Notre-Seigneur a-t-il daigné lui-même écarter cette erreur, lorsque ses disciples troublés et effrayés croyoient voir un esprit et non pas un vrai corps; pour les détromper, il s'offrit à être touché par eux, et leur dit, *Luc.*, XXIV, 39 : « Touchez et examinez, car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Cette ressemblance exprime la vérité de la nature humaine dans le Christ; on dit de la même manière que tous les individus qui existent réellement dans la nature humaine se ressemblent par l'espèce, et l'Apôtre n'entend point parler d'une ressemblance fantastique. Il nous en donne une preuve évidente en ajoutant que le Christ « s'est rendu obéissant jusqu'à la mort, et à la mort de la croix; » ce qui eût été impossible, s'il n'avoit eu qu'une chair fantastique.

rubins et de séraphins, qui ne sont pas plus visibles que lui. Ce sont là des images nécessaires à notre foible humanité, pour nous élever vers la contemplation des choses éternelles. La même observation s'applique aux autres apparitions de Dieu, des anges, des ames, rapportées dans l'ancien Testament.

(1) Plusieurs autres textes des Livres saints attestent d'une manière non moins formelle que le Christ a pris un corps réel et non fantastique. Quoi de plus énergique d'abord et de plus explicite que la parole de saint Jean : « Le Verbe a été fait chair? » Le même Apôtre dit dans sa première épître, chap. IV : Tout esprit qui confesse que Jésus-Christ est venu dans la chair est de Dieu ; et tout esprit qui détruit Jésus-Christ, n'est pas de Dieu. » Ne diroit-on pas que le prophète de la nouvelle alliance avoit prévu les monstrueuses erreurs qui n'alloient pas tarder à se produire sur ce point fondamental de la Religion?

La proposition démontrée ici par notre saint auteur est de foi; elle a été définie à plusieurs reprises, et spécialement par les conciles de Nicée, d'Ephèse, de Constantinople et de Chalcédoine contre les Marcionites et les Manichéens. Ce sont là les hérétiques qui les premiers osèrent prétendre que le Fils de Dieu avoit simplement pris l'image ou l'apparence d'un corps humain. Avant eux cependant Saturnin et Basilide, suivant eux-mêmes les traces de Simon-le-Magicien, avoient supposé, dans leurs rêves impies, que le Christ n'avoit pas réellement souffert la mort, s'étant soustrait aux mains de ses bourreaux par une substitution qui impliquoit déjà d'une manière timide et déguisée la négation de sa réalité corporelle, hardiment

---

dum apparentiam quamdam. Et sic etiam sequeretur quòd non fuerit vera salus hominis subsecuta; oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personæ assumentis; quæ cùm sit veritas, non decuit ut in ejus opere aliqua fictio esset. Unde et Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, *Luc.*, ult., cùm discipuli conturbati et conterriti, putabant se spiritum videre, et non verum corpus; et ideo se eis palpandum præbuit, dicens : « Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. »

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo, per modum quo omnes qui verè in natura humana existunt, similes specie esse dicuntur; non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cujus evidentiam Apostolus subjungit quòd « factus est obediens usque ad mortem; mortem autem crucis; » quod fieri non potuisset si esset sola similitudo phantastica.

2° Quoique le Fils de Dieu ait pris un vrai corps, sa dignité n'en a souffert aucun amoindrissement. C'est ce qui fait dire à saint Augustin (1), *De fide, ad Petrum* : « Il s'est anéanti en prenant la forme du serviteur, pour devenir serviteur, mais il n'a pas perdu la plénitude de la forme divine. » Le Fils de Dieu, en effet, n'a pas pris un vrai corps de manière à devenir la forme d'un corps; ce qui répugne à la simplicité et à la pureté divines; car ce ne seroit autre chose que s'unir un corps dans l'unité de nature, et il est évident par ce qui précède, Quest. II, art. 1, que cela est impossible. Mais il s'est uni un corps dans l'unité de personne en conservant la distinction des natures.

3° La figure doit répondre à la chose figurée quant à la ressemblance, et non quant à la réalité; car, selon la remarque de saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 26, si la ressemblance existoit sous tous rapports, la figure ne seroit plus un signe, mais la chose elle-même. Il étoit donc convenable que les apparitions de l'ancien Testament n'eussent lieu qu'en apparence, parce qu'elles étoient des figures, et que le Fils de Dieu se fit voir au monde dans un vrai corps, comme étant la réalité que ces figures représentoient. De là cette parole de saint Paul, *Coloss.*, II, 17 : « Tout cela n'est qu'un ombre des choses futures; mais le Christ en est le corps. »

formulée plus tard, puisque, trompant tous les yeux, il auroit mis à sa place Simon le Cyrénéen, en prenant lui-même la figure de cet étranger. Dans son livre *Contra Marcion.*, III, 8, Tertullien disoit avec beaucoup de raison que si le Christ n'est homme qu'en apparence, il n'est pas Dieu d'une autre manière; car l'Ecriture n'est ni plus ni moins explicite sur l'un de ces points que sur l'autre.

(1) C'est-à-dire saint Fulgence, comme nous l'avons déjà fait observer.

Ad secundm dicendum, quòd per hoc quod Filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est ejus dignitas diminuta. Unde Augustinus dicit in lib. *De fide, ad Petr.*, (cap. 2) : « Exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus; sed formæ Dei plenitudinem non amisit. » Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus ut forma corporis fieret, quod repugnat divinæ simplicitati et puritati; hoc enim esset assumere corpus in unitatem naturæ, quod est impossibile, ut ex supra dictis patet qu. 2, art. 1. Sed salva distinctione naturæ assumpsit corpus in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quòd figura debet respondere rei, quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem. Si enim secundum omnia esset similitudo, jam non esset signum, sed ipsa res, ut Damascenus dicit in III. lib. cap. 2 et 9. Convenientius ergo fuit, ut apparitiones veteris Testamenti essent secundum apparentiam tantum, quasi figuræ; apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit Apostolus *Colossens.*, II : « Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christus. »

ARTICLE II.

Le Fils de Dieu devoit-il prendre un corps terrestre, c'est-à-dire la chair et le sang?

Il paroît que le Christ n'a pas eu un corps charnel ou terrestre, mais un corps céleste. 1° L'Apôtre dit, I. *Cor.*, XV, 47 : « Le premier homme formé de la terre est terrestre; le second homme venu du ciel est céleste. » Or, on voit dans la *Genèse*, I, que le premier homme, ou Adam, fut fait de terre, quant au corps. Le second, qui est le Christ, est donc venu du ciel aussi quant au corps.

2° Saint Paul dit, I. *Cor.*, XV, 50 : « La chair et le sang ne posséderont pas le royaume de Dieu. » Or c'est principalement le Christ qui possède le royaume de Dieu. Il n'y a donc en lui ni chair ni sang, mais il a plutôt un corps céleste.

3° On doit attribuer à Dieu tout ce qu'il y a de plus excellent (1). Or un corps céleste est le plus noble de tous les corps. Donc le Christ a dû prendre un corps de cette nature.

Mais Notre-Seigneur a dit au contraire, *Luc.*, XXIV, 39 : « Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Or la chair et les os ne sont pas composés de la matière d'un corps céleste, mais des éléments inférieurs. Donc le Christ n'a pas eu un corps céleste, mais un corps charnel et terrestre.

(Conclusion. — De même que le Christ a pris un vrai corps, nous devons croire qu'il a pris un corps terrestre, et non un corps céleste, qui est impassible et incorruptible.)

(1) Ce principe, admis par toutes les philosophies vraiment dignes de ce nom, est celui sur lequel repose le célèbre argument de saint Anselme en faveur de l'existence de Dieu. Cet argument est exposé et ce principe développé, *Monologium*, VII, 39.

ARTICULUS II.

Utrùm Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem et sanguinem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non habuerit corpus carnale sive terrestre, sed cœleste. Dicit enim Apostolus I. *ad Cor.*, XV : « Primus homo de terra terrenus, secundus homo de cœlo cœlestis. » Sed primus homo, scilicet Adam, fuit de terra quantum ad corpus, ut patet *Genes.*, I. Ergo etiam secundus homo, scilicet Christus, fuit de cœlo quantum ad corpus.

2. Præterea, I. *ad Cor.*, XV, dicitur : « Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt. » Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro et sanguis, sed magis corpus cœleste.

3. Præterea, omne quod est optimum, est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora nobilissimum est corpus cœleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

Sed contra est, quod Dominus dicit *Luc.*, ultim. : « Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere. » Caro autem et ossa non sunt ex materia cœlestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cœleste, sed carneum et terrenum.

(Conclusio. — Sicut verum corpus Christus assumpsit, ita terrenum, non cœleste, quod impassibile et incorruptibile est, corpus eum assumpsisse credendum est.)

(1) De his etiam infrà, qu. 35, art. 3, in corp.; et qu. 37, art. 1, in corp.; et qu. 54, art. 2,

Les memes raisons que nous avons apportées pour prouver que le corps du Christ ne devoit pas être fantastique, démontrent également qu'il ne devoit pas être céleste. En effet : 1° De même que la vérité de la nature humaine ne subsisteroit pas dans le Christ, si son corps étoit fantastique, ainsi que Manès l'a prétendu, elle ne subsistera pas non plus, si l'on veut qu'il soit céleste, comme l'a enseigné Valentin; car, dès lors que la forme de l'homme est une chose naturelle, elle demande une matière déterminée, savoir la chair et les os, que la définition de l'homme comprend nécessairement, comme le Philosophe l'établit, *Metaphys.*, VII, text. 39. 2° Si le Christ avoit un corps céleste, la réalité des actions qu'il a accomplies dans son corps en seroit atteinte. En effet, tout corps céleste étant impassible et incorruptible, comme Aristote le démontre, *De Cœlo*, I, text. 20 (1), si le Fils de Dieu eût pris un corps céleste, il n'auroit pas réellement éprouvé la faim et la soif, ni enduré les souffrances et la mort. 3° Cela nuiroit encore à la véracité de Dieu; car, puisque le Fils de Dieu s'est montré aux hommes comme ayant un corps charnel et terrestre, cette manifestation auroit été trompeuse, s'il eût eu un corps céleste. C'est pour cela que nous lisons dans les *Dogmes ecclésiastiques*, ch. 2 : « Le Fils de Dieu est né en prenant une chair du corps de la Vierge, et il ne l'a pas apportée du ciel avec lui. »

Je réponds aux arguments : 1° On dit que le Christ est descendu du

(1) Selon la physique d'Aristote, la seule connue dans le moyen-âge, le monde matériel se divisoit en corps célestes et corps terrestres : les premiers, immuables, incorruptibles et impassibles, formant la matière dont les astres étoient composés ; les seconds, soumis à la génération et à la corruption, étoient seuls capables de souffrance dans les êtres animés. Comme Saturnin et Basilide, Valentin ne vouloit pas que le Christ eût réellement souffert; mais au lieu de dire comme ses maîtres que le Christ n'avoit eu qu'un corps fantastique, il prétendit qu'il avoit eu un corps céleste, vu qu'il étoit descendu du ciel et nous étoit apparu sur la terre en passant par le sein de la Vierge. Mais cette seconde erreur, ou plutôt cette seconde explication de la même erreur se trouve aussi clairement repoussée par les textes formels de l'Ecriture, aussi victorieusement réfutée par les Pères de l'Eglise, que la première ait pu l'être, et presque toujours par les mêmes arguments. Les premiers et les plus illustres témoins de la tradition

---

Respondeo dicendum, quod eisdem rationibus apparet, quare corpus Christi non debuit esse cœleste, quibus ostensum est quòd non debuit esse phantasticum. Primò enim, quia sicut veritas humanæ naturæ non salvaretur in Christo, si corpus ejus esset phantasticum (ut posuit Manichæus), ita etiam non salvaretur si poneretur cœleste, sicut posuit Valentinus. Cùm enim forma hominis sit quædam res naturalis, requirit determinatam materiam scilicet carnes et ossa, quæ in hominis diffinitione poni oportet, ut patet per Philosophum VII. *Methaph.*, text. 39. Secundò, quia hoc etiam derogaret veritati eorum quæ Christus in corpore gessit. Cùm enim corpus cœleste sit impassibile et incorruptibile, ut probatur in I. *De cœlo*, text. 20, si Filius Dei corpus cœleste assumpsisset, non verè esuriisset, non sitisset, nec etiam passionem et mortem sustinuisset. Tertiò, etiam hoc derogaret veritati divinæ. Cùm enim Filius Dei hominibus se ostenderit, quasi corpus carneum et terrenum habentem, fuisset falsa demonstratio, si corpus cœleste habuisset. Et ideo in lib. *De Eccles. dogmatibus*, cap. 2, dicitur : « Natus est Dei Filius, carnem ex Virginis corpore trahens, et non de cœlo secum afferens. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus

in corp.; et III, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 1 et 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 30 et 34; et *Opusc.*, III, cap. 214.

ciel sous un double rapport: A raion de la nature divine, d'abord; et cela ne s'est pas fait de telle sorte que la nature divine ait cessé d'être dans le ciel, mais elle a commencé d'exister d'une nouvelle manière dans le monde inférieur, par là même qu'elle s'est uni la nature humaine, conformément à ces paroles de l'Evangile, *Joan.*, III, 13 : « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme, qui est au ciel. » A raison de son corps, ensuite; non pas que la substance même du corps du Christ soit descendue du ciel, mais parce qu'une vertu céleste, qui est le Saint-Esprit lui-même, a formé son corps. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Ad Orosium, in Dial.*, Quæst. LXV, qu. 4 (1), en expliquant le passage précité : « Je dis que le Christ est céleste, parce qu'il n'a pas été conçu de l'homme. » Saint Hilaire l'interprète de la même manière, *De Trinit.*, X.

2° La chair et le sang ne sont pas pris, dans le texte allégué, pour la substance même de la chair et du sang, mais pour la corruption de ces choses. Cette corruption n'étoit pas dans le Christ quant à la coulpe; il la subit cependant pour un temps quant à la peine, afin d'accomplir l'œuvre de notre rédemption.

3° Dieu retire une très-grande gloire d'avoir élevé un corps faible et terrestre à un tel degré d'honneur. De là cette réflexion de saint Théophile, qui se lit dans les Actes du concile d'Ephèse : « De même qu'on n'admire pas les meilleurs artistes seulement quand ils étalent leur art dans des matières précieuses, mais qu'on a d'eux une opinion bien plus avantageuse lorsqu'ils prennent le plus souvent une boue vile et de la terre en dissolution, pour montrer ce que peut leur science; ainsi le Verbe

à cet égard sont saint Irénée, martyr, dans son traité *des hérésies*, Tertullien, *De la chair du Christ*, saint Augustin, *De Symb.*, cap. 4, saint Epiphane, *De hæres.*, 79.

(1) Extrait, ou à peu près, des œuvres de saint Augustin, cet ouvrage n'est pas de saint Augustin lui-même. La confusion qu'on remarque trop souvent le prouveroit assez, à défaut de témoignages extrinsèques. Il y a même certaines erreurs, au moins de fait, indignes du savant évêque d'Hippone.

---

dicitur de cœlo descendisse dupliciter : uno modo, ratione divinæ naturæ, non ita quòd natura divina in cœlo esse desierit, sed quia in infimis novo modo esse cœpit, scilicet secundum naturam assumptam, secundum illud *Joan.*, III : « Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, Filius hominis qui est in cœlo; » alio modo, ratione corporis, non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de cœlo descenderit, sed quia virtute cœlesti, id est, Spiritus sancti, est ejus corpus formatum. Unde Augustinus dicit *ad Orosium*, exponens auctoritatem inductam : « Cœlestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine. » Et hoc etiam modo Hilarius exponit in lib. X. *De Trinit.*

Ad secundum dicendum, quòd *caro* et *sanguis* non accipiuntur ibi pro substantia carnis et sanguinis, sed pro corruptione carnis et sanguinis : quæ quidem in Christo non fuit quantum ad culpam; fuit tamen ad tempus quantum ad pœnam, ut opus nostræ redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum, quòd hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quòd corpus infirmum et terrenum ad tantam sublimitatem provexit. Unde in Ephesina Synodo legitur verbis S. Theophili dicentis : « Qualiter artificum optimi non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes, in admiratione sunt; sed vilissimum lutum et terram dissolutam plerumque assumentes, suæ disciplinæ demonstrantes virtu-

de Dieu, artiste suprême, n'a pas choisi pour venir à nous, la matière précieuse de quelque corps céleste, mais il nous a fait voir la perfection de son art en l'exerçant sur de la boue. »

ARTICLE III.

Le Fils de Dieu a-t-il pris une ame?

Il paroît que le Fils de Dieu n'a pas pris une ame. 1° Saint Jean dit en exposant le mystère de l'incarnation, *Joan.*, I, 14 : « Le Verbe s'est fait chair, » sans faire aucune mention de l'ame. Or il n'est pas dit qu'il s'est fait chair parce qu'il s'est changé en chair, mais parce qu'il a pris une chair. Il ne paroît donc pas qu'il ait pris une ame.

2° L'ame est nécessaire au corps pour le vivifier. Mais il est clair qu'elle n'étoit pas nécessaire au corps du Christ à cette fin, puisqu'il est le Verbe de Dieu, et qu'il est écrit de lui, *Psalm.* XXXV, 10 : « Seigneur, c'est en vous qu'est la source de la vie. » La présence d'une ame eût donc été superflue là où le Verbe étoit présent. Or, selon la remarque du Philosophe, *De Cœlo*, I, text. 32; II, text. 56, Dieu et la nature ne font rien d'inutile. Il paroît donc que le Fils de Dieu n'a pas pris une ame.

3° L'union de l'ame avec le corps constitue une nature commune, qui est l'espèce humaine. Or saint Jean Damascène dit qu'il n'y a pas lieu de voir une nature commune en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Donc il n'a pas pris une ame.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De agone Christiano*, cap. 21 : « N'écoutons pas ceux qui enseignent que le Verbe de Dieu n'a pris qu'un corps humain, et qui entendent de telle sorte ces paroles, *Le Verbe s'est*

---

tem, multò magis laudantur : ita omnium optimus artifex Dei Verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis cœlestis apprehendens, ad nos advenit, sed in luto magnitudinem suæ artis ostendit. »

ARTICULUS III.

Utrùm Filius Dei assumpserit animam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei animam non assumpserit. Joannes enim Incarnationis mysterium tradens dixit : « Verbum caro factum est, » nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur *caro factum*, eo quòd sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

2. Præterea, anima necessaria est corpori ad hoc quòd per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur; quia ipsum Verbum Dei est, de quo dicitur in *Psalm.* XXXV : « Domine, apud te est fons vitæ. » Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo præsente. Deus autem et natura nihil frustra faciunt, ut etiam Philosophus dicit in I. *De cœl.*, text. 32. Ergo videtur quòd Filius Dei animam non assumpserit.

3. Præterea, ex unione animæ ad corpus constituitur natura communis, quæ est species humana. In Domino autem Jesu Christo non est communem speciem accipere, ut Damascenus dicit in III. lib., cap. 3 et 11. Non igitur assumpsit animam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. VII *De Agone Christiano*, cap. 21 : « Non eos audiamus qui solum humanum corpus dicunt esse susceptum à Verbo Dei ; et sic audiunt

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 32 et 34 in princip., ut et 35 et 37 in fine; et qu. 20, de verit., art. 1, in corp. et ad 2; et *Opusc.*, III, cap. 11.

fait chair, qu'ils nient que cet homme ait eu une ame, ou quoi que ce soit de l'homme, à l'exception de la chair seule. »

(CONCLUSION. — De même que le Christ a pris une chair véritable, il a pris aussi une ame, afin que l'ame, que le péché de notre premier père avoit blessée, fût guérie par le Fils de Dieu, qui étoit venu dans le monde pour restaurer la nature humaine.)

Saint Augustin rapporte, *De hæresib.*, cap. 49 et 55, qu'Arius d'abord, et ensuite Apollinaire (1), émirent cette opinion, que le Christ a pris seulement la chair, sans une ame, et que le Verbe a tenu lieu d'ame à la chair. Il suivoit de là qu'il n'y a pas dans le Christ deux natures, mais une seule, puisque l'union de l'ame et de la chair constitue dans son unité la nature humaine. Cette opinion ne peut se soutenir pour trois raisons : 1° Parce qu'elle a contre elle l'autorité de la sainte Ecriture, où Notre-Seigneur fait mention de son ame, en ces termes : « Mon ame est triste jusqu'à la mort, » *Matth.*, XXVI, 38; « J'ai le pouvoir de quitter mon ame, » *Joan.*, X, 18. — Apollinaire répondoit à cela que dans ces textes le mot *ame* est pris dans le sens métaphorique, de même que dans les passages de l'ancien Testament où il est parlé de l'ame de Dieu; dans celui-ci, par exemple, *Isai.*, I, 14 : « Mon ame hait vos néoménies et vos solennités. » Mais saint Augustin observe, Quæst. lib. LXXXIII, qu. 80, que les Evangélistes rapportent dans leur récit que Jésus éprouva de l'admiration, de la colère, de la tristesse, et qu'il eut faim. Or tout cela prouve qu'il avoit une ame véritable, tout aussi bien qu'il nous a fait voir

(1) Prêtre de Laodicée. Il soutenoit que le Christ n'avoit point d'ame et que le Verbe animoit immédiatement son corps. Si Manès prétendoit que le Christ n'avoit souffert et n'étoit mort qu'en apparence, ce qui devoit être logiquement, dans son opinion, puisqu'il ne donnoit au Sauveur qu'un corps fantastique; Apollinaire, tombant dans un excès opposé, mais non moins conséquent avec lui-même, enseignoit que le Verbe divin lui-même avoit souffert et

---

quod dictum est, *Verbum caro factum est*, ut negent illum hominem, vel animam, vel aliquid hominis habuisse, nisi carnem solam. »

(CONCLUSIO. — Sicut Christus veram carnem, ita et animam assumpsit, ut anima primi parentis vitio sauciata, per Filium Dei, qui humanæ naturæ sanandæ gratia in mundum venerat, curaretur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus in lib. *De hæresib.*, opinio fuit primò quidem Arii, et postea Apollinaris, quòd Filius Dei solam carnem assumpsit absque anima, ponentes quòd Verbum fuerit carni loco animæ. Ex quo sequebatur quòd in Christo non fuerint duæ naturæ, sed una tantum; ex anima enim et carne, una natura humana constituitur. Sed hæc positio stare non potest propter tria : primò quidem, quia repugnat auctoritati Scripturæ, in qua Dominus de sua anima facit mentionem *Matth.*, XXVI : « Tristis est anima mea usque ad mortem, » et *Joan.*, X : « Potestatem habeo ponendi animam meam. » Sed ad hoc respondebat Apollinaris quòd in his verbis anima metaphoricè sumitur; per quem modum in veteri Testamento, *Dei anima* commemoratur *Isaiæ*, I : « Calendas vestras et solemnitates vestras odivit anima mea. » Sed, sicut dicit Augustinus lib. LXXXIII. *Quæst.*, Evangelistæ in evangelica narratione narrant quòd miratus est Jesus, et iratus, et contristatus, et quòd esuriit (1). Quæ quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse; sicut ex hoc

(1) Quòd iratus quidem sit, *Matth.*, VIII, 18; *Marc.*, VI, 6; *Luc.*, VII, 9. Quòd iratus, *Marc.*, III, 5. Quòd contristatus, *Matth.*, XXVI, 37; ut et *Marc.*, III, 5. Quòd esuriens fuerit, *Matth.*, IV, 2; *Matth.*, XXI, 18; *Marc.*, XI, 12; *Luc.*, IV, 2.

qu'il avoit un vrai corps humain, en mangeant, en dormant et en se fatiguant. S'il en étoit autrement, en effet, et si l'on ne voyoit en cela que des métaphores, parce qu'on trouve dans l'ancien Testament de semblables choses attribuées à Dieu, on ne pourroit accorder aucune confiance à la narration évangélique; car autre chose sont les prédictions prophétiques faites au moyen de figures, autre chose le récit historique qu'ont écrit les Evangélistes, en prenant dans le sens propre les termes qu'ils employoient. 2° Cette erreur enlève à l'incarnation son utilité, qui consiste dans la délivrance de l'homme. En effet, suivant le raisonnement de saint Augustin, *Contra Felicianum*, cap. 13 (1), « Pourquoi, dans le plan qu'il avoit adopté, le Médiateur a-t-il laissé l'ame de côté en prenant un corps? Seroit-ce que la croyant innocente, il a pensé qu'elle n'avoit pas besoin de remède; ou bien que la considérant comme étrangère pour lui, il ne l'a pas gratifiée du bienfait de la rédemption; ou bien que la jugeant absolument incurable, il a renoncé à la guérir; ou encore qu'il l'a rejetée comme une chose vile et qui ne paroissoit propre à aucun usage? Deux de ces hypothèses renferment un blasphème contre Dieu; car, comment peut-on l'appeler le Tout-Puissant, s'il n'a pu guérir l'ame dont il désespéroit? et comment est-il le Dieu de tous les êtres, s'il n'a pas créé lui-même notre ame? Des deux autres, l'une méconnoît la cause de l'ame, et l'autre ne tient nul compte de son mérite. Peut-on croire qu'il connoît la cause de l'ame, celui qui s'efforce d'en ôter le crime d'une transgression volontaire, bien qu'elle ait été préparée par l'habitude infuse de la raison naturelle à recevoir la loi? A-t-il l'idée de sa noblesse, celui qui la représente comme méprisée pour sa bassesse? Si vous réfléchissez à son origine, l'ame est la plus précieuse des deux substances; si vous consi-

étoit mort sur la croix. C'étoit absurde, c'étoit impie; mais c'étoit parfaitement logique, à vouloir que le Christ eût enduré des souffrances réelles; otez l'ame, en effet, quelle est la substance qui pouvoit souffrir? Ce n'étoit pas le corps, matière par elle-même inerte et insensible.

(1) Ouvrage qui ne figure plus parmi ceux de saint Augustin et qui paroît peu digne, en effet, de ce grand homme. C'est à Vigile de Tapse qu'on l'attribue.

---

quòd comedit, et dormivit, et fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum. Alioquin si hæc ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri Testamenti de Deo, peribit fides Evangelicæ narrationis; aliud enim est quod propheticè nuntiatur in figuris, aliud quòd secundùm rerum proprietatem ab evangelistis historicè scribitur. Secundò derogat prædictus error utilitati Incarnationis, quæ est liberatio hominis. Ut enim argumentatur Augustinus in lib. *contra Felicianum*, cap. 13 : « Cur accepta carne animam dispensatio mediatoris omisit? Nisi fortè aut innoxiam sciens, medicinæ indigentem esse non credidit; aut à se alienam putans, redemptionis beneficio non donavit; aut ex toto insanabilem judicans, curare nequivit; aut vilem et quæ nullis usibus apta videretur, abjecerit. Horum duo blasphemiam important in Deum; quomodo enim dicitur omnipotens, si curare non potuit desperatam? aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus autem aliis, in uno animæ causa nescitur, in altero meritum non tenetur. An intelligere causam putandus est animæ, qui eam ad accipiendam legem, habitu insitæ rationis instructam, à peccato voluntariæ transgressionis nititur separare? aut quomodo ejus generositatem novit, qui ignobilitatis vitio dicit esse despectam? Si originem attendas, pretiosior est anima

dérez la faute de la transgression, sa cause est la plus mauvaise, à raison de son intelligence. Pour moi, j'affirme et je sais que le Christ est la sagesse parfaite, et je ne doute point qu'il ne soit très-miséricordieux. La première de ces perfections l'a empêché de dédaigner la meilleure substance, celle qui est capable de sagesse, et la seconde l'a porté à s'unir celle qui avoit été le plus profondément blessée. » 3° Cette opinion détruit jusqu'à la vérité de l'incarnation; car c'est l'ame qui détermine l'espèce à laquelle appartiennent la chair et les autres parties de l'homme; et, d'après ce principe, le Philosophe établit, *De anima*, II, text. 9; *Metaphys.*, VII, text. 34, que si l'ame se retire, il n'y a plus ni os ni chair, si ce n'est par une sorte d'analogie (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans ce texte : « Le Verbe s'est fait chair, » la chair est mise pour l'homme tout entier, comme s'il y avoit : « Le Verbe s'est fait homme. » On lit de même dans *Isaïe*, XL, 5 : « Toute chair verra pareillement que la bouche du Seigneur a parlé. » La chair désigne ici l'homme entier, parce que, comme il est dit dans l'endroit cité, c'est par la chair que le Fils de Dieu s'est manifesté visiblement. Aussi l'Evangéliste ajoute : « Et nous avons vu sa gloire. »

2° Le Verbe est la source de la vie, parce qu'il en est la première cause efficiente; au lieu que l'ame est le principe de la vie du corps, parce qu'elle

(1) L'étrange doctrine réfutée dans cet article, fut d'abord professée par Arius, puis par Apollinaire, comme nous venons de le voir. Le premier de ces hérésiarques étant surtout connu par ses attaques et ses blasphèmes contre le Verbe, on ne sait pas communément qu'il ait nié l'ame du Christ. C'est ce dont on ne sauroit néanmoins douter, d'après les témoignages de l'histoire. Le pape Eugène IV, au concile de Florence, lui attribue formellement cette erreur, en la condamnant : « L'Eglise sacrosainte anathématisa Arius, qui, prétendant que le corps pris dans le sein de la Vierge n'a pas eu d'ame, veut que l'ame ait été remplacée par la divinité. » Par la divinité, comme l'entendoit Arius, quand il étoit forcé de l'accorder au Verbe, c'est-à-dire, pour une ressemblance, ou tout au plus pour une participation. Une telle divinité n'excluoit ni la souffrance ni la mort. Quant à Apollinaire, obligé de reconnoître que Dieu ne pouvoit pas souffrir, il finit par accorder que le Christ avoit eu l'ame sensitive, mais non l'ame intellective, qu'il regardoit comme superflue, du moment où le Verbe divin,

substantia; si transgressionis culpam, propter intelligentiam pejor est causa. Ego autem Christum et perfectam sapientiam dico et scio, et piissimum esse non dubito : quorum primò meliorem et prudentiæ capacem non despexit; secundò, eam quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. » Tertio verò hæc positio est contra ipsam incarnationis veritatem, caro enim et cæteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro, nisi æquivocè, ut patet per Philosophum in II. *De anima*, text. 9 et 7, *Metaph.*, text. 33.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm dicitur *Verbum caro factum est*, caro ponitur pro toto homine, ac si diceretur, Verbum homo factum est; sicut et *Isaiæ*, XL : « Videbit omnis caro pariter quòd os Domini locutum est. » Ideo autem totus homo per carnem significatur quia, ut dicitur in auctoritate inducta, per carnem Filius Dei visibilis apparuit. Unde subditur, « et vidimus gloriam ejus. » Vel ideo quia, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quæst.*, ut sup. : « In tota illa unitate susceptionis principale Verbum est, extrema autem atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, Verbum et carnem nominavit, prætermittens animam, quæ est Verbo inferior, carne præstantior. » Rationabile etiam fuit ut nominaret carnem, quæ propter hoc quòd magis distat à Verbo, minus assumptibilis videbatur.

Ad secundum dicendum, quòd Verbum est fons vitæ, sicut prima causa vitæ effectiva;

en est la forme. Or la forme est l'effet de l'agent (1). On pourroit donc bien plutôt conclure de la présence du Verbe que le corps étoit animé, tout comme on peut conclure de la présence du feu que le corps auquel il s'attache est chaud.

3° Il ne répugne nullement, et même il est nécessaire de dire qu'il y a eu dans le Christ la nature que constitue l'union de l'ame avec le corps. Quant à saint Jean Damascène, en niant qu'il y ait dans Notre-Seigneur Jésus-Christ une espèce commune, il entend parler d'une troisième chose qui résulteroit de l'union de la divinité et de l'humanité.

ARTICLE IV.

Le Fils de Dieu devoit-il prendre l'intellect?

Il paroît que le Fils de Dieu n'a pas pris l'esprit ou l'intellect humain. 1° Là où la chose est présente, il n'est pas besoin de son image. Or selon la remarque de saint Augustin, *De Trinit.*, XIV, 3 et 6, l'homme est fait à l'image de Dieu à raison de son intelligence. Puis donc que le Verbe de Dieu étoit lui-même présent dans le Christ, il n'étoit pas nécessaire que l'intellect humain s'y trouvât.

2° Une lumière plus brillante obscurcit celle qui a moins d'éclat. Or le Verbe de Dieu, qui est « la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, » comme dit saint Jean, I, 9, est à l'esprit humain ce qu'est une

intelligence suprême, étoit présent dans le Christ. C'est l'erreur spéciale contre laquelle est dirigée la thèse suivante.

(1) Il ne faut pas confondre la cause efficiente avec la cause formelle. La seconde est produite par la première. Le Verbe divin est la cause efficiente, non-seulement de l'ame et du corps, mais encore de leur union dans une même nature humaine.

---

sed anima est principium vitæ corporis tanquam forma ipsius, forma autem est effectus agentis. Unde ex præsentia Verbi magis concludi posset quòd corpus esset animatum; sicut ex præsentia ignis potest concludi, quòd corpus cui ignis adhæret sit calidum.

Ad tertium dicendum, quòd non est inconveniens, imò necessarium dicere quòd in Christo fuerit natura, quæ constituitur per animam corpori advenientem. Damascenus autem negat in Domino Jesu Christo esse *communem speciem*, quasi aliquid tertium resultans ex unione divinitatis et humilitatis.

ARTICULUS IV.

Utrùm Filius Dei assumere debuerit intellectum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei non assumpserit mentem humanam sive intellectum. Ubi enim est præsentia rei, non requiritur ejus imago. Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut Augustinus dicit in lib. XIV. *De Trinit.*, cap. 3 et 6. Cùm ergo in Christo fuerit præsentia ipsius divini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.

2. Præterea, major lux offuscat minorem. Sed Verbum Dei, quod est « lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, » ut dicitur *Joan.*, I, comparatur ad mentem,

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2; dist. 13, qu. 1, art. 1, ad 3; dist. 14, art. 1, quæstiunc. 1, ad 2; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 33; et qu. 20, de verit., art. 1, in corp.; et quæst. de unione Verbi, art. etiam 1, in corp.; et *Opusc.*, III, cap. 212; ut et infrà, qu. 9, art. 1, ad 2.

lumière plus brillante pour une autre qui a moins d'éclat; car l'esprit est lui-même une sorte de lumière, et comme un flambeau qu'allume la première lumière, selon cette parole, *Prov.*, XX, 27 : « L'esprit de l'homme est la lampe du Seigneur. » Il n'étoit donc pas nécessaire que l'esprit humain fût dans le Christ, qui est le Verbe de Dieu.

3° L'acte par lequel le Verbe de Dieu a pris la nature humaine s'appelle l'Incarnation. Or l'intellect ou l'esprit humain n'est ni la chair, ni l'acte de la chair, puisqu'il n'est l'acte d'aucun corps, comme Aristote le démontre, *De anima*, III, text. 6 et 12. Le Fils de Dieu ne paroît donc pas avoir pris l'esprit humain.

Mais saint Augustin (saint Fulgence) dit, au contraire, *De fide, ad Petr.*, cap. XIV : « Croyez très-fermement, et n'en doutez en aucune façon, que le Christ Fils de Dieu a la vraie chair et l'ame raisonnable du genre auquel nous appartenons; car il a dit de sa chair, *Luc.*, XXIV, 39 : « Touchez et voyez; car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » Il montre qu'il a aussi une ame, en disant, *Jean.*, X, 18 : « Je quitte mon ame et je la prends de nouveau. » Il prouve encore qu'il y a dans son ame une intelligence, par ces paroles, *Matth.*, XI, 29 : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur. » Et Dieu avoit dit de lui par son Prophète, *Isa.*, LII, 13 : « Mon serviteur aura l'intelligence. »

(Conclusion. — Puisque le Christ a eu certainement une ame véritable et un corps, on doit croire de même qu'il n'a pas été privé de l'esprit et de l'intellect.)

Saint Augustin dit, dans son livre *des hérésies*, chap. LV : « Les Apollinaristes se sont éloignés de la doctrine de l'Eglise catholique au sujet de l'ame du Christ, en disant, comme les Ariens, que le Christ n'a pris qu'une chair sans ame. Vaincus sur ce point par les témoignages de

sicut lux major ad minorem; quia et ipsa mens lux quædam est, quasi lucerna illuminata à prima luce, *Proverb.*, XX : « Lucerna Domini spiraculum hominis (1). » Ergo in Christo, qui est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.

3. Præterea, assumptio humanæ naturæ à Dei Verbo dicitur incarnatio ejus. Sed intellectus sive mens humana neque est caro, neque est actus carnis, quia nullius corporis actus est, ut probatur in III. *De anima*, text. 6 et 12. Ergo videtur quòd Filius Dei humanam mentem non assumpserit.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. *De fide, ad Petr.*, cap. 14 : « Firmissimè tene, et nullatenus dubites, Christum Filium Dei habere veram nostri generis carnem et animam rationalem, qui de carne sua dicit : Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere (*Lucæ*, ult.). Animam quoque se habere ostendit, dicens : Ego pono animam meam, et iterum sumo eam (*Joan.*, X). Intellectum quoque ostendit se habere, dicens : Discite à me, quia mitis sum et humilis corde, (*Matth.*, XI). Et de ipso per Prophetam Deus dicit : Ecce intelliget puer meus, » *Isaiæ.*, LII.

(Conclusio. — Ut veram animam et corpus Christum habuisse certum est, ita mente quoque et intellectu eum non caruisse credendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. *De hæresib.* (cap. 55), « Apollinaristæ de anima Christi à catholica Ecclesia dissenserunt dicentes, sicut Ariani, Deum Christum carnem solam sine anima suscepisse; in qua quæstione testimoniis evangelicis victi,

(1) Sive *lux Dei spiraculum hominum*, juxta 70, vers. 27.

l'Evangile, ils en sont venus à dire que l'ame du Christ n'avoit pas d'intelligence, et que le Verbe lui-même lui en tenoit lieu (1). » On réfute cette opinion avec les mêmes raisons que la précédente : 1° Elle contredit le récit évangélique, où nous voyons que le Christ éprouva de l'admiration, *Matth.*, VIII. Or l'admiration ne peut se produire sans la raison ; car ce sentiment suppose que le sujet rattache l'effet à sa cause, et qu'il voit un effet dont il ignore et dont il recherche la cause, comme Aristote le remarque, *Metaphys.*, I, 2 (2). 2° Elle détruit l'utilité de l'Incarnation, qui est de justifier l'homme de son péché. L'esprit seul, en effet, rend l'ame humaine capable du péché et de la grace sanctifiante. Il falloit donc que le Fils de Dieu prît surtout l'esprit humain. Aussi saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, III, 6, que le Verbe de Dieu a pris un corps et aussi une ame intelligente et raisonnable. Puis il ajoute : « Il s'est uni tout entier à l'homme tout entier, afin de me sauver totalement; car il n'y a pas de guérison pour ce qu'il n'a pas pris. » 3° La même opinion est encore opposée à la vérité de l'Incarnation. Le corps, en effet, est proportionné à l'ame comme une matière à sa forme propre. Toute chair que ne perfectionne pas une ame humaine, c'est-à-dire une ame raisonnable, n'est donc pas une vraie chair humaine. Par conséquent, si le Christ

(1) Nous voyons se dessiner clairement ici sous le coup d'œil observateur d'une haute intelligence, la marche constante de l'erreur, à toutes les époques et dans toutes ses tentatives contre la vérité. Elle commence par la négation absolue; puis elle n'abandonne que par degrés et comme par lambeaux le domaine où elle s'étoit établie. Forcée dans une position, elle se retranche dans une autre; et ainsi de suite jusqu'à son dernier retranchement. Cette marche rétrograde, ces défaites successives nous montrent aussi le sublime travail, la marche ascendante et victorieuse de la vérité. Toute la série des articles qui composent cette théorie du docteur angélique concernant la nature humaine du Christ, nous paroît un admirable modèle de raisonnement et de tactique dans l'exposition et la défense des dogmes religieux.

(2) Ce n'est pas comme Dieu, ni même comme possédant la science infuse, et saint Thomas le démontrera plus tard, que le Christ a pu éprouver un sentiment de cette nature, tel que l'auteur l'avoit déjà analysé dans la *seconde partie*, en traitant de la crainte; c'est uniquement à raison de sa science expérimentale, laquelle implique l'existence en lui de l'entendement humain.

---

mentem defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt. » Sed hæc positio eisdem rationibus convincitur, sicut et prædicta. Primò enim, hoc adversatur narrationi evangelicæ, quæ commemorat eum fuisse miratum, ut patet *Matth.*, VIII (1). Admiratio autem absque ratione esse non potest, quia importat collationem effectûs ad causam, dum scilicet aliquis videt effectum cujus causam ignorat et quærit, ut dicitur in princip. *Metaphys.* Secundò, repugnat utilitati Incarnationis, quæ est justificatio hominis à peccato; anima enim humana non est capax peccati nec gratiæ justificantis, nisi per mentem : unde præcipuè oportuit mentem humanam assumi. Unde dicit Damascenus in III. lib. (cap. 6), quòd Dei Verbum assumpsit corpus et animam intellectualem et rationalem. Et postea subdit : « Totus toti unitus est, ut toti mihi salutem largiretur; quod enim inassumptum est, incurabile est. » Tertiò, hoc repugnat veritati Incarnationis; cùm enim corpus proportionetur animæ sicut materia propriæ formæ, non est verè caro humana, quæ non est perfecta animâ humanâ, scilicet rationali. Et ideo, si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram

(1) Ubi vers. 10 dicitur quòd audiens quæ Centurio sanitatem famuli sui petens dixerat, miratus est in eo tantam fidem, ut et *Luc.*, VII, 9.

avoit eu une ame privée d'intelligence, il n'auroit pas eu une vraie chair humaine, mais une chair de bête, puisque notre ame ne diffère de l'ame des bêtes que par l'intelligence (1). C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Quæst. lib.* LXXXIII, quæst. 80, qu'il suivroit de cette erreur que le Fils de Dieu se seroit uni à une bête revêtue de la figure du corps humain ; et, encore une fois, cela répugne à la véracité divine, qui est absolument incapable de feindre pour tromper.

Je réponds aux arguments : 1° Là où la chose même est présente, il n'est pas besoin de son image pour la remplacer : par exemple, les soldats ne vénèrent pas l'image de l'empereur dans le lieu où il se trouve en personne. Il faut néanmoins que l'image de la chose se joigne à sa présence, pour que cette présence lui donne sa perfection. C'est ainsi que l'impression d'un sceau produit une image parfaite dans la cire, et c'est par la présence de l'homme, que son image se reflète dans un miroir.

2° Une lumière plus brillante fait évanouir la lumière moins éclatante d'un autre corps lumineux ; mais elle ne dissipe pas, elle perfectionne, au contraire, la lumière que reçoit le corps éclairé : ainsi, la présence du soleil obscurcit la lumière des étoiles, mais elle fait éclater la lumière répandue dans l'air. Or l'intellect ou l'esprit de l'homme est comme un flambeau allumé à la lumière du Verbe divin ; d'où il résulte que la présence du Verbe n'éteint point, mais perfectionne plutôt l'esprit de l'homme.

3° Il est vrai que nulle puissance intellectuelle n'est l'acte d'un corps ; cependant il est nécessaire que l'essence de l'ame humaine, qui est la forme du corps, soit à son plus haut degré de noblesse pour pouvoir connoître ; et pour cela même, le corps qui est en rapport avec elle doit nécessairement être dans la meilleure disposition.

(1) Une considération, en effet, domine tous les raisonnements développés dans cet article et ceux qui le précèdent. Le Verbe divin s'est uni hypostatiquement la nature humaine,

---

carnem humanam, sed bestialem, quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæstion.* (qu. 80), quòd secundùm hunc errorem sequeretur quòd Filius Dei belluam quamdam cum figura humani corporis suscepisset. Quod iterum repugnat veritati divinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.

Ad primum ergo dicendum, quòd ubi est ipsa res per sui præsentiam, non requiritur ejus imago ad hoc quòd suppleat locum rei, sicut ubi est imperator, milites non venerantur ejus imaginem. Sed tamen requiritur cum præsentia rei imago ipsius, ut perficiatur ex ipsa rei præsentia, sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli, et imago hominis resultat in speculo per ejus præsentiam. Unde ad perficiendam mentem humanam, necessarium fuit quòd eam sibi Verbum Dei univerit.

Ad secundum dicendum, quòd lux major evacuat lucem minorem alterius corporis illuminantis ; non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati ; ad præsentiam enim solis stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata à luce divini Verbi. Et ideo per præsentiam Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

Ad tertium dicendum, quòd licèt potentia intellectiva non sit alicujus corporis actus, ipsa tamen essentia animæ humanæ, quæ est forma corporis, requiritur quòd sit nobilior ad hoc quòd habeat potentiam intelligendi : et ideo necesse est ut corpus meliùs dispositum ei respondeat.

QUESTION VI.

De l'ordre observé dans l'assomption.

Il faut considérer maintenant quel ordre a été observé dans l'assomption (1).

Il y a six questions à faire sur ce point : 1° Le Fils de Dieu a-t-il pris la chair par l'intermédiaire de l'ame? 2° A-t-il pris l'ame par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intellect? 3° Le Verbe a-t-il pris l'ame du Christ avant la chair? 4° Le Verbe a-t-il pris la chair du Christ avant qu'elle fût unie à l'ame? 5° A-t-il pris la nature humaine dans sa totalité par l'intermédiaire de ses parties? 6° L'a-t-il prise par l'intermédiaire de la grace?

ARTICLE I.

Le Fils de Dieu a-t-il pris la chair par l'intermédiaire de l'ame?

Il paroît que le Fils de Dieu n'a pas pris la chair par l'intermédiaire de l'ame. 1° Le mode d'union du Fils de Dieu avec la nature humaine et ses parties est plus parfait que le mode de son existence dans toutes les créatures. Or il est immédiatement dans les créatures par son essence, sa puissance et sa présence. A plus forte raison donc le Fils de Dieu est-il uni à la chair immédiatement, et non par l'intermédiaire de l'ame.

a-t-il été démontré dès le début; il en a donc pris toutes les parties intégrantes. Il est homme parfait, a dit saint Athanase dans son symbole, comme il est Dieu parfait. Or dit saint Augustin, *Epist.* LVII, « l'homme n'est pas parfait si l'ame fait défaut à la chair ou l'entendement à l'ame. » Cette proposition, du reste, a été définie par le concile de Vienne, sous Clément V; et dès l'apparition des apollinaristes leurs erreurs furent condamnées par plusieurs conciles successifs.

(1) Notre maître va nous expliquer, dès le premier article, ce qu'il faut entendre par cet ordre qui devient maintenant l'objet de son étude dans le fait même de l'Incarnation; ou

---

QUÆSTIO VI.

De modo assumptionis quantum ad ordinem, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de ordine assumptionis prædictæ.

Circa quod quæruntur sex : 1° Utrùm Filius Dei assumpserit carnem mediante animâ. 2° Utrùm assumpserit animam mediante spiritu sive mente. 3° Utrùm anima Christi fuerit priùs assumpta à Verbo quàm caro. 4° Utrùm caro Christi fuerit priùs à Verbo assumpta, quàm animæ unita. 5° Utrùm tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus. 6° Utrùm sit assumpta mediante gratiâ.

ARTICULUS I.

Utrùm Filius Dei assumpserit carnem mediante animâ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei non assumpserit carnem mediante animâ. Perfectior enim est modus quo Filius Dei unitur humanæ naturæ et partibus ejus, quàm quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediatè per essentiam, potentiam et præsentiam. Ergo multò magis Filius Dei immediatè unitur carni, et non mediante animâ.

(1) De his etiam III, dist. 2, qu. 2, art. 1; et dist. 3, qu. 5, art. 2, in corp.; et *Contra*

2° L'ame et la chair sont unies au Verbe de Dieu dans l'unité d'hypostase ou de personne. Or le corps appartient immédiatement, aussi bien que l'ame, à la personne ou hypostase de l'homme; bien plus, le corps, qui est la matière, semble toucher de plus près à l'hypostase de l'homme que l'ame, qui est la forme, parce que la matière paroît être le principe de l'individualisation (1), exprimée par le mot *hypostase*. Le Fils de Dieu n'a donc pas pris la chair par l'intermédiaire de l'ame.

3° La suppression du moyen entraîne la séparation des termes qu'il unit : par exemple, que l'on ôte la surface, et la couleur disparoît du corps, auquel elle adhère par la surface. Or il sera démontré plus loin, quest. L, art. 2, que lorsque l'ame du Christ fut séparée par la mort, l'union du Verbe avec la chair subsista néanmoins. Le Verbe n'est donc point uni à la chair par l'intermédiaire de l'ame.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Ad Volusianum*, ep. CXXXVI : « La puissance divine, qui est immense, s'est uni une ame raisonnable, et par cette ame un corps humain, et l'homme tout entier, pour le changer en le rendant meilleur. »

(Conclusion. — Puisque l'ame, qui, à raison de sa noblesse, tient le milieu entre Dieu et la chair, est en quelque sorte la cause de l'union de la chair avec le Fils de Dieu, il faut admettre que le Fils de Dieu a pris la chair de l'homme par l'intermédiaire de l'ame.)

On appelle une chose intermédiaire par rapport au principe et à la fin. Par conséquent, le moyen emporte avec lui l'idée d'ordre, aussi bien que

plutôt il nous rappellera des notions plus d'une fois établies dans le cours de la *Somme*. Il seroit donc inutile d'entrer ici dans des éclaircissements qui seront avantageusement remplacés par le texte même.

(1) De même que la forme communique l'espèce, la matière détermine l'individualité. C'est là l'un des axiomes les plus connus de la philosophie péripatéticienne, axiome néanmoins qu'Aristote a d'abord démontré, avant d'en faire un principe de solution ou d'explication dans la suite de ses œuvres. Nous l'avons vu fréquemment invoqué et appliqué par saint

2. Præterea, anima et caro unita sunt Dei Verbo in unitate hypostasis seu personæ. Sed corpus immediatè pertinet ad personam sive hypostasim hominis, sicut et anima; quin imò magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, quàm anima, quæ est forma, quia principium individuationis, quæ importatur in nomine *hypostasis*, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpsit carnem mediante animâ.

3. Præterea, remoto medio separantur ea quæ per medium conjunguntur, sicut, remotâ superficie, cessaret à corpore color qui inest corpori per superficiem. Sed separatâ per mortem animâ adhuc remanet unio Verbi ad carnem; quod infrà patebit (qu. 50, art. 2). Ergo Verbum non conjungitur carni mediante animâ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Epist. ad Volusianum* (scilicet Epist. III) : « Ipsa magnitudo divinæ virtutis, animam sibi rationalem, et per eamdem corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum, coaptavit. »

(Conclusio. — Cùm anima media inter Deum et carnem ex sua nobilitate existens, carnis Filio Dei uniendæ causa quodammodo sit, fatendum est Filium carnem humanam assumpsisse mediante animâ.)

Respondeo dicendum, quòd *medium* dicitur respectu principii et finis; unde, sicut *princi-*

Gent., lib. IV, cap. 44; et in quæst. disput. de spiritualibus creaturis, art. 3, ad 5; infrà, qu. 33, art. 2.

le principe et la fin. Or il y a deux sortes d'ordres : l'un de temps, et l'autre de nature (1). Pour ce qui est du mystère de l'Incarnation, rien n'est intermédiaire dans l'ordre du temps, puisque, comme nous le prouverons plus loin, quest. XXXIII, art. 3, le Verbe de Dieu s'est uni d'un seul coup la nature humaine tout entière. On peut considérer sous deux rapports l'ordre de nature entre plusieurs êtres : quant au degré de noblesse, d'abord; on dit, par exemple, que les anges tiennent le milieu entre les hommes et Dieu; sous le rapport de la causalité, ensuite; ainsi, on affirme l'existence d'une cause intermédiaire entre la cause première et l'effet le plus éloigné. Ce second ordre de nature est en quelque façon la conséquence du premier; car, selon la remarque de saint Denis, *De Div. Nom.*, cap. IV; *De Cœl. hier.*, cap. XII et XIII, « Dieu agit par les substances les plus rapprochées de lui sur les plus éloignées (2). » Ainsi donc, si nous considérons le degré de noblesse, nous trouvons que l'ame tient le milieu entre Dieu et la chair; et l'on peut dire, en entendant ainsi la chose, que le Fils de Dieu s'est uni la chair par l'intermédiaire de l'ame. Dans l'ordre même de causalité, l'ame est donc la cause de l'union de la chair avec le Fils de Dieu; car la chair ne seroit pas susceptible de l'assomption, sans le rapport qui la rattache à l'ame raisonnable, qui lui donne la qualité de chair humaine; et nous avons vu, quest. IV, art. 1, que l'assomption convenoit à la nature humaine bien mieux que toutes les autres.

Thomas; de telle sorte qu'il ne peut rien avoir pour nous que de très-naturel et de très-légitime. On peut même dire que la simple intelligence des termes suffit pour le rendre évident.

(1) Ailleurs nous avons vu que ces deux ordres étoient nommés par l'auteur, à la suite du philosophe, ordre de perfection et ordre de génération. Les êtres peuvent, en effet, être classés par rang de noblesse ou de dignité; ou bien ils se classent en quelque sorte d'eux-mêmes par le temps où ils sont produits ou réalisés. Ce second ordre, l'ordre de succession ne sauroit trouver place dans le mystère dont il s'agit, puisque la nature humaine a été prise simultanément par le Verbe divin; le premier y peut seul être admis, à raison de la différence de dignité qui existe entre les diverses parties de cette nature.

(2) C'est spécialement parmi les hiérarchies des anges que l'aréopagite établit cet ordre de perfection et de dignité, qui devient par là même un ordre d'influence et, dans un sens bien réel,

---

pium et *finis* important ordinem quemdam, ita et *medium*. Est autem duplex ordo : unus quidem *temporis*, alius autem *naturæ*. Secundùm autem ordinem temporis non dicitur in mysterio Incarnationis aliquid *medium*, quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit, ut infrà patebit (qu. 33, art. 3). Ordo autem naturæ inter aliqua potest attendi dupliciter : uno modo, secundùm gradum dignitatis, sicut dicimus angelos esse *medios* inter homines et Deum ; alio modo, secundùm rationem causalitatis, sicut dicitur media causa existere inter primam causam et ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum ; sicut enim dicit Dionysius, XII. cap. *De cœl. hierarch.*, Deus per substantias magis sibi propinquas agit in ea quæ sunt magis remota. Sic ergo, si attendamus gradum dignitatis, anima *media* invenitur inter Deum et carnem ; et secundùm hoc potest dici quòd Filius Dei univit sibi carnem mediante animâ. Sed et secundùm ordinem causalitatis ipsa anima est aliqualiter causa carnis uniendæ Filio Dei ; non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem quem habet ad animam rationalem, secundùm quam habet quòd sit caro humana. Dictum est enim suprà (qu. 6, art. 1), quòd natura humana præ cæteris est assumptibilis.

Je réponds aux arguments : 1° On peut considérer entre la créature et Dieu deux ordres différents. Le premier consiste en ce que Dieu produit les créatures, et celles-ci dépendent de lui comme du principe où elles puisent l'être. De cette sorte, Dieu, à raison de sa puissance infinie, atteint immédiatement toutes choses en les produisant et les conservant. C'est en vertu de cet ordre que Dieu est immédiatement dans tous les êtres par son essence, sa présence et sa puissance. Le second ordre consiste en ce que toutes choses reviennent à Dieu comme à leur fin. Sous ce rapport, il y a un intermédiaire entre Dieu et la créature; car, comme le dit saint Denis, *De Cœl. hier.*, cap. V, les créatures supérieures ramènent à Dieu les créatures inférieures. C'est dans cet ordre que rentre l'assomption de la nature humaine par le Verbe de Dieu, qui en est le terme; et c'est pour cela qu'il s'est uni à la chair au moyen de l'ame.

2° Si c'étoit la nature humaine qui constituât absolument l'hypostase du Verbe de Dieu, il suivroit de là que le corps toucheroit de plus près à cette hypostase, puisqu'il est la matière de l'être humain, et que la matière est le principe de l'individualisation, de même que l'ame, qui est une forme spécifique, est ce qui touche de plus près à la nature humaine. Mais parce que l'hypostase du Verbe a la priorité et la suréminence sur la nature humaine, ce doit être l'élément le plus noble de la nature humaine qui se rapproche le plus de l'hypostase du Verbe. Par conséquent, l'ame touche de plus près que le corps au Verbe de Dieu.

3° Rien n'empêche qu'une chose étant cause d'une autre sous le rapport de l'aptitude et de la convenance, l'effet continue d'exister, lors même que

quoique restreint et toujours subordonné à la cause première, un ordre de causalité et de fécondité, puisque les anges d'un rang plus élevé, comme le dit encore le profond mystique, illuminent, epurent et perfectionnent ceux qui occupent un degré inférieur dans l'échelle des existences spirituelles; et nous avons vu dans le traité des anges ce qu'il falloit entendre par cette triple opération. Saint Thomas nous montre un ordre analogue dans toutes les sphères

---

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex ordo considerari potest inter creaturam et Deum: Unus quidem, secundùm quòd creaturæ causantur à Deo, et dependent ab ipso sicut à principio sui *esse*; et sic propter infinitatem suæ virtutis, Deus immediatè attingit quamlibet rem causando et conservando; et ad hoc pertinet quòd Deus immediatè est in omnibus per essentiam, præsentiam et potentiam (1). Alius autem ordo est secundùm quem res reducuntur in Deum sicut in finem; et quantum ad hoc invenitur *medium* inter creaturam et Deum, quia inferiores creaturæ reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionysius in lib. *De cœl. hierarch.* Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanæ naturæ à Verbo Dei, quod est terminus assumptionis : et ideo per animam unitur carni.

Ad secundum dicendum, quòd si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per humanam naturam, sequeretur quòd corpus esset ei vicinius, cùm sit materia, quæ est individuationis principium, sicut et anima, quæ est forma specifica, propinquiùs se habet ad naturam humanam; sed quia hypostasis Verbi est prior et altior quàm humana natura, tantò id quod est in humana natura propinquiùs ad eam se habet, quantò est altius : et ideo propinquior est Verbo Dei anima quàm corpus.

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse causam alicujus, quantum ad aptitudinem et congruitatem, quo tamen remoto,

(1) Ut I. part., qu. 8, art. 3, ex professo tractatur.

la cause est supprimée, parce que, bien que le fait de la production d'une chose dépende d'une autre, la chose produite ne dépend cependant plus de l'autre, une fois que ce fait est consommé (1). Par exemple, que quelqu'un s'entremette pour faire contracter amitié à deux personnes, si cette cause s'éloigne, l'amitié persévère néanmoins. De même, si quelqu'un épouse une femme à cause de sa beauté, parce que cette qualité est une disposition à l'union conjugale, cette union se maintient même après que la beauté a disparu. C'est en vertu du même principe que l'union du Verbe de Dieu avec la chair a continué de subsister après la séparation de l'ame et du corps.

ARTICLE II.

Le Fils de Dieu a-t-il pris l'ame par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intellect?

Il paroît que le Fils de Dieu n'a pas pris l'ame par l'intermédiaire de l'esprit. 1° Une chose n'est jamais intermédiaire entre elle-même et une autre chose. Or on a prouvé, part. I, quest. LXXVII, art. 1, que l'esprit ou l'intellect ne diffère pas de l'ame elle-même quant à l'essence. Le Fils de Dieu n'a donc pas pris l'ame par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intellect.

2° Il semble que c'est ce qui est le plus apte à l'assomption qui en est l'intermédiaire. Or l'esprit ou l'intelligence n'est pas plus apte que l'ame à l'assomption; et ce qui le prouve, c'est que les esprits angéliques n'en sont point susceptibles, comme on l'a vu, quest. IV, art. 1. Il paroît donc que le Fils de Dieu n'a pas pris l'ame par l'intermédiaire de l'esprit.

2° Dans l'assomption, le premier principe s'unit l'élément postérieur

de la création, et nous voyons ici comment il y fait rentrer le chef-d'œuvre même de la puissance et de la bonté divines.

(1) Il y a des effets dont l'existence est tellement liée à la présence de la cause, en dépend à tel point, que, la cause venant à disparoître, l'effet disparoît aussi. C'est ainsi que la lu-

---

illud non tollitur, quia etsi *fieri* alicujus dependet ex aliquo, postquam tamen est in *facto*, *esse* ab eo non dependet : sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante, eo recedente adhuc amicitia remanet; et sic etiam, etsi aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem (quæ facit congruitatem in muliere ad copulam conjugalem), tamen pulchritudine cessante, adhuc durat copula conjugalis. Et similiter, separatâ animâ, remanet unio Verbi Dei ad carnem.

ARTICULUS II.

Utrùm Dei Filius assumpserit animam mediante spiritu sive mente.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu sive mente. Idem enim non cadit *medium* inter seipsum et aliquid aliud. Sed spiritus sive mens non est aliud in essentia ab ipsa anima, ut in I. part. habitum est (qu. 77, art. 1, ad 1). Ergo Filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu sive mente.

2. Præterea, illud quo mediante facta est assumptio, videtur esse magis assumptibile. Sed spiritus sive mens non est magis assumptibilis quàm anima; quod patet ex hoc quòd spiritus angelici non sunt assumptibiles, ut suprà dictum est (qu. 4, art. 1). Ergo videtur quòd Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu.

3. Præterea, posterius assumitur à primo,

(1) De his etiam in iisdem locis suprà, art. 1, notatis.

par un intermédiaire qui a sur celui-ci la priorité. Or le mot *ame* exprime l'essence même, qui a naturellement la priorité sur sa puissance, qui est l'intelligence. Il paroît donc que le Fils de Dieu n'a pas pris l'ame par l'intermédiaire de l'esprit ou de l'intelligence.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *De agone Christiano*, cap. XVIII : « La vérité invisible et immuable a pris l'ame par l'esprit, et le corps par l'ame. »

(Conclusion. — On doit croire que le Fils de Dieu a pris l'ame par l'intermédiaire de l'esprit et de l'intelligence, tout comme il a pris la chair par l'intermédiaire de l'ame.)

Nous avons dit dans l'article précédent, que le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de l'ame, d'abord à cause du rapport de dignité, ensuite pour la convenance de l'assomption. Or on retrouve ces deux choses, si l'on compare l'intelligence, qu'on appelle aussi l'esprit, avec les autres parties de l'ame. En effet, la convenance qui rend l'ame susceptible de l'assomption se base uniquement sur ce qu'elle est capable de s'unir à Dieu parce qu'elle est faite à son image ; et elle doit cela à l'intellect, qu'on appelle aussi esprit, conformément à cette parole de l'Apôtre, *Eph.*, IV, 23 : « Renouvelez-vous par l'esprit de votre ame. » L'intellect est encore de toutes les parties de l'ame la plus élevée, la plus noble et celle qui ressemble plus parfaitement à Dieu (1). C'est ce qui fait dire à saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 6 : « Le Verbe de Dieu

mière est produite par le soleil ; elle commence quand le soleil revient à l'horizon ; elle cesse quand il s'est retiré. Exemple que notre auteur lui-même a donné dans un autre endroit, lorsqu'il s'agissoit d'expliquer comment Dieu, cause première des êtres, les conserve par sa toute-puissance, et par une prolongation en quelque sorte de l'acte créateur. Il y a des effets, au contraire, qui subsistent par eux-mêmes, et dont l'existence est indépendante de leur cause, aussitôt qu'elle les a produits. De ce nombre est celui dont il est question dans cette réponse.

(1) La cause intermédiaire dont il est parlé dans cet article, aussi bien que celle dont il est question dans l'article précédent, est moins une cause réelle, dans le sens rigoureux du mot, qu'une condition préalable, une prédisposition, une qualité essentielle que la nature créée doit avoir pour être unie personnellement au Verbe divin. Dire que le Fils de Dieu prend le corps par l'intermédiaire de l'ame, et l'ame par l'intermédiaire de l'intellect, c'est dire qu'un

mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quæ est prior naturaliter quàm ipsa potentia ejus, quæ est mens. Ergo videtur quòd Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu sive mente.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. *De agone christiano* : « Invisibilis et incommutabilis veritas, per spiritum animam, et per animam corpus accepit. »

(Conclusio. — Sicut Filius Dei carnem assumpsit animâ mediante, ita animam assumpsisse mediante mente et intellectu credendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, Filius Dei dicitur assumpsisse carnem animâ mediante, tum propter ordinem dignitatis, tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur, si comparemus intellectum, qui *spiritus* dicitur, ad cæteras animæ partes ; non enim anima est assumptibilis secundùm congruitatem, nisi per hoc quòd est capax Dei, ad imaginem ejus existens ; quod est secundùm mentem, quæ *spiritus* dicitur, secundùm illud *Ephes.*, IV : « Renovamini spiritu mentis vestræ. » Similiter etiam intellectus inter cæteras partes animæ est superior et dignior et Deo similior. Et ideo, ut Damascenus dicit in lib. III. (cap. 6), « uni-

s'est uni à la chair par le moyen de l'intelligence; car l'intelligence est ce qu'il y a de plus pur dans l'ame, et Dieu est dans l'intelligence ce qu'il intery a de plus pur. »

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'intellect n'ait pas une essence distincte de celle de l'ame, il se distingue néanmoins des autres parties de l'ame comme puissance. C'est sous ce rapport, qu'il lui convient d'être médiaire.

2° Si l'assomption ne convient pas aux esprits angéliques, ce n'est pas à cause d'un défaut de noblesse, mais parce que leur chute est irréparable; et on ne peut pas en dire autant de l'homme, ainsi que nous l'avons prouvé, part. I, quest. LXII, art. 8; quest. LXIV, art. 2.

3° En plaçant l'intellect comme intermédiaire entre le Verbe de Dieu et l'ame, on n'entend pas par le mot *ame* l'essence de l'ame commune à toutes les puissances, mais les puissances inférieures qui sont communes à toutes les ames.

ARTICLE III.

Le Fils de Dieu a-t-il pris l'ame avant la chair?

Il paroît que le Verbe a pris l'ame avant la chair. 1° On a vu, art. 1, que le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de l'ame. Or on touche au moyen avant d'atteindre l'extrême. Donc le Fils de Dieu a pris l'ame avant le corps.

2° L'ame du Christ est plus noble que les anges, comme le prouve cette

corps doit être animé et animé par une ame raisonnable ou intelligente, pour que le Verbe incréé, venant dans ce monde, en fasse son propre corps. C'est une vérité que l'auteur avoit déjà présentée sous un autre aspect, en disant que la nature humaine pouvoit seule convenablement s'unir à la nature divine d'une manière hypostatique. Mais cela n'indique aucune différence de temps, comme on va le voir dans la thèse suivante.

---

tum est carni per medium intellectum, Verbum Dei; intellectus enim est quid animæ purissimum, sed et Deus est purissimum intellectus. »

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi intellectus non sit aliud ab anima secundùm essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animæ secundùm rationem potentiæ. Et secundùm hoc competit ei ratio medii.

Ad secundum dicendum, quòd spiritui angelico non deest congruitas ad assumptionem, propter defectum dignitatis, sed propter irreparabilitatem casûs; quod non potest dici de spiritu humano, ut patet ex his quæ in I. part. (qu. 60, art. 1) dicta sunt.

Ad tertium dicendum, quòd anima (inter quam et Dei Verbum ponitur *medium* intellectus), non accipitur pro essentia animæ, quæ est omnibus potentiis communis, sed pro potentiis animæ, quæ sunt omni animæ communes.

ARTICULUS III.

Utrùm anima à Dei Filio fuerit priùs assumpta quàm caro.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi fuerit priùs assumpta à verbo quàm caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante animâ, ut dictum est (art. 1). Sed priùs pervenitur ad medium quàm ad extemum. Ergo Filius Dei assumpsit priùs animam quàm corpus.

2. Præterea, anima Christi est dignior an-

(1) De his etiam infrà, art. 4; et qu. 33, art. 1, ad 1 et 3; et qu. 35, art. 4; et qu. 68, art. 1, ad 1; et III, *Sent.*, dist. 2, qu. 2 et 3; et dist. 3, qu. 5, art. 2; et dist. 14, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2, ad 1 et 2; et de verit., qu. 29, art. 4, ad 9; et lib. IV. *Contra Gent.*, cap. 33, 43 et 45.

parole du Psalmiste, *Psalm.* XCVI, 8 : « Adorez-le, vous tous qui êtes ses anges. » Or on a démontré, part. I, quest. XLVI, art. 3; quest. LXI, art. 2 et 3, que les anges ont été créés dès le commencement. Il en est donc de même de l'ame du Christ; et cependant elle n'a pas été créée avant d'être unie au Verbe; car saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, III, 2, 3 et 9, qu'à aucun instant, ni l'ame ni le corps du Christ n'ont eu une hypostase propre distincte de l'hypostase du Verbe. Il paroît donc que le Verbe a pris l'ame avant la chair, qui a été conçue dans le sein de la Vierge.

3° L'Evangéliste dit, *Joan.*, I, 14 : « Nous l'avons vu plein de grace et de vérité; » et il ajoute ensuite que « nous avons *tous* reçu de sa plénitude, » c'est-à-dire suivant l'explication de saint Jean Chrysostôme, *Homil.* XIII *in Joan.*, tous les fidèles et dans tous les temps. Or il n'en seroit pas ainsi, si l'ame du Christ n'eût pas possédé la plénitude de la grace et de la vérité avant tous les saints qui ont existé depuis l'origine du monde; car la cause n'est pas postérieure à son effet. Puis donc que la plénitude de la grace et de la vérité réside dans l'ame du Christ en vertu de son union avec le Verbe, d'après ces paroles qui se lisent au même endroit : « Nous avons vu sa gloire, comme étant celle du Fils unique du Père; *il* est plein de grace et de vérité; » il paroît suivre de là que le Verbe de Dieu a pris l'ame du Christ dès le commencement du monde.

Mais saint Jean Damascène dit, au contraire, *Orthod. fid.*, IV, 6 : « L'intelligence n'a pas été unie, comme quelques-uns le prétendent faussement, au Verbe de Dieu avant l'incarnation qui s'est faite dans e sein de la Vierge, et c'est de ce moment qu'il a été appelé Christ. »

(CONCLUSION. — Dès-lors que l'ame du Christ n'a jamais eu de subsistance propre, et qu'elle est de la même nature que les nôtres, il est clair que le Verbe l'a prise au même instant que la chair.)

---

gelis, secundùm illud *Psalm.* XCVI : « A)-rate eum, omnes angeli ejus. » Sed angeli creati sunt à principio, ut in I. habitum est (seu I. part., qu. 49, art. 3). Ergo et anima Christi, quæ non fuit aute creata quàm assumpta; dicit enim Damascenus in III. lib. (cap. 2), quòd nunquam neque anima neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim, præter Verbi hypostasim. Ergo videtur quòd anima fuerit ante assumpta quàm caro, quæ est concepta in utero Virginis.

3. Præterea, *Joan.*, I, dicitur : « Vidimus sum plenum gratiæ et veritatis; » et postea subditur, quòd « de plenitudine ejus nos omnes accepimus, » id est omnes fideles quocumque tempore, ut Chrysostomus exponit (Homil. XIII *in Joan.*). Hoc autem non esset nisi anima Christi habuisset plenitudinem gratiæ et veritatis ante omnes sanctos qui fuerunt ab origine mundi, quia causa non est posterior causato. Cùm igitur plenitudo gratiæ et veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad Verbum, secundùm illud quod ibidem dicitur : « Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis, » consequens videtur quòd à principio mundi anima Christi fuerit à Verbo Dei assumpta.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in IV. lib. (cap. 6) : « Non, ut quidam mentiuntur, ante eam quæ est ex Virgine Incarnationem, intellectus est unitus Deo Verbo, et ex tunc vocatus est Christus. »

(CONCLUSIO. — Cùm Christi anima propriam sine verbo subsistentiam nunquam habuerit, ejusdemque sit naturæ cum nostris, eam simul tempore cum carne asssumptam esse perspicuum est.)

Origène a affirmé, Περὶ Ἀρχῶν, I, 7 et 8; II, 8, que toutes les ames ont été créées dès le commencement (1), et il plaçoit à la même époque la création de l'ame du Christ. Or cela répugne, si l'on suppose qu'elle a été créée alors, sans être unie aussitôt au Verbe, parce qu'il s'ensuivroit que cette ame a eu pendant un temps une subsistance propre indépendante du Verbe, et dès-lors, quand le Verbe l'a prise, ou l'union ne s'est pas faite quant à la subsistance, ou bien la subsistance préexistante de l'ame s'est trouvée détruite. Il y a la même répugnance, si l'on veut que cette ame ait été unie au Verbe dès le commencement, et qu'elle se soit ensuite incarnée dans le sein de la Vierge, parce que, dans ce cas, son ame ne paroît plus être de la même nature que les nôtres, qui sont créées à l'instant même de leur infusion dans les corps. Aussi le pape saint Léon dit-il, *Epist.* XXXV *ad Julianum* : « La chair du Christ n'étoit pas d'une autre nature que la nôtre, et il n'a pas reçu au commencement une ame différente de celle des autres hommes. »

Je réponds aux arguments : 1° Nous avons déjà dit, art. 1, que, dans l'union de la chair avec le Verbe, l'ame du Christ est intermédiaire suivant l'ordre de nature, sans qu'elle soit pour cela nécessairement intermédiaire suivant l'ordre du temps.

2° Comme l'observe le pape saint Léon dans la même lettre, XXXV *ad Julianum*, l'ame du Christ a la prééminence sur les nôtres, « non parce qu'elle est d'un genre différent, mais à raison de la sublimité de sa vertu ; » car elle est du même genre que nos ames, et sa supériorité sur les anges

(1) Hypothèse aventureuse, gratuite, erronée, où ce grand génie s'étoit jeté en poursuivant la solution du plus difficile, du plus redoutable problème que la philosophie puisse aborder, et la foi seule résoudre, l'origine du mal. D'après cette opinion, les ames humaines créées en même temps que les anges, seroient absolument de même nature qu'eux. Seulement elles auroient été condamnées, en punition d'une prévarication primitive (autre hypothèse non moins dénuée de fondement) à subir la rude épreuve de la vie, telle que nous la traversons sur la terre. Cette étrange doctrine a été dejà réfutée, soit comme contraire à l'enseignement biblique, soit comme dénaturant les lois constitutives de l'être humain, soit enfin comme renversant le dogme du péché originel. Elle l'est ici sous un nouveau point de vue, comme portant atteinte au mystère de l'Incarnation, tel qu'il a toujours été compris par l'Eglise.

Respondeo dicendum, quòd Origenes posuit in suo *Periarchon*, omnes animas à principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam. Sed hoc quidem est inconveniens, si ponatur quòd fuerit tunc creata, sed non statim Verbo unita, quia sequeretur quòd anima illa aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo; et sic, cùm fuisset à Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundùm subsistentiam, vel corrupta fuisset subsistentia animæ præexistens. Similiter etiam est inconveniens, si ponatur quòd anima illa fuerit à principio Verbo unita, et postmodum in utero Virginis incarnata, quia sic ejus anima videretur esse non ejusdem naturæ cum nostris, quæ simul creantur dum corporibus infunduntur. Unde Leo Papa dicit in *Epist. ad Julianum* (Epist. scilicet XI), quòd « non alterius naturæ erat caro Christi quàm nostra; nec alio illi quàm cæteris hominibus anima est inspirata à principio. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1), anima Christi dicitur esse *medium* in unione carnis ad Verbum secundùm ordinem naturæ; non autem oportet ex hoc quòd fuerit *medium* ordine temporis.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Leo Papa in eadem Epistola dicit, « anima Christi excellit nostras animas non diversitate generis, sed sublimitate virtutis; » est enim ejusdem

eux-mêmes consiste en ce qu'elle possède la plénitude de la grace et de la vérité. Or le mode de création de l'ame répond à la propriété de son genre C'est pour cela que, comme elle est la forme du corps, elle est créée à l'instant même de son infusion dans le corps et de son union avec lui ; et cela ne convient nullement aux anges qui sont des substances complètement séparées du corps.

3° Tous les hommes participent à la plénitude du Christ par la foi qu'ils ont en lui; car il est dit, *Rom.*, III, 22 : « La justice de Dieu se répand par la foi en Jésus-Christ dans tous ceux et sur tous ceux qui croient en lui. » De même que nous croyons en lui comme étant réellement venu, les anciens croyoient en lui comme devant venir; car, selon la parole de l'Apôtre, II *Cor.*, IV, 13, « nous croyons, parce que nous avons un même esprit de foi. » Or la foi en Jésus-Christ tire sa vertu justificative du dessein de la grace de Dieu, d'après ce qui est écrit, *Rom.*, IV, 5 : « Si quelqu'un, sans faire les œuvres (1), croit néanmoins en celui qui justifie l'impie, sa foi lui est imputée à justice, selon le dessein de la grace de Dieu. » Par conséquent, puisque ce dessein est éternel, rien ne s'oppose à ce que plusieurs aient été justifiés par la foi en Jésus-Christ, même avant que son ame fût remplie de grace et de vérité (2).

(1) Les œuvres légales, celles qui étoient prescrites aux enfants d'Israël par la loi de Moïse; car c'est une chose absurde, immorale et impie, comme nous l'avons démontré ailleurs à la suite de notre maître, d'appliquer cette parole aux œuvres vertueuses en général. C'est néanmoins là ce que fit le chef de la prétendue Réforme, supprimant ainsi d'un seul trait, la pratique du devoir et la nécessité de la vertu.

(2) Nous avons vu dans le traité de la foi, comment le Christ avoit éclairé de sa lumière et sauvé par une application anticipée de ses mérites, les justes qui ont vécu sur la terre avant sa venue. Il n'est nullement nécessaire de dire pour cela qu'il se soit en quelque sorte précédé lui-même.

---

generis cum nostris animabus, sed excellit etiam angelos secundùm plenitudinem gratiæ et veritatis. Modus autem creationis respondet animæ secundùm proprietatem sui generis; ex quo habet, cùm sit corporis forma, ut creetur simul dum corpori infunditur et unitur. Quod non competit angelis, qui sunt substantiæ omnino à corporibus absolutæ.

Ad tertium dicendum, quòd de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundùm fidem quam habent in ipsum; dicitur enim *Rom.*, I, quòd justitia Dei est per fidem Jesu Christi in omnes et super omnes qui credunt in ipsum. » Sicut autem nos in ipsum credimus ut jam natum, ita antiqui crediderunt in ipsum ut nasciturum; « habentes enim eumdem spiritum fidei credimus, » ut dicitur II. *ad Cor.*, IV. Habet autem fides quæ est in Christum, virtutem justificandi ex proposito gratiæ Dei, secundùm illud *Rom.*, IV : « Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam secundùm propositum gratiæ Dei. » Unde, quia hoc propositum est æternum, nihil prohibet per fidem Jesu Christi aliquos justificari, etiam antequam ejus anima esset plena gratiâ et veritate.

ARTICLE IV.

Le Verbe a-t-il pris la chair du Christ avant qu'elle fût unie à l'ame?

Il paroît que le Verbe a pris la chair du Christ avant qu'elle fût unie à l'ame. 1° Saint Augustin (saint Fulgence) dit, *De fide ad Petrum*, cap. XVIII : « Croyez très-fermement, et n'en doutez en aucune façon, que la chair du Christ n'a pas été conçue dans le sein de la Vierge, séparée de la divinité, et avant que le Verbe la prît. » Or la chair du Christ a été conçue, semble-t-il, avant d'être unie à une ame raisonnable; car la matière ou la disposition précède la forme complétive dans l'ordre de génération. Le Verbe a donc pris la chair du Christ avant qu'elle fût unie à l'ame.

2° Le corps est, aussi bien que l'ame, une partie de la nature humaine. Or il résulte du passage de saint Léon cité plus haut (art. précéd. *in corp.*) que l'être de l'ame humaine n'a pas un autre principe dans le Christ que dans les autres hommes. Il paroît donc que l'être du corps n'a pas eu non plus un autre principe dans le Christ qu'en nous. Or notre chair est conçue avant qu'une ame raisonnable s'unisse à elle. Donc la même chose a eu lieu pour le Christ. Par conséquent, le Verbe a pris la chair avant qu'elle fût unie à l'ame.

3° Il est dit dans le livre *des Causes*, prop. 1 : « La cause première a plus d'influence sur l'effet que la cause seconde, et elle s'unit à lui avant celle-ci. » Or l'ame du Christ est au Verbe ce qu'est la cause seconde à la cause première. Donc le Verbe s'est uni à la chair avant l'ame.

Mais saint Jean Damascène dit, au contraire, *Orthod. fid.*, III, 2: « Le Verbe de Dieu a pris d'un seul coup une chair, et une chair animée

---

ARTICULUS IV.

Utrùm caro Christi fuerit priùs à Verbo assumpta, quàm animæ unita.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd caro Christi fuerit priùs à Verbo assumpta, quàm animæ unita. Dicit Augustinus in lib. *De fide, ad Petrum* (cap. 18): « Firmissimè tene, et nullatenus dubites non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur à Verbo. » Sed caro Christi videtur priùs fuisse concepta, quàm animæ rationali unita, quia materia vel dispositio prior est in via generationis quàm forma completiva. Ergo priùs fuit caro Christi assumpta quàm animæ unita.

2. Præterea, sicut anima est pars naturæ humanæ, ita et corpus. Sed anima humana non habuit aliud principium sui *esse* in Christo, quàm in aliis hominibus, ut patet ex auctoritate Leonis Papæ suprà inductâ. Ergo videtur quòd nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi quàm in nobis. Sed in nobis ante concipitur corpus, quàm adveniat anima rationalis. Ergo etiam ita fuit in Christo; et sic caro priùs fuit à Verbo assumpta, quàm animæ unita ad animam.

3. Præterea, sicut dicitur in lib. *De causis* (2), « causa prima plus influit in causatum, et priùs unitur ei quàm causæ secundæ. » Sed anima Christi comparatur ad Verbum, sicut causa secunda ad primam. Priùs ergo Verbum est unitum carni quàm animæ.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. (cap. 2) : « Simul caro, et Dei Verbi animata caro, rationalis et intellectiva. » Non

(1) De his etiam locis suprà, art. 3, citatis.

(2) Inter opera Philosophi, post XII libros *Metaphys.* in vetustis exemplaribus, tametsi ejus non est, sed Arabis cujusdam, ut in suo Commentario S. Thomas agnoscit.

par une ame raisonnable et intelligente. » Donc l'union du Verbe avec la chair n'a pas précédé son union avec l'ame.

(Conclusion. — De même que le Verbe n'a pas pris l'ame avant la chair, il ne devoit pas non plus prendre la chair avant l'ame, puisque la chair humaine n'est apte à être unie au Verbe, et ne devient chair humaine que quand il y a en elle une ame raisonnable.)

La chair humaine est apte à être unie au Verbe en vertu du rapport qu'elle a avec l'ame raisonnable, comme avec sa forme propre. Or ce rapport n'existe pas avant qu'une ame raisonnable s'unisse à la chair; car, dès qu'une matière devient la matière propre d'une forme quelconque, elle reçoit aussitôt cette forme, et, par conséquent, le changement arrive à son terme, dès l'instant même où la forme substantielle est produite. C'est pour cette raison que le Verbe n'a pas dû prendre la chair avant qu'elle fût une chair humaine, et elle l'est devenue quand une ame raisonnable s'est unie à elle. De même donc que l'ame n'a pas été prise avant la chair, parce qu'il seroit contraire à sa nature d'exister avant d'être unie au corps (1); de même la chair n'a pas dû être prise avant l'ame, parce qu'elle n'est une chair humaine que du moment où elle est unie à une ame raisonnable.

Je réponds aux arguments : 1° C'est l'ame qui donne l'être à la chair humaine. C'est pourquoi avant que l'ame s'unisse à elle, elle n'est pas encore une chair humaine, mais elle peut être disposée à le devenir.

(1) Ainsi que nous l'avons vu clairement expliqué dans la première partie, quand il a été spécialement traité de l'homme, l'ame humaine est une forme substantielle, il est vrai, mais une forme, qui veut dès-lors être unie à la matière, pour constituer un être complet; elle est créée pour le corps ou plutôt dans le corps; et c'est ainsi qu'elle est la forme de l'être humain, dont le corps est la matière. L'ame sans le corps seroit donc un être tronqué, privé de sa destination, incompréhensible ; et saint Thomas est allé jusqu'à nous expliquer comment elle doit, en vertu de sa nature même, se réunir de nouveau par la résurrection au corps, dont la mort l'aura momentanément séparé, et comment même elle pourra subsister dans cet état de séparation violente causée par le péché. Mais, si l'ame ne se comprend pas sans le corps, le corps se comprend encore moins sans l'ame. Il n'est corps humain qu'autant qu'il est animé par une ame raisonnable. Voilà pourquoi le Verbe divin n'a pas pu prendre l'un sans l'autre, ni l'un avant l'autre.

---

ergo unio Verbi ad carnem præcessit unionem ad animam.

(Conclusio. — Sicut anima non priùs fuit à Verbo assumpta quàm caro, ita nec caro priùs assumi debuit quàm anima, cùm caro sit à Verbo assumptibilis, non priùs autem humana sit, quàm animam rationalem habeat.)

Respondeo dicendum, quòd caro humana est assumptibilis à Verbo, secundùm ordinem quem habet ad animam rationalem, sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet antequam anima rationalis ei adveniat, quia simul dum aliqua materia fit propria alicujus formæ, recipit illam formam : unde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est quòd caro non debuit ante assumi quàm esset caro humana; quod factum est animâ rationali adveniente. Sicut igitur anima non est priùs quàm caro, quia contra naturam animæ est ut priùs sit quàm corpori uniatur, ita caro non debuit priùs assumi quàm anima, quia non priùs est caro humana, quàm habeat animam rationalem.

Ad primum ergo dicendum, quòd caro humana sortitur *esse* per animam; et ideo ante adventum animæ non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi Spiritus sanctus, qui est

Cependant, dans la conception du Christ, le Saint-Esprit, qui est un agent d'une puissance infinie, a disposé la matière et l'a fait arriver à sa perfection d'un seul coup (1).

2° La forme détermine l'espèce en acte, au lieu que la matière, considérée en elle-même, est seulement en puissance pour l'espèce. Il seroit donc contraire à la raison constitutive de la forme d'exister avant la nature de l'espèce, qui reçoit sa perfection de l'union de la forme avec la matière ; mais il n'est point contraire à la nature de la matière de préexister à la nature de l'espèce. La différence qui se trouve entre notre génération et la génération du Christ, et qui consiste en ce que notre chair est conçue avant d'être animée, ce qui n'a pas eu lieu pour la chair du Christ, cette différence porte donc sur ce qui précède le complément de la nature, et aussi sur ce que nous sommes conçus de l'homme, tandis que le Christ ne l'a pas été ainsi. Mais une différence qui porteroit sur l'origine de l'ame, amèneroit une diversité de nature.

3° S'il s'agit du mode d'existence suivant lequel le Verbe de Dieu est dans toutes les créatures en général, par son essence, sa puissance et sa présence, on conçoit qu'il s'est uni à la chair avant de s'unir à l'ame. Nous parlons ici, non d'une priorité de temps, mais d'une priorité de nature; car on conçoit la chair comme un être qui tient son entité du Verbe, avant de la concevoir comme animée, et elle l'est par l'ame. Mais, dans l'union personnelle, la chair doit être unie à l'ame avant de l'être au Verbe, d'une priorité de raison; car c'est son union avec l'ame qui la rend apte à être unie personnellement au Verbe, pour cette raison, surtout, qu'il n'existe de personne que dans une nature raisonnable.

(1) Tel est l'invariable enseignement de la tradition. Saint Grégoire l'a très-bien formulé en disant, *Moral.* XVIII, 27 : « Aussitôt que l'Esprit saint est survenu, le Verbe est dans le sein de la Vierge, et là le Verbe s'est fait chair. »

---

agens infinitæ virtutis, simul et materiam disposuit, et ad perfectum perduxit.

Ad secundum dicendum, quòd forma actu dat speciem, materia autem, quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formæ esset quòd præexisteret naturæ speciei, quæ perficitur per unionem ejus ad materiam; non autem est contra naturam materiæ quòd præexistat naturæ speciei. Et ideo dissimilitudo quæ est inter originem nostram et originem Christi, secundùm hoc quòd caro nostra priùs concipitur quàm animetur, non autem caro Christi, est secundùm illud quod præcedit naturæ complementum, sicut et quòd nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia, quæ esset quantum ad originem animæ, redundaret in diversitatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd Verbum Dei priùs intelligitur unitum carni quàm anima, per modum communem, quod est in cæteris creaturis per essentiam, potentiam et præsentiam. Priùs tamen dico, non tempore, sed naturâ; prius enim intelligitur caro ut quoddam ens, quod à Verbo habet, quàm ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali priùs secundùm intellectum oportet quòd caro uniatur animæ quàm Verbo, quia ex unione ad animam habet quòd sit unibilis Verbo in persona, præsertim quia persona non invenitur nisi in rationali natura.

ARTICLE V.

Le Verbe a-t-il pris le tout de la nature humaine par l'intermédiaire de ses parties?

Il paroît que le Fils de Dieu a pris le tout de la nature humaine par l'intermédiaire de ses parties. 1° Saint Augustin dit, *De agone christiano*, cap. XVIII : « La vérité invisible et immuable a pris l'ame par l'esprit, et le corps par l'ame, et par là l'homme tout entier. » Or l'esprit, l'ame et le corps sont des parties de l'homme entier. Donc le Fils de Dieu a pris l'homme dans sa totalité par l'intermédiaire de ses parties.

2° Le Fils de Dieu a pris la chair par l'intermédiaire de l'ame, parce que l'ame a plus de ressemblance avec Dieu que le corps. Or, par là même que les parties de la nature humaine sont plus simples que le corps, elles paroissent ressembler davantage à Dieu, qui est infiniment simple (1). Donc il a pris le tout par l'intermédiaire des parties.

3° Le tout résulte de l'union des parties. Or, on conçoit l'union comme le terme de l'assomption, et les parties se conçoivent comme préexistantes à l'assomption. Donc le Fils de Dieu a pris le tout au moyen des parties.

Mais saint Jean Damascène dit, au contraire, *Orthod. fid.*, III, 16 : « Nous ne considérons pas en Notre-Seigneur Jésus-Christ les parties des parties, mais les choses qui concourent prochainement à la composition, savoir la divinité et l'humanité. » Or, l'humanité est un tout, qui se compose, comme de ses parties, de l'ame et du corps. Donc le Fils de Dieu a pris les parties par l'intermédiaire du tout.

(CONCLUSION. — En disant que le Verbe de Dieu a pris les parties de

(1) Par opposition aux êtres composés, comme nous l'avons vu dans le traité de Dieu, comme cela se voit également dans toutes les théodicées philosophiques.

ARTICULUS V.

Utrùm tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus ejus. Dicit enim Augustinus in lib. *De agone christiano* (cap. 18), quòd « invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum animam, et per animam corpus, et sic totum hominem assumpsit. » Sed spiritus, anima et corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum assumpsit mediantibus partibus.

2. Præterea, ideo Filius Dei carnem assumpsit mediante animâ, quia anima est Deo similior quàm corpus. Sed partes humanæ naturæ, cùm sint simpliciores quàm corpus, videntur esse similiores Deo, qui est simplicissimus, quàm totum. Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.

3. Præterea, totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis, partes autem præintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. (cap. 16) : « In Domino nostro Jesu Christo non partes partium intuemur, sed quæ proximè componuntur, » id est deitatem et humanitatem. Humanitas autem est quoddam totum quod componitur ex anima et corpore, sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes mediante toto.

(CONCLUSIO. — Sic Verbum Dei partes humanæ naturæ mediante toto assumpsisse dici-

(1) De his etiam III, dist. 2, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 3; et dist. 3, qu. 1; et dist. 3, qu. 5, art. 2; et dist. 6, qu. 2, art. 3.

la nature humaine par l'intermédiaire du tout, on entend que, de même qu'il a pris le corps comme ayant un rapport avec l'ame, il a pris aussi l'ame et le corps comme ayant un rapport avec le tout, qui est la nature humaine.)

Quand on prend quelque chose pour intermédiaire dans l'assomption de l'Incarnation, on ne veut point parler d'un ordre de temps, puisque l'assomption du tout et de toutes ses parties s'est faite simultanément; car nous avons démontré, art. 3 et 4, que l'ame et le corps ont été tout d'un coup unis ensemble pour constituer la nature humaine dans la personne du Verbe. Mais l'ordre qu'on a en vue est celui de nature (1), en vertu duquel ce qui est postérieur dans une nature est pris par l'intermédiaire de ce qui a la priorité. Or il y a deux sortes de priorité dans une nature : l'une dans l'agent, et l'autre dans la matière; car ces deux causes préexistent à l'effet. Du côté de l'agent, ce qui entre dans son intention comme objet principal a la priorité absolue, au lieu que la priorité n'appartient que sous un rapport à la chose par où commence son opération (2). Du côté de la matière, la priorité appartient à ce qui existe le premier dans la transformation de cette matière. Il faut surtout considérer dans l'Incarnation l'ordre suivi par l'agent, parce que, comme saint Augustin l'observe, *Epist.* CXXXVIII *ad Volusianum*, « dans ces choses, toute la raison du fait est la puissance de celui qui l'exécute. » Or, il est manifeste que, dans l'intention de l'agent, le complet passe avant l'incomplet, et, par conséquent, le tout avant les parties. Il faut donc dire que le Verbe de Dieu a pris les parties de la nature humaine

(1) Ou de perfection; ordre purement rationnel et logique, le seul qu'on puisse admettre, comme il été déjà dit dans le mystère de l'Incarnation.

(2) Voilà pourquoi, d'après un axiome aristotélique souvent invoqué par saint Thomas, l'intention, qui a la fin pour objet, est la première chose dans notre esprit, quoique la fin elle-même soit la dernière dans la réalisation. Mais ici la réalisation étant instantanée et simultanée, on ne peut établir qu'un ordre logique; et, suivant cet ordre, l'intention envisage certainement l'être total, avant ses diverses parties, et n'envisage même les parties que dans leur rapport avec le tout, comme l'auteur va le dire.

tur, quòd quemadmodum corpus assumpsit, ut ad animam ordinatur, ita assumpsisse animam et corpus dicatur, ut ordinantur ad totum, id est ad naturam humanam.)

Respondeo dicendum, quòd cùm dicitur aliquid *medium*, in assumptione Incarnationis, non designatur ordo temporis, quia simul facta est assumptio totius et omnium partium. Ostensum est enim (art. 1 et 2), quòd simul anima et corpus sunt ad invicem unita ad constituendam naturam humanam in Verbo. Designatur autem ibi ordo naturæ; unde per id quod est prius in natura, assumitur id quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura, dupliciter: uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte materiæ; hæ enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter *primum* illud quod primò cadit in ejus intentione; sed secundùm quid, prius est illud à quo incipit ejus operatio, et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte verò materiæ est *primum* illud quod prius existit in transmutatione materiæ. In Incarnatione autem oportet maximè attendere ordinem qui est ex parte agentis; quia, ut Augustinus dicit in *Epist. ad Volusianum* (seu Epist. III), in talibus rebus « tota ratio facti est potentia facientis. » Manifestum est autem quòd secundùm intentionem facientis prius est completum quàm incompletum, et per consequens, totum quàm partes. Et ideo dicendum est, quòd Verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ mediante toto;

par l'intermédiaire du tout; car, de même qu'il a pris le corps à cause du rapport qui le rattache à l'ame raisonnable, il a pris aussi le corps et l'ame à cause du rapport qui les rattache à la nature humaine tout entière.

Je réponds aux arguments : 1° Ces paroles de saint Augustin donnent uniquement à entendre qu'en prenant les parties de la nature humaine, le Verbe a pris toute la nature humaine. De cette manière, l'assomption des parties vient la première, dans l'ordre de l'opération, d'une priorité de raison, et non d'une priorité de temps; mais l'assomption de la nature est première dans l'ordre de l'intention, et nous venons de voir que c'est là la priorité absolue.

2° Dieu est simple, et, en même temps, absolument parfait; par conséquent, le tout ressemble à Dieu plus que les parties, par là même qu'il est plus parfait qu'elles.

3° Le terme de l'assomption est l'union personnelle, et non l'union naturelle, qui résulte de l'union des parties.

ARTICLE VI.

Le Verbe a-t-il pris la nature humaine par l'intermédiaire de la grace.

Il paroît que le Fils de Dieu a pris la nature humaine par l'intermédiaire de la grace. 1° C'est la grace qui nous unit à Dieu. Or, dans le Christ, la nature humaine a été unie très-étroitement à Dieu. Donc cette union s'est faite par la grace.

2° De même que le corps vit par l'ame, qui est sa perfection, ainsi l'ame vit par la grace. Or, on a vu que c'est l'ame qui rend la nature humaine apte à l'assomption. C'est donc pareillement la grace qui rend

---

sicut enim assumpsit corpus propter ordinem quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus et animam propter ordinem quem habent ad humanam naturam.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex verbis illis nihil aliud datur intelligi, nisi quòd Verbum, assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam; et sic assumptio partium est prior in via operationis, intellectu, non tempore. Assumptio autem naturæ est prior in via intentionis; quod est esse *prius simpliciter*, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd Deus est ita simplex, quòd etiam est perfectissimus : et ideo totum est magis simile Deo quàm partes, in quantum est perfectius.

Ad tertium dicendum, quòd unio personalis est ad quam terminatur assumptio, non autem unio naturæ, quæ resultat ex conjunctione partium.

ARTICULUS VI.

Utrum humana natura sit assumpta mediante gratiâ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratiâ. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maximè fuit Deo unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.

2. Præterea, sicut corpus vivit per animam, quæ est ejus perfectio, ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam, ut dictum est. Ergo et anima *congrua* redditur ad assumptionem per

(1) De his etiam III, dist. 2, qu. 2, art. 2; et dist. 13, qu. 3, art. 1; et de verit., qu. 19, art. 2; et *Opusc.*, III, cap. 222.

l'ame elle-même apte à cette assomption. Donc le Fils de Dieu a pris l'ame par l'intermédiaire de la grace.

3° Saint Augustin dit, *De Trinit.*, XV, 11, que le Verbe incarné ressemble à notre verbe retentissant dans la voix humaine. Or, notre verbe est uni à la voix par l'intermédiaire de l'esprit. Donc le Verbe de Dieu est uni à la chair par l'intermédiaire du Saint-Esprit, et, par conséquent, par l'intermédiaire de la grace, que l'on attribue au Saint-Esprit, conformément à cette parole de l'Apôtre, I. *Cor.*, XII, 4 : « Les graces sont partagées, mais il n'y a qu'un Esprit (1). »

Mais il faut dire le contraire ; car, nous avons prouvé I, II, quest. CX, art. 2, que la grace est un accident de l'ame (2). Or il est clair, d'après ce qui précède, quest. II, art. 6, que l'union du Verbe avec la nature humaine s'est faite quant à la subsistance, et non par accident. Donc il n'a pas pris la nature humaine par l'intermédiaire de la grace.

(Conclusion. — La grace n'a aucunement servi d'intermédiaire au Fils de Dieu pour prendre la nature humaine, si ce n'est comme cause efficiente, c'est-à-dire en tant que le bon plaisir gratuit de Dieu seroit considéré comme la grace par laquelle il s'est uni cette nature.)

Il y a dans le Christ la grace de l'union et la grace habituelle. On ne peut donc pas considérer la grace comme intermédiaire dans l'assomption de la nature humaine, qu'il s'agisse de la grace de l'union ou de la grace habituelle. En effet, la grace de l'union c'est l'être personnel lui-même, que Dieu a accordé gratuitement à la nature humaine dans la personne du Verbe, et qui est le terme de l'assomption (3). Quant à la grace habi-

(1) Et comme d'ailleurs l'auteur nous l'a montré, soit dans le traité de la grace, soit antérieurement dans celui de la sainte Trinité.

(2) En prenant le mot *accident* dans son sens étymologique et philosophique, pour une chose jointe ou surajoutée à la substance (accedere).

(3) La grace de l'union et l'union elle-même ne se distinguent donc pas l'une de l'autre. Ni l'une ni l'autre ne constituent une habitude dans l'ame du Christ, suivant la notion qui nous a été donnée de la grace. C'est là l'essence même de son être, puisque la nature divine et la nature humaine unies dans la seule personne du Verbe, c'est le Christ.

---

gratiam. Ergo Filius Dei assumpsit animam mediante gratiâ.

3. Præterea, Augustinus in XV. *De Trinit.* dicit quòd Verbum incarnatum est sicut verbum nostrum in voce. Sed verbum nostrum unitur voci mediante spiritu. Ergo Verbum Dei unitur carni mediante Spiritu sancto, et ita mediante gratiâ, quæ Spiritui sancto attribuitur, secundùm illud I. *ad Cor.*, XII : « Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus. »

Sed contra est, quòd gratia est quoddam accidens animæ, ut in II. part. habitum est (1, 2, qu. 110, art. 2). Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundùm subsistentiam et non secundùm accidens, ut ex suprà dictis patet (qu. 2, art 6). Ergo natura humana non est assumpta mediante gratiâ.

(Conclusio. — Nullo modo Filius Dei humanam assumpsit naturam mediante gratiâ, nisi per modum causæ efficientis, prout ipsa gratuita Dei voluntas, ea ipsa gratia extitit, qua eam sibi univit.)

Respondeo dicendum, quòd in Christo ponitur *gratia unionis* et *gratia habitualis*. Gratia ergo non potest intelligi ut medium in assumptione humanæ naturæ, sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum *esse* personale, quod gratis divinitus datur humanæ naturæ in persona Verbi ; quod quidem est terminus assumptionis.

tuelle, qui consiste dans la sainteté spirituelle de cet homme, c'est un effet qui résulte de l'union, comme le prouvent ces paroles de saint Jean, I, 14 : « Nous avons vu sa gloire, comme étant celle du Fils unique du Père. Il est plein de grace et de vérité. » Ce texte donne à entendre que cet homme possède la plénitude de la grace et de la vérité par là même qu'il est le Fils unique du Père ; et c'est à l'union qu'il doit cette qualité (1). Mais si l'on entend par la grace la volonté même de Dieu qui fait ou donne gratuitement quelque chose, en ce sens, l'union s'est faite par la grace, qui en est alors, non l'intermédiaire, mais la cause efficiente.

Je réponds aux arguments : 1° Notre union avec Dieu se fait par l'opération, c'est-à-dire en tant que nous le connoissons et que nous l'aimons. C'est donc la grace habituelle qui réalise cette union, puisque toute opération parfaite procède d'une habitude. Mais l'union de la nature humaine avec le Verbe de Dieu consiste dans l'être personnel ; et cet être ne dépend d'aucune habitude, mais de la nature elle-même immédiatement.

2° L'ame est la perfection substantielle du corps, au lieu que la grace est une perfection accidentelle de l'ame. La grace ne sauroit donc prédisposer l'ame à l'union personnelle, qui n'est pas un accident, comme l'ame est censée y prédisposer le corps.

3° Notre verbe est uni à la voix par l'intermédiaire de l'esprit, qui est, non pas un moyen formel, mais le moyen moteur ; car du verbe conçu intérieurement procède l'esprit, et l'esprit donne à la voix sa forme. De même, du Verbe éternel procède le Saint-Esprit, et c'est lui qui a formé

(1) Et c'est le contraire qui auroit lieu, si le Verbe divin avoit pris la nature humaine au moyen de la grace. Il résulteroit également de cette hypothèse qu'une chose créée, car telle est la grace, comme nous l'avons vu dans notre saint auteur, serviroit d'intermédiaire, et s'interposeroit, pour ainsi dire, entre les deux natures réunies dans le Christ ; ce qui répugne à l'idée qui nous a été transmise de cette union, la plus parfaite qui puisse se concevoir après celle des Personnes divines dans l'indivisible Trinité.

Gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem, secundùm illud *Joan.*, I : « Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti à Patre, plenum gratiæ et veritatis. » Per quod datur intelligi quòd ex hoc ipso quòd ille homo est unigenitus à Patre (quod habet per unionem), habet plenitudinem gratiæ et veritatis. Si verò intelligatur *gratia* voluntas Dei aliquid gratis faciens vel donans, sic unio facta est per gratiam, non sicut per *medium*, sed sicut per causam efficientem.

Ad primum ergo dicendum, quòd unio nostra ad Deum est per operationem, in quantum scilicet eum cognoscimus et amamus : et ideo talis unio est per gratiam habitualem, in quantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturæ humanæ ad Verbum Dei est secundùm *esse* personale ; quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediatè ab ipsa natura.

Ad secundum dicendum, quòd anima est perfectio substantialis corporis, gratia verò est perfectio animæ accidentalis (1). Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem (quæ non est accidentalis), sicut anima et corpus.

Ad tertium dicendum, quòd verbum nostrum unitur voci mediante spiritu, non quidem sicut *medio formali*, sed sicut per *medium movens* ; nam ex verbo concepto interiùs procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo æterno procedit Spiritus sanctus, qui

(1) Vel pleniùs : *Anima est perfectio substantialis, qua perficitur corpus* (intrinsecè) ; *gratia verò perfectio accidentalis, qua perficitur* (extrinsecè) *anima, etc.*

le corps du Christ, comme nous le verrons plus loin (quest. XXXII, art. 1). Il ne suit cependant pas de là que la grace du Saint-Esprit soit le moyen formel dans l'union de l'Incarnation (1).

QUESTION VII.

De la grace du Christ considéré comme individu.

Il nous faut examiner ici les choses que le Fils de Dieu a prises ensemble avec la nature humaine : d'abord celles qui concourent à sa perfection; ensuite celles qui constituent un défaut (2).

Sur le premier point il y a trois choses à considérer : 1° La grace du Christ; 2° sa science; 3° sa puissance.

Il faut considérer la grace du Christ à un double point de vue : Dans le Christ comme individu d'abord; dans le Christ comme chef de l'Eglise ensuite; car nous avons déjà parlé de la grace de l'union.

En envisageant la grace sous le premier rapport, on pose treize questions : 1° Y a-t-il eu dans l'ame du Christ une grace habituelle? 2° A-t-il

(1) *Une admirable pensée de saint Augustin a servi de point de départ à l'objection que l'auteur vient de résoudre. Il faut voir comment l'immortel évêque d'Hippone exprime cette pensée, soit pour mieux comprendre quelle en est la grandeur, soit pour se convaincre davantage qu'elle n'a rien qui contredise, même indirectement, la thèse présente.* « Notre Verbe intérieur devient en quelque sorte notre voix corporelle, en s'en emparant pour se manifester au dehors et frapper les sens des hommes. C'est ainsi que le Verbe divin s'est fait chair, puisqu'il a pris la chair pour se révéler aux hommes en s'offrant à leurs sens. Et de même que notre verbe devient notre voix sans se changer en elle; de même le Verbe de Dieu s'est fait chair sans être changé, loin de nous une telle supposition! en la chair elle-même. Il la prend, mais il ne se résout pas en elle, pas plus qu'il ne la résout en lui. » Distinction de natures, a-t-il été dit, unité de personne.

(2) Une privation accidentelle, une infirmité, une souffrance, seul genre de défaut qu'on puisse admettre dans le Christ. C'est du reste ce que l'auteur expliquera plus tard en traitant cette question en particulier.

---

formavit corpus Christi, ut infrà patebit (qu. 32, art. 1). Non autem ex hoc sequitur quòd gratia Spiritus sancti sit *formale medium* in unione prædicta.

QUÆSTIO VIII

De gratia Christi, prout quidam singularis est homo, in tredecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de coassumptis à Filio Dei in humana natura. Et primò de his quæ pertinent ad perfectionem; secundò, de his quæ pertinent ad defectum.

Circa primum consideranda sunt tria : primò de gratia Christi; secundò de scientia ejus; tertiò de potentia ipsius.

De gratia autem Christi considerandum est dupliciter : primò quidem, de gratia ejus, secundùm quòd est quidam singularis homo; secundò, de gratia ejus, secundùm quòd est caput Ecclesiæ, nam de gratia unionis jam dictum est.

Circa primum quæruntur tredecim : 1° Utrùm in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis. 2° Utrùm in Christo fuerint virtutes. 3° Utrùm

eu les vertus? 3° La foi? 4° L'espérance? 5° Les dons? 6° Le don de la crainte? 7° Les graces gratuitement données? 8° Le don de prophétie? 9° La plénitude de la grace? 10° Cette plénitude est-elle propre au Christ? 11° La grace du Christ est-elle infinie? 12° Pouvoit-elle s'accroître? 13° Quel est le rapport de cette grace avec l'union?

ARTICLE I.

Y a-t-il eu dans l'ame du Christ une grace habituelle?

Il paroît qu'il n'y avoit pas de grace habituelle dans l'ame que le Verbe a prise. 1° La grace est une sorte de participation de la divinité dans une créature raisonnable, d'après ces paroles, II *Petr.*, I, 4 : « Il nous a donné par lui les plus grands et les plus précieux des biens, qu'il nous avoit promis, afin de nous rendre participants de la nature divine. » Or le Christ est Dieu, non par participation, mais en réalité. Donc il n'a pas eu la grace habituelle.

2° La grace est nécessaire à l'homme pour faire le bien par son secours, selon ce que dit l'Apôtre, I *Cor.*, XV, 10 : « J'ai travaillé plus que tous les autres ; non pas moi, mais la grace de Dieu avec moi ; » et aussi pour obtenir la vie éternelle, d'après cette autre parole, *Rom.*, VI, 23 : « La vie éternelle est la grace de Dieu. » Or l'héritage de la vie éternelle étoit dû au Christ, par cela seul qu'il étoit le Fils naturel de Dieu; car par-là même qu'il étoit le Verbe, par qui toutes choses ont été faites, il avoit la puissance de bien faire toutes choses. Il n'avoit donc pas besoin, en ce qui regarde la nature humaine, d'une autre grace que de l'union avec le Verbe.

---

in eo fuerit fides. 4° Utrùm fuerit in eo spes. 5° Utrùm in Christo fuerint dona. 6° Utrùm in Christo fuerit donum timoris. 7° Utrùm in Christo fuerint gratiæ gratis datæ. 8° Utrùm in Christo fuerit prophetia. 9° Utrùm in eo fuerit plenitudo gratiæ. 10° Utrùm talis plenitudo sit propria Christi. 11° Utrùm Christi gratia sit infinita. 12° Utrùm potuerit augeri. 13° Qualiter hæc gratia se habeat ad unionem.

ARTICULUS I.

Utrùm in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in anima assumpta à Verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quædam participatio divinitatis in creatura rationali, secundùm illud II. *Petr.*, I : « Per quem maxima et pretiosa promissa nobis donavit, ut divinæ simus consortes naturæ. » Christus autem est Deus non participativè, sed secundùm veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis.

2. Præterea, gratia ad hoc est necessaria homini, ut per eam benè operetur, secundùm illud I. *Cor.*, XIV : « Abundantiùs omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum ; » et etiam ad hoc quòd homo consequatur vitam æternam, secundùm illud *Rom.*, VI : « Gratia Dei vita æterna (2). » Sed Christo ex hoc solo quòd erat naturalis Filius Dei, debebatur hæreditas vitæ æternæ ; ex hoc etiam quòd erat Verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia benè operandi. Non ergo secundùm humanam naturam indigebat aliâ gratiâ nisi unione ad Verbum.

(1) De his etiam III, dist. 13, qu. 2, art. 1 ; et de verit., qu. 27, art. 1 ; et *Opusc.*, III, cap. 221 ; et *Joan.*, III, lect. 6, col. 2.

(2) Quia hoc ipsum quòd benè operamur, et quòd opera nostra merentur ex condigno vitam

3° L'habitude pour les opérations propres n'est point nécessaire à l'agent qui opère en qualité d'instrument, parce que l'habitude a son fondement dans l'agent principal. Or, dans le Christ, la nature humaine étoit comme l'instrument de la divinité, ainsi que saint Jean Damascène le remarque, *Orthod. fid.*, III, 15. Donc aucune grace habituelle n'a dû se trouver dans le Christ.

Mais on lit, au contraire, *Is.*, XI, 2 : « L'esprit du Seigneur reposera sur lui. » Or nous avons vu, part. I, quest. VIII, art. 3, et quest. XLIII, art. 6, que cet esprit est dans l'homme par la grace habituelle. Donc le Christ avoit la grace habituelle.

(Conclusion. — Il étoit nécessaire que le Christ eût la grace habituelle, puisque son ame a été unie au Verbe, et que c'est par lui que la grace se répand sur les autres hommes.)

Il faut nécessairement admettre la grace habituelle dans le Christ, et cela pour trois raisons : 1° A cause de l'union de son ame avec le Verbe de Dieu ; car plus le sujet est rapproché de la cause qui influe sur lui, plus il participe abondamment à son influence. Or l'influence de la grace vient de Dieu, d'après cette parole, *Psalm.* LXXXIII, 12 : « Le Seigneur donnera la grace et la gloire. » Il convient donc éminemment que l'ame du Christ reçût l'influence de la grace divine. 2° A cause de la noblesse de cette ame, dont les opérations devoient toucher à Dieu de si près par la connoissance et l'amour ; et il étoit nécessaire pour cela que la nature humaine fût relevée par la grace. 3° A cause du rapport qui existe entre le Christ et le genre humain ; car l'Apôtre enseigne, I. *Tim.*, II, 5, que, comme homme, le Christ est médiateur entre Dieu et les hommes ; et il devoit avoir, pour remplir cet office, une grace qui rejaillit sur les autres hommes, selon ce que dit saint Jean, I, 16 : « Nous

---

3. Præterea, illud quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, quia habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit sicut instrumentum divinitatis, ut dicit Damascenus in III. lib. (cap. 15). Ergo non debuit in Christo esse aliqua gratia habitualis.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XI : « Requiescet super eum Spiritus Domini ; » qui quidem in homine esse dicitur per gratiam habitualem, ut in I. part. dictum est (1). Ergo in Christo fuit gratia habitualis.

(Conclusio. — Necessarium fuit in Christo habitualem gratiam fuisse, cùm fuerit anima ejus Verbo unita, et per ipsum in alios gratia redundet.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere in Christo gratiam habitualem, propter tria : Primò quidem, propter unionem animæ illius ad Verbum Dei. Quantò enim aliquod receptivum est propinquius causæ influenti, tantò magis participat de influentia ipsius ; influxus autem gratiæ est à Deo, secundùm illud *Ps.* LXXXIII : « Gratiam et gloriam dabit Dominus. » Et ideo maximè fuit conveniens ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. Secundò, propter nobilitatem illius animæ, cujus operationes oportebat propinquissimè attingere ad Deum per cognitionem et amorem ; ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertiò, propter habitudinem ipsius Christi ad genus *humanum* ; Christus enim, in quantum homo, est « mediator Dei et hominum, » ut dicitur I. *ad Timoth.*, II : et ideo oportebat quòd haberet gratiam etiam in alios redundantem, secundùm illud *Joan.*, I : « De plenitudine

æternam, est à gratia Spiritus sancti vel à gratia Dei, ut commentatur ibi S. Thomas, lect. 4.

(1) Partim qu. 8, art. 3 ; partim et ex professo, qu. 43, art. 6.

avons tous reçu de sa plénitude, c'est-à-dire grace pour grace (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ est vrai Dieu à raison de la personne et de la nature divines. Mais, parce que la distinction des natures persévère avec l'unité de personne, ainsi que nous l'avons prouvé, quest. II, art. 1 et 2, l'ame du Christ n'est pas divine par essence. Elle est donc nécessairement devenue divine par une participation, qui consiste dans la grace.

2° En sa qualité de Fils naturel de Dieu, le Christ doit posséder l'héritage éternel ou la félicité incréée, au moyen d'un acte incréé de connoissance et d'amour de Dieu ; et c'est ce même acte par lequel le Père se connoît et s'aime lui-même. Or l'ame n'étoit pas capable de cet acte, à cause de la différence des natures. Il lui falloit donc s'élever à la possession de Dieu par un acte créé, qui ne peut être qu'un effet de la grace. De même, comme Verbe de Dieu, le Christ avoit la puissance de bien faire toutes choses par son opération divine ; mais parce que, outre l'opération divine, il devoit y avoir en lui une opération humaine, ainsi que nous le prouverons, quest. XIX, art. 1, la grace habituelle lui étoit nécessaire pour rendre parfaite cette dernière opération.

3° L'humanité du Christ n'est pas l'instrument de la divinité à la manière d'un instrument inanimé, qui n'agit aucunement, et qui est seulement poussé, mais comme un instrument animé par une ame raisonnable, et qui est conduit de telle façon qu'il agit aussi lui-même. C'est par rapport à cette action, qu'il lui falloit la grace habituelle.

(1) Quelques-uns, persuadés que la grace habituelle dans le Christ seroit chose superflue, du moment où il avoit été sanctifié par l'union hypostatique, ont prétendu qu'en effet l'ame du Sauveur ne possédoit pas une telle grace. Mais la généralité des théologiens, à la suite de notre maître, condamnent cette proposition. Ils la regardent au moins comme téméraire ; plusieurs vont jusqu'à insinuer qu'elle est même hérétique. La proposition contraire est enseignée par un grand nombre de Pères et appuyée par eux sur les mêmes textes des Livres saints. Saint Athanase s'en explique formellement en plusieurs endroits dans les éloquents traités qu'il dirigea contre les Ariens ; saint Ambroise n'est pas moins explicite, *De Spirit. Sanct.*, I, 8 ;

---

ejus omnes accepimus, et gratiam pro gratia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus est verus Deus secundùm personam et naturam divinam ; sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturarum, ut ex suprà dictis patet (qu. 2, art. 1 et 2), anima Christi non est per suam essentiam divina : unde oportet quòd fiat divina per participationem, quæ est secundùm gratiam.

Ad secundum dicendum, quòd Christo, in quantum est naturalis Filius Dei, debetur hæreditas æterna, quæ est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis et amoris Dei, eumdem scilicet quo Pater cognoscit et amat seipsum ; cujus actûs anima capax non erat propter differentiam naturæ : unde oportebat quòd attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum, qui quidem esse non potest nisi per gratiam. Similiter etiam, in quantum est Verbum Dei, habuit facultatem omnia benè operandi operatione divina ; sed quia præter operationem divinam oportet poni in eo operationem humanam, ut infrà patebit (qu. 19, art. 3), oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam hujusmodi operatio in eo esset perfecta.

Ad tertium dicendum, quòd humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solùm agitur, sed tanquam instrumentum animatum animâ rationali, quod ita agitur quòd etiam agit. Et ideo ad convenientiam actionis oportuit eum habere gratiam habitualem.

ARTICLE II.

Le Christ a-t-il eu les vertus?

Il paroît que le Christ n'a pas eu les vertus : 1° Le Christ a possédé l'abondance de la grace. Or la grace suffit pour bien faire toutes choses, d'après cette parole, II. *Cor.*, XII, 9 : « Ma grace vous suffit. » Donc le Christ n'a pas eu les vertus.

2° Selon le Philosophe, *Ethic.*, VII, 1, la vertu se distingue par opposition d'une certaine habitude héroïque ou divine, qui est l'attribut des hommes divins. Or, cette habitude convient éminemment au Christ. Donc le Christ n'a pas eu les vertus, mais quelque chose de supérieur.

3° On a vu, I, II, quest. LXV, art. 1 et 2, que toutes les vertus se trouvent conjointement dans leur sujet. Or il ne convenoit pas au Christ d'avoir toutes les vertus ; par exemple, la libéralité et la magnificence, qui s'exercent à l'égard des richesses, puisqu'il les a méprisées, comme le prouve ce passage de l'Evangile, *Matth.*, VIII, 20 : « Le Fils de l'homme n'a pas où reposer sa tête. » Le Christ n'a pu avoir également ni la tempérance, ni la continence, puisqu'il n'a pas éprouvé les désirs déréglés qu'elles répriment. Donc il n'a pas eu les vertus.

Mais, au contraire, sur ces paroles, *Psalm.* I, 2 : « Sa volonté est soumise à la loi du Seigneur, » la Glose, *Ordin. Cassiod.*, fait cette réflexion : « Ceci nous prouve que le Christ est comblé de tous les biens. » Or la bonne disposition de l'ame c'est la vertu. Donc le Christ a été rempli de toutes les vertus.

saint Augustin, saint Cyrille et saint Grégoire, pape, pour ne pas pousser plus loin cette énumération, confirment également à cet égard la doctrine de saint Thomas.

ARTICULUS II.

Utrùm in Christo fuerint virtutes.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerint virtutes. Christus enim habuit abundantiam gratiæ. Sed gratia sufficit ad omnia rectè agendum, secundùm illud II. *ad Cor.*, XII : « Sufficit tibi gratia mea. » Ergo in Christo non fuerunt virtutes.

2. Præterea, secundùm Philosophum, VII. *Ethic.* (cap. 1), virtus dividitur contra quemdam heroicum sive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hic autem maximè convenit Christo. Ergo Christus non habuit virtutes, sed aliquid altius virtute.

3. Præterea, sicut in II. part. (2) dictum est, virtutes omnes simul habentur. Sed Christo non fuit conveniens habere omnes virtutes, sicut patet de liberalitate et magnificentia, quæ habent actum suum circa divitias, quas Christus contempsit, secundùm illud *Matth.*, VIII : « Filius hominis non habet ubi caput suum reclinet. » Temperantia etiam et continentia sunt circa concupiscentias pravas, quæ in Christo non fuerunt. Ergo Christus non habuit virtutes.

Sed contra est, quod super illud *Psalm.* I : « Sed in lege Domini voluntas ejus, » dicit Glossa : « Hic ostenditur Christus plenus omni bono. » Sed bona qualitas mentis est virtus. Ergo Christus fuit plenus omni virtute.

(1) De his etiam infrà, art. 3, ad 1 et 2; et qu. 15, art. 2; et III, dist. 13, qu. 1, art. 1, corp.

(2) Hoc est 1, 2, qu. 65, art. 1 : *Utrùm virtutes morales sint ad invicem connexæ*; ut et art. 2 : *Utrùm possint esse sine charitate.*

(Conclusion. — Le Christ ayant possédé toute la plénitude de la grace, il devoit nécessairement avoir toutes les vertus.)

Ainsi que nous l'avons dit, I, II, quest. CX, art. 2 et 3, comme la grace tombe sur l'essence de l'ame, la vertu affecte ses puissances. Par conséquent, puisque les puissances de l'ame dérivent de son essence, les vertus doivent pareillement dériver en quelque manière de la grace. Or plus un principe est parfait, plus il imprime profondément ses effets. Dès lors donc que la grace du Christ a atteint le plus haut degré de la perfection, il s'ensuit qu'il en est découlé toutes les vertus nécessaires pour donner à toutes les puissances de son ame la perfection requise pour qu'elle pût produire tous ses actes. Ainsi donc, le Christ a eu toutes les vertus (1).

Je réponds aux arguments : 1° La grace suffit à l'homme dans tout ce qui le dispose à jouir de la félicité. Mais dans ces choses, il y en a qu'elle perfectionne immédiatement par elle-même : par exemple, elle rend l'homme agréable à Dieu et produit en lui d'autres effets semblables ; il en est qu'elle perfectionne par le moyen des vertus, lesquelles procèdent de la grace.

2° Cette habitude héroïque ou divine ne diffère de la vertu telle qu'on l'entend communément que parce qu'elle est plus parfaite, en tant que celui qui la possède est disposé à pratiquer le bien plus excellemment que ne le peut faire le commun des hommes. Cela ne prouve donc nullement que le Christ n'a pas eu les vertus, mais seulement qu'il les a possédées très-parfaitement et dans un degré plus qu'ordinaire. Plotin a de même

(1) Ou d'une manière essentielle, ou d'une manière éminente, le Christ posséda certainement toutes les vertus, et il les posséda toujours à un degré suprême. Prétendre le contraire, sous prétexte de ne pas abaisser le Verbe fait chair au niveau des autres hommes, c'est méconnoître en partie le but de son incarnation ; c'est tronquer ce glorieux et fécond mystère, en amoindrir étrangement les heureux résultats. Le Fils de Dieu n'est-il pas venu sur la terre pour nous donner l'exemple de toutes les vertus? Et, selon l'expression du saint Livre, n'a-t-il pas agi avant d'enseigner? Ne s'est-il pas fait notre modèle en même temps que notre précepteur? Nier en lui l'existence de la vertu, ne seroit donc pas scinder son œuvre ?

(Conclusio. — Cùm in Christo fuerit omnis gratiæ plenitudo, necessarium fuit in ipso omnes virtutes esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in II. part. dictum est (1, 2, qu. 110, art. 2), sicut gratia respicit essentiam animæ, ita virtus respicit potentiam ejus. Unde oportet quòd, sicut potentiæ animæ derivantur ab ejus essentia, ita virtutes sint quædam derivationes gratiæ. Quantò autem aliquod principium est perfectius, tantò magis imprimit suos effectus. Unde, cùm gratia Christi fuerit perfectissima, consequens est quòd ex ipsa processerint virtutes ad perficiendum singulas potentias animæ, quantum ad omnes animæ actus. Et ita Christus habuit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quòd gratia sufficit homini, quantum ad omnia quibus ordinatur ad beatitudinem. Horum tamen quædam perficit gratia immediatè per seipsam, sicut *gratum facere Deo*, et alia hujusmodi ; quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratia procedunt.

Ad secundum dicendum, quòd habitus ille heroicus vel divinus non differt à virtute communiter dicta, nisi secundùm perfectiorem modum ; in quantum scilicet aliquis est dispositus ad bonum quodam altiori modo quàm communiter omnibus competat. Unde per hoc non ostenditur quòd Christus non habuerit virtutes, sed quòd habuerit eas perfectissimè ultra communem modum ; sicut etiam Plotinus posuit

parlé de vertus d'un degré sublime, et il les attribue à l'ame purifiée (1).

3° La libéralié et la magnificence s'exercent à l'égard des richesses, parce que celui qui est doué de ces vertus n'estime pas assez les richesses pour s'efforcer de les conserver au détriment d'un devoir à remplir. Mais celui-là n'a absolument aucune estime pour les richesses, qui les méprise complètement, et qui s'en dépouille par amour de la perfection. Par là même donc que le Christ a méprisé toutes les richesses, il s'est montré au suprême degré libéral et magnifique; quoique, d'ailleurs, il ait réellement fait des actes de libéralité, en faisant distribuer aux pauvres les dons qu'il recevoit. Aussi, quand le Seigneur dit à Judas, *Joann.*, XIII, 27 : « Faites au plus tôt ce que vous avez à faire, » ses disciples pensèrent-ils qu'il lui avoit ordonné de faire quelque largesse aux pauvres. — Nous verrons, il est vrai, quest. XV, art. 1 et 2, que le Christ n'a absolument pas éprouvé de désirs déréglés; néanmoins cela ne l'empêche aucunement d'avoir eu la tempérance, vertu qui est d'autant plus parfaite dans l'homme, qu'il est plus exempt de ces désirs. C'est pour cette raison qu'Aristote, *Ethic.*, VII, 7, fait consister la différence qui existe entre l'homme tempérant et l'homme continent en ce que le premier est exempt des désirs déréglés qu'éprouve le second. Si donc nous entendons la continence dans le même sens que le Philosophe, dès lors que le Christ a possédé toutes les vertus, il n'a pas eu la continence, puisqu'elle n'est point une vertu, mais quelque chose d'inférieur aux vertus (2).

(1) Plotin a été l'un des plus célèbres représentants, le représentant peut-être même le plus complet, de l'école Néoplatonicienne d'Alexandrie, fondée dans le second siècle de notre ère par Ammonius Saccas, dont Plotin fut le disciple. Cette école fut une suprême tentative pour réconcilier et fusionner toutes les anciennes philosophies, en faisant dominer cependant celle de Platon; elle eut aussi pour objet, on est bien en droit de le croire, de soutenir, de restaurer, en l'idéalisant, le vieux paganisme, déjà si rudement attaqué par le christianisme, et du même coup d'escamoter le mouvement intellectuel et moral déterminé par l'Evangile. Moitié mystique et moitié rationaliste, Plotin nous laisse entrevoir tout cela dans son ouvrage intitulé *les Ennéades*, où l'on trouve, à côté des plus étranges aberrations, quelques pensées élevées, le plus souvent empruntées à la Révélation.

(2) Simple abstention du mal extérieur, comme on peut le croire, sans aucune aspiration

quemdam sublimem modum virtutum, quas esse dixit « animi purgati. »

Ad tertium dicendum, quòd liberalitas et magnificentia commendantur circa divitias, in quantum aliquis non tantùm appretiatur divitias quòd velit eas retinere, prætermittendo id quod fieri oportet. Ille autem minimè divitias appretiatur, qui penitus eas contemnit et abjicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipso quòd Christus omnes divitias contempsit, ostendit in se summum gradum liberalitatis et magnificentiæ; licèt etiam liberalitatis actum exercuerit, secundùm quod ei conveniens erat, faciendo pauperibus erogari quæ sibi dabantur. Unde, cùm Dominus Judæ dixit, *Joan.*, XIII : « Quod facis, fac citiùs, » discipuli intellexerunt Dominum mandasse quòd egenis aliquid daret. Concupiscentias autem pravas Christus omnino non habuit, sicut infrà patebit (qu. 15, art. 1 et 2). Nec propter hoc tamen excluditur quin habuerit temperantiam, quæ tantò perfectior est in homine, quantò magis pravis concupiscentiis caret; unde, secundùm Philosophum VII. *Ethic.*, temperatus in hoc differt à continente, quòd temperatus non habet pravas concupiscentias, quas continens patitur. Unde, sic accipiendo continentiam, sicut Philosophus accipit, ex hoc ipso quòd Christus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quæ non est virtus, sed aliquid minus virtute.

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il eu la foi?

Il paroît que le Christ a eu la foi. 1° La foi est une vertu supérieure aux vertus morales, telles que la tempérance et la libéralité. Or on vient de dire que le Christ a eu ces vertus. A plus forte raison a-t-il eu la foi.

2° Le Christ n'a pas enseigné la pratique de vertus qu'il n'avoit pas; car il est écrit, *Act.*, I, 1 : « Il commença par agir, et il enseigna. » Or il est dit, *Hebr.*, XII, 2, que le Christ est « l'auteur et le consommateur de la foi. » Il a donc possédé éminemment cette vertu.

3° Rien d'imparfait ne peut se trouver dans les bienheureux. Or, les bienheureux ont la foi; car, sur ces paroles de l'Apôtre, *Rom.*, I, 17 : « La justice nous y est révélée (dans l'Evangile), la justice qui vient de la foi et se perfectionne dans la foi. » La Glose, *Ordin.*, fait cette réflexion : « La foi aux paroles et aux biens que l'on espère devient la foi aux choses mêmes et la claire vue. » Il paroît donc que le Christ lui-même a eu la foi, puisqu'elle n'implique aucune imperfection.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Hebr.*, XI, 1 : « La foi est la démonstration des choses qu'on ne voit pas. » Or il n'y a rien d'invisible pour le Christ, comme le prouve cette parole que lui a adressée saint Pierre, *Joann.*, XXI, 17 : « Vous connoissez toutes choses. » Donc le Christ n'a pas eu la foi.

(Conclusion. — Puisque, dès le premier instant de sa conception, le Christ a vu Dieu pleinement dans son essence, il n'a pu en aucune façon avoir la foi.)

Nous avons vu, II, II, quest. I, art. 4, que l'objet de la foi est une chose

vers le bien moral. Le christianisme a singulièrement agrandi et magnifiquement transfiguré le sens renfermé dans le mot *continence*.

ARTICULUS III.

Utrùm in Christo fuerit fides.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus quàm virtutes morales, putà temperantia et liberalitas. Hujusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est. Multò ergo magis fuit in eo fides.

2. Præterea, Christus non docuit virtutes quas ipse non habuit, secundùm illud *Act.*, I : « Cœpit facere et docere. » Sed de Christo dicitur *Hebr.*, XII, quòd est « auctor et consummator fidei. » Ergo in eo maximè fuit fides.

3. Præterea, quidquid est imperfectionis excluditur à beatis. Sed in beatis est fides; nam super illud *Rom.*, I : « Justitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem, » dicit Glossa, « de fide verborum et spei in fidem rerum et speciei. » Ergo videtur quòd etiam in Christo fuerit fides, cùm nihil imperfectionis importet.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, XI, quòd fides est « argumentum non apparentium. » Sed Christo nihil fuit non apparens, secundùm illud quod dixit ei Petrus, *Joan.*, ult. : « Tu omnia nosti. » Ergo in Christo non fuit fides.

(Conclusio. — Cùm Christus à primo instant conceptionis suæ planè per essentiam Deum viderit, nullo modo fides in eo esse potuit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in II. part.

(1) De his etiam infrà, art. 4, corp., et art. 1, ad 2, et art. 9, ad 1; et 1, 2, qu. 65, art. 5, ad 3; et III, dist. 13, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, ad 1; et dist. 36, art. 2, ad 2; et de verit., qu. 26, art. 4, ad 15; et de verit., qu. 4, art. 1, ad 11.

divine qu'on ne voit pas. Or, l'habitude d'une vertu, comme toute au habitude, se spécifie par son objet. Si donc on supprime cette conditi qu'on ne voit pas la chose divine, on détruit l'essence même de la Or nous prouverons plus loin, quest. XXXIV, art. 4, que, dès le prem instant de sa conception, le Christ a pleinement vu Dieu dans son e sence. Donc il n'a pu avoir la foi.

Je réponds aux arguments : 1° La foi est supérieure aux vertus m rales, parce que sa matière est plus excellente que la leur. Cependant, pa la nature de son rapport avec cette matière elle implique un certain d faut (1). Or ce défaut ne s'est point trouvé dans le Christ. Il n'a donc p avoir la foi, bien qu'il ait eu les vertus morales, qui, considérées dan leur essence, n'impliquent point un semblable défaut par rapport à leur matière respective.

2° Le mérite de la foi consiste en ce que, pour obéir à Dieu, l'homme accorde son assentiment à des choses qu'il ne voit pas. Cela ressort de ces paroles de saint Paul, *Rom.*, I, 5 : « Afin de faire obéir à la foi toutes les nations, pour la gloire de son nom. » Or le Christ a montré envers Dieu l'obéissance la plus entière, comme le dit le même Apôtre, *Philipp.*, II, 8 : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort. » Ainsi donc il n'a rien enseigné de ce qui est une source de mérite, qu'il ne l'ait pratiqué lui-même d'une manière plus excellente.

3° La Glose dit, à propos du même texte, *Aug.*, lib. II, *Quæst. evang.*, quest. XXXIX : « La foi proprement dite est la vertu qui fait croire aux

(1) La foi ne perçoit pas son objet d'une manière directe et claire. C'est en cela qu'elle implique un défaut, une défaillance, une privation. Elle est une clarté mêlée de ténèbres, condition inévitable de notre état présent, une vue obscure, mais non incertaine, incomplète, mais vraie, de cette vérité divine que nous contemplerons à découvert dans la céleste patrie ; elle est aussi un reflet anticipé, un lointain rayonnement, un commencement en nous, comme s'exprime ailleurs le docteur angélique, de cette éternelle vie, de cette indéfectible lumière au sein de laquelle nous serons plongés dans le ciel. Ne peut-on pas dire, par conséquent, que la possession de cette lumière parfaite renferme éminemment les foibles rayons de la foi, puisqu'ils en émanent? Et dès-lors ne peut-on pas dire également que l'ame du Christ, en qui

---

dictum est (1), objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis, sicut et quilibet alius, recipit speciem ab objecto. Et ideo, excluso quòd res divina sit non visa, excluditur ratio fidei. Christus autem à primo instanti suæ conceptionis plenè vidit Deum per essentiam, ut infrà dicetur (qu. 34). Unde in eo fides esse non potuit.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides est nobilior virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam, sed tamen importat quemdam defectum in comparatione ad illam materiam; qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licèt fuerint in eo virtutes morales, quæ in sui ratione hujusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum, quòd meritum fidei consistit in hoc quòd homo ex obedientia Dei assentit illis quæ non videt, secundùm illud *Rom.*, I : « Ad obediendum fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus. » Obedientiam autem ad Deum plenissimè habuit Christus, secundùm illud *Philip.*, II : « Factus est obediens usque ad mortem. » Et sic nihil ad meritum pertinens docuit quòd ipse excellentiùs non impleret.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Glossa ibidem dicit, fides propriè est qua creduntur quæ

(1) Seu 2, 2, qu. 1, art. 4, ex professo.

choses qu'on ne voit pas; » mais pour la foi qui a pour objet les choses que l'on voit, on ne lui donne ce nom qu'improprement, et à raison d'une certaine analogie qui repose sur la certitude ou la fermeté de l'adhésion.

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il eu l'espérance?

Il paroît que le Christ a eu l'espérance : 1° Le Psalmiste met dans la bouche du Christ ces paroles, *Psalm.* XXX, 1 : « Seigneur, j'ai espéré en vous. » Or c'est la vertu d'espérance qui fait espérer l'homme en Dieu. Donc le Christ avoit la vertu d'espérance.

2° On a vu, II, II, quest. XVII, art. 5, que l'espérance est l'attente de la future béatitude. Or le Christ attendoit quelque chose qui rentre dans la béatitude, savoir la glorification de son corps. Il paroît donc avoir eu l'espérance.

Chacun peut espérer ce qui concourt à sa perfection, si c'est un bien à venir. Or il y avoit quelque chose à venir qui se rattache à la perfection du Christ. L'Apôtre l'exprime ainsi, *Ephes.*, IV, 12 : « Pour travailler à la perfection des saints, à l'œuvre du ministère et à l'édification du corps du Christ. » Il paroît donc qu'il convenoit au Christ d'avoir l'espérance.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Rom.*, VIII, 24 : « Comment espérer ce qu'on voit? » Cela prouve que l'espérance, tout comme la foi, a pour objet des choses qu'on ne voit pas. Or nous avons vu que le Christ n'a pas eu la foi. Donc il n'a pas eu non plus l'espérance.

la vision remplaçoit la foi, se trouvoit, encore sous ce rapport, dans un état de perfection souveraine?

---

non videntur; sed fides quæ est rerum visarum, impropriè dicitur, et secundùm quamdam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhæsionis.

ARTICULUS IV.

Utrùm in Christo fuerit spes.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo fuerit spes. Dicitur in *Psal.* XXX, ex persona Christi : « In te, Domine, speravi. » Sed virtus spei est qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2. Præterea, spes est expectatio futuræ beatitudinis, ut in II. part. habitum est (1, 2, qu. 17, art. 5). Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur quòd in eo fuerit spes.

3. Præterea, unusquisque potest sperare illud quod ad ejus perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum quod ad perfectionem Christi pertinet, secundùm illud *Ephes.*, IV : « Ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in ædificationem corporis Christi. » Ergo videtur quòd Christo competebat habere spem.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, VIII (1) : « Quod videt quis, quid sperat? » Et sic patet quòd sicut fides est de non visis, ita et spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est. Ergo nec spes.

(1) De his etiam infrà, art. 6, ad 1, et art. 1, ad 2, et art. 9, ad 1 ; et 1, 2, qu. 65, art. 5, ad 3 ; et 2, 2, qu. 18, art. 2, ad 1 ; et III, dist. 26, qu. 2, art. 5 ; et dist. 30, art. 2, ad 3.

(2) Ubi præmittit, vers. 24 : *Spes quæ videtur, non est spes ;* deinde mox : *Nam quod videt quis, quid sperat?* iterumque subjungit : *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.*

(CONCLUSION. — Puisque le Christ a eu la pleine jouissance de la divinité dès le premier instant de sa conception, il lui étoit impossible d'avoir l'espérance; à moins qu'elle n'eût pour objet ce qu'il ne possédoit pas encore pleinement, comme l'immortalité et la glorification de son corps.)

Comme il est de l'essence de la foi de donner son assentiment à des choses que l'on ne voit pas, il est de même de l'essence de l'espérance d'attendre des biens que l'on ne possède pas encore. De plus, comme la foi, en tant que vertu théologale, n'a pas pour objet tout ce que l'on ne voit pas, mais Dieu seul, de même, l'objet de l'espérance, en tant que vertu théologale, est Dieu même; c'est la jouissance de Dieu que la vertu d'espérance fait principalement attendre à l'homme. Il suit de là que celui qui a la vertu d'espérance peut encore attendre le secours divin pour d'autres choses, tout comme celui qui a la foi croit Dieu, non-seulement pour les choses divines, mais encore pour toutes les autres qui lui sont divinement révélées (1). Or nous verrons plus loin, quest. XXXIV, art. 4, que le Christ a joui pleinement de la divinité dès le premier instant de sa conception. Il n'a donc pas eu la vertu d'espérance. Cependant, bien qu'il n'ait eu la foi pour quoi que ce soit, il a espéré certains biens qu'il ne possédoit pas encore, parce que, quoiqu'il connût pleinement toutes choses, ce qui ne laissoit absolument aucune place en lui pour la foi, il ne possédoit pas encore pleinement tout ce qui entroit dans sa perfection; par exemple, l'immortalité et la glorification de son corps, qu'il pouvoit dès lors espérer.

(1) Il nous semble qu'on peut entièrement appliquer à l'espérance l'observation consignée dans la note précédente, au sujet de la foi. Ces deux vertus sont soumises aux mêmes conditions, renfermées dans les mêmes limites. N'existant qu'en partie, selon le mot profond de saint Paul, elles sont destinées à s'évanouir l'une et l'autre, mais pour arriver, s'il nous est permis de parler ainsi, à la complète existence. C'est ce qu'il y a d'imparfait, de défectueux en elles qui doit finir. Ce sont les barrières et les obstacles qui seront renversés. Pas d'obstacles, pas de barrières dans l'ame du Christ; la possession du souverain bien étoit absolue, comme la vision de la suprême vérité étoit pleine et entière.

(CONCLUSIO. — Cùm Christus à principio suæ conceptionis plenè fruitionem divinam habuerit, impossibile fuit in ipso fuisse spem, nisi eorum quæ non plenè fuerat adeptus, sicut sui corporis immortalitatem et gloriam sperabat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut de ratione fidei est quòd aliquis assentiat his quæ non videt, ita de ratione spei est quòd aliquis expectet id quod nondum habet. Et sicut fides, in quantum est virtus theologica, non est de quocumque non viso, sed solùm de Deo, ita etiam spes, in quantum est virtus theologica, habet pro objecto ipsum Deum; cujus fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti ille qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare, sicut et ille qui habet virtutem fidei, non solùm credit Deo de rebus divinis, sed etiam de quibuscumque aliis divinitus sibi revelatis. Christus autem à principio suæ conceptionis plenè habuit fruitionem divinam, ut infrà dicetur (qu. 34, art. 4): et ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum quæ nondum erat adeptus. Licèt non habuerit fidem respectu quorumcumque, quia licèt plenè cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plenè habebat omnia quæ ad ejus perfectionem pertinebant, putà immortalitatem et gloriam corporis, quam poterat sperare.

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles qu'on allègue ne signifient point que le Christ a eu l'espérance, vertu théologale, mais qu'il a espéré certains biens qu'il ne possédoit pas encore, comme nous venons de l'observer.

2° Nous avons vu, I, II, quest. IV, art. 6, que la glorification du corps n'entre pas dans la béatitude comme un bien dans lequel elle consiste principalement, mais parce qu'elle est une sorte de rejaillissement de la gloire de l'ame. L'espérance, en tant que vertu théologale, n'a donc pas pour objet la béatitude du corps, mais la béatitude de l'ame, qui consiste dans la jouissance de Dieu.

3° L'édification de l'Eglise, qui se réalise par la conversion des infidèles, ne concourt nullement à cette perfection qui rend le Christ parfait en lui-même, mais elle s'y rattache en tant qu'elle amène les autres hommes à participer à sa perfection. Et parce que l'espérance proprement dite a pour objet un bien que doit posséder celui-là même qui espère, on ne peut pas dire, à proprement parler, que la vertu d'espérance convient au Christ, comme on le conclut dans l'argument.

ARTICLE V.

Le Christ a-t-il reçu les dons (1) ?

Il paroît que le Christ n'a pas reçu les dons : 1° On dit communément que les dons sont accordés comme auxiliaires des vertus. Or, ce qui est

(1) Quelle est la différence qui existe entre les dons du Saint-Esprit, dont il est ici question, les graces proprement dites et les vertus infuses ? C'est ce qu'il faut savoir d'une manière bien précise, si l'on veut être en état de suivre la doctrine que développe maintenant notre saint auteur, et l'utilité même de cette doctrine. Or toutes ces choses ont été clairement expliquées, suivant l'ordre des matières, dans la seconde partie. Les dons en particulier ont été l'objet d'une étude d'autant plus précieuse qu'ils sont trop souvent laissés dans l'oubli par les théologiens, surtout par les théologiens élémentaires; de telle sorte qu'il ne seroit pas rare de voir des hommes ayant fait leur cours de théologie et incapables néanmoins de dire ce que c'est qu'un don et à quelle vertu chaque don se rapporte.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc non dicitur de Christo secundùm spem, quæ est virtus theologica, sed eo quòd quædam alia speravit nondum habita, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd gloria corporis non pertinet ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quamdam redundantiam à gloria animæ, ut in II. part. dictum est (1, 2, qu. 4, art. 6, et qu. 67, art. 4). Unde spes secundùm quòd est virtus theologica, non respicit beatitudinem corporis, sed beatitudinem animæ, quæ in divina fruitione consistit.

Ad tertium dicendum, quòd ædificatio Ecclesiæ per conversionem fidelium, non pertinet ad perfectionem Christi qua in se perfectus est, sed secundùm quòd alios ad participationem suæ perfectionis inducit. Et quia spes dicitur propriè respectu alicujus quod expectatur ab ipso sperante habendum, non propriè potest dici quòd virtus spei Christo ratione inductâ conveniat.

ARTICULUS V.

Utrùm in Christo fuerint dona.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in [illegible]

parfait en soi n'a nul besoin d'un secours extérieur. Puis donc que le Christ a eu les vertus dans leur perfection, il paroît qu'il n'a pas reçu les dons.

2° Il semble qu'il n'appartient pas au même de donner et de recevoir; car donner est une action propre à celui qui possède, et recevoir est l'action propre de celui qui ne possède pas. Or, il convient au Christ de donner, d'après cette parole, *Psalm.*, LXVII, 19 : « Il a accordé ses dons aux hommes. »

3° Quatre dons semblent aider à la contemplation dans le pèlerinage de la vie présente : la sagesse, la science, l'intelligence et le conseil (celui-ci rentre dans la prudence;) c'est pourquoi le Philosophe, *Ethic.*, VI, 3, les met au nombre des vertus intellectuelles. Or, le Christ jouissoit de la contemplation de la patrie céleste. Donc il n'a pas eu ces dons.

Mais *Isaïe* dit, au contraire, IV, 1 : « Sept femmes prendront un seul mari; » c'est-à-dire, d'après la Glose, les sept dons du Saint-Esprit reposeront sur le Christ (1).

(Conclusion. — Puisque le Christ étoit conduit de la manière la plus parfaite par l'Esprit saint, il possédoit aussi suréminemment les dons de ce même Esprit.)

Nous avons vu, I, II, quest. LXVIII, art. 1, que les dons sont, à proprement parler, certaines perfections des puissances de l'ame, en tant que ces puissances sont aptes à recevoir l'impulsion du Saint-Esprit. Or, l'ame du Christ recevoit manifestement d'une manière très-parfaite cette impulsion de l'Esprit saint; car l'Evangile dit, *Luc.*, IV, 1 : « Jésus,

(1) C'est saint Jérôme qui, après avoir exposé le sens littéral de ce texte, lui donne ce sens mystique. Une pareille interprétation nous paroît assez étrange, nous l'avouons en toute humilité, malgré l'autorité, aussi imposante que légitime, de ce grand commentateur de l'Ecriture, et le poids qu'ajoute à son sentiment l'adhésion du docteur angélique. Nous nous rangeons volontiers à l'avis de saint Cyrille, qui juge ce sentiment peu rationnel et incompatible avec le contexte. Le même prophète Isaïe nous fournit du reste un témoignage tout autre-

---

virtutum. » Sed id quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cùm igitur in Christo fuerint virtutes perfectæ, videtur quòd in eo non fuerint dona.

2. Præterea, non videtur esse ejusdem dare dona et recipere, quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundùm illud *Psalm.* LVII : « Dedit dona hominibus (1). » Ergo Christo non convenit accipere dona Spiritus sancti.

3. Præterea, quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viæ, scilicet « sapientia, scientia, intellectus et consilium, » quod pertinet ad prudentiam; unde et Philosophus in VI. *Ethic.*, numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriæ. Ergo non habuit hujusmodi dona.

Sed contra est, quod dicitur *Isaiæ*, IV : « Apprehendent septem mulieres virum unum. » Glossa : « Id est septem dona Spiritus sancti, Christum. »

(Conclusio. — Cùm Christus perfectissimè à Spiritu sancto moveretur, in ipso quoque excellentissimè Spiritus sancti dona fuerunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in II. part. dictum est (1, 2, q. 68, art. 1), dona propriè sunt perfectiones quædam potentiarum animæ, secundùm quòd sunt natæ moveri à Spiritu sancto. Manifestum est autem quòd anima Christi perfectissimè à Spiritu sancto movebatur, secun-

(1) Ut refertur *ad Ephes.*, IV, vers. 8, apud Justinum in *Dialogo cum Tryphone*, Hilarium in *Psalm.* LXVII, et *Psalterium Arabicum* ibidem; sed in vulgato textu, *accepisti*, etc.

rempli du Saint-Esprit, revint d'auprès du Jourdain, l'Esprit le conduisit dans le désert. » Il est donc évident que le Christ possédoit suréminemment les dons.

Je réponds aux arguments : 1° L'être qui est parfait dans l'ordre de sa nature a besoin de l'aide d'un être d'une nature supérieure ; ainsi, quelque parfait que soit l'homme, le secours de Dieu lui est nécessaire. Il faut de même que les vertus qui donnent aux puissances de l'ame la perfection dont elles ont besoin, entant que régies par la raison, aient pour auxiliaires, quelle que soit d'ailleurs leur perfection, les dons qui donnent à ces mêmes puissances l'aptitude pour recevoir l'impulsion du Saint-Esprit.

2° Ce n'est pas sous le même rapport que le Christ reçoit et accorde les dons du Saint-Esprit. Il les accorde comme Dieu, et il les reçoit comme homme; ce qui fait dire à saint Grégoire, *Moral.*, II, 41 : « Le Saint-Esprit n'a jamais quitté l'humanité du Christ, de la divinité duquel il procède. »

3° Le Christ n'a pas seulement la connoissance propre à la patrie céleste, mais encore celle du pèlerinage, comme nous le prouverons quest. XV, art. 10 et quest. XXXIV, art. 4. Nous avons vu, d'ailleurs, I, II, quest. LXVIII, art. 6, que, même dans la patrie, subsistent d'une certaine manière les dons du Saint-Esprit.

ARTICLE VI.

Le Christ a-t-il eu le don de crainte?

Il paroît que le Christ n'a pas eu le don de crainte. 1° L'espérance paroît supérieure à la crainte; car on a vu, I, II, quest. XL, art. 1 et quest.

ment formel et décisif en faveur de la thèse présente, *Isa.*, XI : « Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur, l'esprit de sagesse et d'intelligence.... » Car tous les interprètes des Livres saints

---

dùm illud *Luc.*, IV : « Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est à Jordane, et agebatur à Spiritu in desertum. » Unde manifestum est quòd in Christo fuerunt excellentissimè dona.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod est perfectum secundùm ordinem suæ naturæ, indiget adjuvari ab eo quod est altioris naturæ, sicut homo, quantumcumque perfectus, indiget adjuvari à Deo. Et hoc modo virtutes, quæ perficiunt potentias animæ secundùm quòd ducuntur ratione, quantumcumque sint perfectæ, indigent adjuvari per dona quæ perficiunt potentias animæ, secundùm quòd sunt motæ à Spiritu sancto.

Ad secundum dicendum, quòd Christus non secundùm idem est recipiens et dans dona Spiritus sancti, sed dat secundùm quòd est Deus, et accipit secundùm quòd est homo. Unde Gregorius dicit in II. *Moral.* (cap. 41 vel 28), quòd « Spiritus sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cujus divinitate procedit. »

Ad tertium dicendum, quòd in Christo non solùm fuit cognitio patriæ, sed etiam cognitio viæ, ut infrà dicetur (qu. 34, art. 4). Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus sancti, ut in II. part. dictum est (1, 2, qu. 68, art. 6).

ARTICULUS VI.

Utrùm in Christo fuerit donum timoris.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit donum timoris. Spes enim

(1) De his etiam infrà, qu. 15, art. 7; et III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 2, quæstiunc.

XLII, art. 1, que le bien est l'objet de l'espérance, et le mal, au contraire, celui de la crainte. Or on vient de prouver, art. 4, que le Christ n'a pas eu la vertu d'espérance. Donc il n'a pas eu le don de crainte.

2° Celui qui a le don de crainte redoute d'être séparé de Dieu, ce qui est un effet de la crainte chaste, ou d'être puni par lui, ce qui revient à la crainte servile; c'est la réflexion de saint Augustin, *Super Canonic. Joann.*, tract. IX. Or le Christ ne craignoit pas d'être séparé de Dieu par le péché, ni d'être puni par Dieu pour une faute quelconque, puisque, comme on le verra plus loin, quest. XV, art. 1 et 2, il étoit dans l'impossibilité de pécher; et la crainte n'a pas pour objet une chose impossible. Donc le Christ n'a pas eu le don de la crainte.

3° Saint Jean dit, I *Joan.*, IV, 18 : « La charité parfaite jette la crainte dehors. » Or le Christ avoit la charité dans son absolue perfection, selon cette parole de saint Paul, *Ephes.*, III, 19 : « La charité du Christ est au-dessus de toute connaissance. » Donc le Christ n'a pas eu le don de crainte.

Mais *Isaïe* dit, au contraire, XI, 3 : « L'esprit de la crainte du Seigneur le remplira (1).

(Conclusion. — Quoique le Christ n'ait craint absolument ni la coulpe ni la peine, il a cependant eu plus parfaitement que les autres hommes cette crainte qui consiste à révérer la majesté divine.)

Nous avons vu, I, II, quest. XLII, art. 1, qu'il y a deux objets de la crainte : le premier est un mal capable d'inspirer de la frayeur; le second est celui-là même qui a le pouvoir d'infliger ce mal, par exemple,

et notre maître lui-même, comme on va le voir, s'accordent à reconnoître qu'il s'agit là spécialement du Messie.

(1) Si, après avoir démontré en général que le Christ a possédé éminemment tous les dons du Saint-Esprit, l'auteur prouve en particulier qu'il a possédé le don de crainte, c'est à cause des difficultés que ce don semble offrir, soit par sa nature même, soit par sa corrélation avec l'espérance, vertu que nous n'avons pas admise dans l'ame du Sauveur.

---

videtur potior quàm timor; nam spei objectum est bonum, timoris verò malum, ut in II. part. habitum est (1). Sed in Christo non fuit virtus spei, ut suprà habitum est (art. 4). Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.

2. Præterea, dono timoris timet aliquis vel separationem à Deo, quod pertinet ad timorem castum, vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem, ut Augustinus dicit super *Canon. Joan.* (Tract. IX). Sed Christus non timuit separari à Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam, quia impossibile erat ei peccare, ut infrà dicetur qu. 15, art. 1 et 2). Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.

3. Præterea, I. *Joan.*, IV, dicitur quòd « perfecta charitas foras mittit timorem. » Sed in Christo fuit perfectissima charitas, secundùm illud *Ephes.*, III : « Supereminentem scientiæ charitatem Christi. » Ergo in Christo non fuit donum timoris.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XI : « Replebit eum Spiritus timoris Domini. »

(Conclusio. — Quanquam in Christo nullus fuerit culpæ vel pœnæ timor, fuit tamen in illo præ cæteris hominibus timor quo divinam reverebatur majestatem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in II. part. dictum est (2), timor respicit duo objecta : quorum unum est malum terribile; aliud est

(1) Putà 1, 2, qu. 42, art. 1.

(2) Nempe 1, 2, qu. 42, art. 1, ut jam notatum supr.

on craint le roi parce qu'il a le pouvoir de mettre à mort. Or on ne craindroit aucunement celui qui peut nuire, s'il n'avoit pas une puissance supérieure, à laquelle on ne pourroit pas facilement résister; car nous ne redoutons point les attaques que nous sommes parfaitement en mesure de repousser. Evidemment donc, nul n'inspire de la crainte si ce n'est à raison de sa supériorité. Il faut dire, par conséquent, que le Christ a eu la crainte de Dieu (1), et que cette crainte avoit pour objet, non pas le mal d'être séparé de Dieu par la coulpe, ni le mal de la punition encourue pour une faute, mais l'eminence même de la divinité; c'est-à-dire que, sous l'impulsion du Saint-Esprit, l'ame du Christ se portoit vers Dieu par un sentiment de respect. C'est ce qui fait dire à saint Paul, *Hebr.*, V, 7 : « Il a été exaucé (en toutes choses) à cause du respect qu'il montra » pour son Père; car, comme homme, le Christ a eu bien plus abondamment que tous les autres hommes cette affection de respect pour Dieu; et c'est pour cette raison que la sainte Ecriture lui attribue la plénitude de la crainte du Seigneur.

Je réponds aux arguments : 1° Les habitudes des vertus et des dons regardent proprement et essentiellement le bien, et le mal seulement par voie de conséquence; car, selon la doctrine du Philosophe, *Ethic.*, II, 6, il est dans l'essence de la vertu de rendre les œuvres bonnes; d'où il résulte que le don de la crainte n'a pas pour objet essentiel le mal qui excite la crainte, mais l'éminence du bien qui a la puissance d'infliger le mal, c'est-à-dire du bien divin. Quant à l'espérance, considérée comme vertu, elle regarde, non-seulement l'auteur du bien, mais encore le bien lui-même, en tant que non possédé. Aussi n'attribue-t-on pas au Christ

(1) En tant qu'homme, le Christ est inférieur à son Père, comme il le déclare lui-même souvent dans l'Evangile, quoiqu'il déclare aussi souvent qu'il lui est égal, qu'il est un avec lui, rendant ainsi témoignage à sa propre divinité. De cette infériorité inhérente à la nature humaine, il résulte que le Sauveur a dû obéir à son Père, comme nous le verrons plus tard, quest. XX, le prier, l'adorer. Or dans l'adoration, qu'on pourroit définir : le respect élevé à sa plus haute puissance, se trouve implicitement compris le sentiment de la crainte;

illud cujus potestate malum potest inferri, sicut aliquis timet regem, in quantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille qui potest nocere, nisi haberet quamdam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit; ea enim quæ in promptu habemus, repellere non timemus. Et sic patet quòd aliquis non timetur nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est, quòd in Christo fuit timor Dei, non quidem secundùm quòd respicit malum separationis à Deo per culpam, neque etiam secundùm quòd respicit malum punitionis pro culpa, sed secundùm quòd respicit ipsam divinam eminentiam, prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiæ movebatur in Deum à Spiritu sancto acta. Unde *Hebr.*, V, dicitur quòd « in omnibus exauditus est pro sua reverentia. » Hunc enim affectum reverentiæ ad Deum, Christus, secundùm quòd homo, præ cæteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.

Ad primum ergo dicendùm, quòd habitus virtutum et donorum propriè et per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti; pertinet enim ad rationem virtutis ut opus bonum reddat, ut in II. *Ethic.* dicitur (cap. 6). Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes secundùm quòd virtus est, respicit non solùm auctorem boni, sed etiam ipsum bonum, in quantum est non

la vertu d'espérance, puisque, dès sa vie mortelle, il possédoit parfaitement le bien de la béatitude; mais cela n'empêche pas de lui attribuer le don de crainte.

2° Ce raisonnement s'appuie sur la crainte considérée comme ayant un mal pour objet.

3° La charité parfaite jette dehors la crainte servile, qui regarde principalement la peine. Sous ce rapport, le Christ n'a pas eu la crainte.

ARTICLE VII.

Le Christ a-t-il eu les graces gratuitement données?

Il paroît que le Christ n'a pas eu les graces gratuitement données. 1° Il ne convient pas à celui qui possède une chose dans sa plénitude, de la posséder par participation. Or le Christ avoit la grace dans sa plénitude, selon cette parole de saint Jean, I, 14: « Il étoit plein de grace et de vérité. » Or, les graces gratuitement données semblent être des participations particulières et séparées de la vertu divine, accordées à divers individus, d'après ce que dit l'Apôtre, I *Cor.*, XII, 4: « Les graces sont partagées. » Il paroît donc que le Christ n'a pas eu les graces gratuitement données.

2° Il semble qu'on ne donne pas gratuitement à quelqu'un une chose qui lui est due. Or une grande abondance de sagesse et de science dans les discours, la puissance d'opérer des miracles, et les autres attributs analogues, étoient dus au Christ-Homme, puisqu'il est « la puissance même et la sagesse de Dieu, » selon l'expression de saint Paul, I *Co-*

et là trouve également place le don correspondant, le dernier des dons de l'Esprit saint. C'est ainsi que la crainte est admise, et dans les bienheureux, et dans l'ame du Christ.

---

habitum. Et ideo Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de timore, secundùm quòd respicit objectum quod est malum.

Ad tertium dicendum, quòd perfecta charitas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter pœnam; sic autem timor non fuit in Christo.

ARTICULUS VII.

Utrùm in Christo fuerint gratiæ gratis datæ.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ. Ei enim qui habet aliquid secundùm plenitudinem, non competit illud habere secundùm participationem. Sed Christus habuit gratiam secundùm plenitudinem, secundùm illud *Joan.*, I: « Plenum gratiæ et veritatis. » Gratiæ autem gratis datæ videntur esse quædam participationes divinæ divisim et particulariter diversis attributæ, secundùm illud I. *ad Cor.*, XII: « Divisiones gratiarum sunt. » Ergo videtur quòd in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ.

2. Præterea, quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo, quòd sermone sapientiæ et scientiæ abundaret, et potens esset in virtutibus faciendis et in aliis hujusmodi, quæ pertinent ad gratias gratis datas; cùm « ipse sit virtus Dei et Dei sapientia, » ut dicitur I. *ad Cor.*, I.

(1) De his etiam III. *Contra Gent.*, cap. 154; et de verit., qu. 27, art. 1 et 5; et *Opusc.* III, cap. 221; et *Rom.*, I, lect. 3, col. 2; et *Ephes.*, I, lect. 2, col. 1.

rinth., I, 24. Il ne convenoit donc pas au Christ d'avoir les graces gratuitement données.

3° Les graces gratuitement données ont pour but de procurer l'utilité des fidèles (1), comme le dit saint Paul, I. *Cor.*, XII, 7 : « C'est pour l'utilité commune qu'il est donné à chacun de montrer qu'il a reçu le Saint-Esprit. » Or, on ne voit pas que les autres tirent avantage d'une habitude ou d'une disposition quelconque quand on n'en fait aucun usage ; et il est écrit, *Eccl.*, XX, 32 : « A quoi servent la sagesse cachée et le trésor invisible? » Or on ne lit nulle part que le Christ ait fait usage de tous les dons gratuitement donnés, en particulier du don de parler diverses langues. Donc le Christ n'a pas eu toutes les graces gratuitement données.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Epist.* CCLXXXVII, *ad Dardanum*, que, « comme tous les sens sont dans la tête, toutes les graces ont été réunies dans le Christ (2). »

(Conclusion. — Puisque le Christ a été le premier et le principal docteur de la foi, il devoit nécessairement avoir toutes les graces gratuitement données.)

Nous avons vu, I, II, quest. CXI, art. 1 et 4, que les graces gratuitement données sont accordées pour servir à la foi et à l'enseignement spirituel ; car le docteur a besoin d'avoir les moyens de prouver la vérité de sa doctrine, qui, autrement, resteroit inutile. Or, le Christ est le docteur

(1) Sous forme ou sous prétexte d'objection, l'auteur remet ainsi sous nos yeux, suivant une méthode que nous avons déjà remarquée, une définition courte et substantielle de la grace *gratuitement donnée*. Cette expression, en effet, n'a qu'une signification conventionnelle. Mais elle a été complètement expliquée dans le traité de la grace; et cette majeure d'argument a surtout pour objet de réveiller nos souvenirs.

(2) Les expressions mêmes de saint Augustin serviront en même temps, et à éclaircir cette pensée, et à corroborer la vérité prouvée dans cette thèse. « Ne pensez-vous pas qu'il existe ce rapport ou cette différence entre la tête et les autres membres de ce corps mystique (l'Eglise de Jésus-Christ), que dans un membre quelconque, pour éminent qu'il soit, un grand prophète, un apôtre, par exemple, peut bien habiter la divinité, mais que la plénitude de la divinité réside dans la tête seule, qui est le Christ? Nous voyons quelque chose de semblable dans notre corps : le sens est répandu dans tous les membres, mais inégalement et par parties ; tandis que les cinq sens se trouvent réunis et concentrés dans la tête. » D'où il est aisé de

---

Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.

3. Præterea, gratiæ gratis datæ ordinantur ad utilitatem fidelium, secundùm illud I. *ad Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio Spiritûs ad utilitatem. » Non autem videtur ad utilitatem aliorum pertinere habitus aut quæcumque dispositio, si homo non utatur, secundùm illud *Eccles.*, XX : « Sapientia abscondita et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque? » Christus autem non legitur usus omnibus gratiis gratis datis, præsertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiæ gratis datæ.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in *Epist. ad Dardanum* (scilicet Epist. LVII), quòd « sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiæ. »

(Conclusio. — Cùm Christus fuerit primus et principalis fidei doctor, in eo oportuit omnes gratias gratis datas fuisse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in II. part. habitum est (1, 2, qu. 111, art. 4), gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei et spiritualis doctrinæ manifestationem ; oportet enim eum qui docet, habere ea per quæ sua doctrina manifestetur, aliàs ejus doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinæ et fidei primus et

principal de l'enseignement spirituel et de la foi, selon ce que dit l'Apôtre, *Hebr.*, II, 3 : « Le Seigneur ayant commencé à annoncer la parole du salut, ceux qui l'ont entendue nous l'ont confirmée, et Dieu leur a rendu témoignage par des miracles et des prodiges, etc. » Evidemment donc le Christ a eu suréminemment toutes les graces gratuitement données, en sa qualité de premier et principal docteur de la foi.

Je réponds aux arguments : 1° De même que la grace sanctifiante a pour but de faire produire des actes méritoires tant intérieurs qu'extérieurs, ainsi la grace gratuitement donnée est accordée en vue de certains actes extérieurs qui doivent servir à la propagation de la foi, tels que les miracles et autres semblables. Or, le Christ a possédé dans leur plénitude ces deux sortes de graces; car, par là même que son ame étoit unie à la divinité, elle avoit plein pouvoir pour produire tous ces actes. Quant aux autres saints, que Dieu fait agir, non comme des instruments qui lui sont unis, mais comme des instruments séparés, ils ne reçoivent qu'en partie cette puissance, pour réaliser tels ou tels actes. C'est pour cela que ces sortes de graces sont partagées aux saints, contrairement à ce qui eut lieu pour le Christ.

2° Le Christ est appelé « la puissance et la sagesse de Dieu, » en sa qualité de Fils éternel de Dieu. Sous ce rapport, il ne lui convient pas de recevoir la grace, mais bien plutôt de la donner. Il lui convient de recevoir la grace en tant qu'il a la nature humaine.

3° Les Apôtres ont reçu le don des langues, parce qu'ils étoient envoyés pour instruire toutes les nations, au lieu que le Christ ne voulut prêcher

conclure que les diverses graces et les ministères différents répartis entre plusieurs dans l'Eglise, pour sa force et sa beauté, selon l'admirable doctrine de l'Apôtre, ont leur siége et leur source dans l'ame du Sauveur.

---

principalis doctor est Christus, secundùm illud *Hebr.*, II : « Cùm initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est., contestante Deo signis et portentis, etc. » Unde manifestum est quòd in Christo excellentissimè fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo et principali fidei doctore.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores quàm exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores, fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum et alia hujusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit; in quantum enim divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam (1) habebat ad omnes prædictos actus perficiendos. Sed alii sancti, qui moventur à Deo sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis sanctis hujusmodi gratiæ dividuntur, non autem in Christo.

Ad secundum dicendum, quòd Christus dicitur « Dei virtus et Dei sapientia, » in quantum est æternus Dei Filius; sic autem non competit ei habere gratiam, sed esse potiùs datorem gratiæ. Competit autem ei habere gratiam, secundùm humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd donum linguarum datum est apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes gentes. Christus autem in una

(1) Seu *virtutem*, etsi non semper efficeret. Ex Damasceno porrò, lib. III. *Fidei orthod.*, cap. 19, colligi potest, ubi et caro ejus *instrumentum divinitatis* appellatur, scilicet instrumentum conjunctum, ut hic subintelligi debet per oppositum ad instrumenta non unita personaliter, licèt unita per affectum, ut sancti.

par lui-même qu'au milieu de la nation juive, comme il l'a déclaré en ces termes, *Matth.*, XV, 24 : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis de la maison d'Israël qui sont perdues; » et saint Paul dit, *Rom.*, XV, 8 : « Je vous annonce que Jésus-Christ a rempli son ministère envers les circoncis. » Aussi n'avoit-il pas besoin de parler plusieurs langues. La connoissance de toutes les langues ne lui étoit cependant pas étrangère, puisque nous verrons, quest. X, art. 2, et quest. XII, art. 1, qu'il n'ignoroit pas même les secrets des cœurs, lesquels se manifestent par la parole, quelle qu'elle soit (1). Toutefois, cette connoissance ne lui étoit pas plus inutile que ne l'est une habitude dont on s'abstient d'user, quand les circonstances ne sont pas opportunes.

ARTICLE VIII.

Le Christ a-t-il eu le don de prophétie?

Il paroît que le Christ n'a pas eu le don de prophétie. 1° La prophétie suppose une connoissance obscure et imparfaite, comme le prouve ce passage, *Num.*, XII, 6 : « S'il y a parmi vous quelque prophète du Seigneur, je lui parlerai en songe ou dans une vision. » Or, la claire et pleine connoissance appartenoit bien plutôt au Christ qu'à Moïse, dont il est dit, *ibid.* : « Il vit Dieu à découvert et non en énigme. » Il ne faut donc pas attribuer au Christ le don de prophétie.

2° De même que la foi a pour objet les choses qu'on ne voit pas, et l'espérance des biens qu'on ne possède pas, la prophétie a également pour

(1) Voir le secret des cœurs et parler à la fois plusieurs langues, comme le fit saint Pierre à Jérusalem, le jour même de la Pentecôte, sont deux choses qui réclament également un pouvoir surnaturel et divin, le même pouvoir au fond. Jésus-Christ en a fait usage pour accomplir la première en plusieurs circonstances bien connues; il a montré par là qu'il eût pu en user pour accomplir la seconde, si le bien l'avoit exigé.

---

sola gente Judæorum voluit personaliter prædicare, secundùm quod ipse dicit, *Matth.*, XV : « Non sum missus nisi ad oves quæ perierunt domûs Israel; » et Apostolus dicit, *Rom.*, XV : « Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis. » Et ideo non oportuit quòd loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia, cùm etiam occulta cordium ei non essent abscondita, ut infrà dicetur (qu. 10, art. 1), quorum voces quæcumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit, sicut non inutiliter habet habitum, qui eo non utitur quando non est opportunum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm in Christo fuerit prophetia.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit prophetia. Prophetia enim importat quamdam obscuram et imperfectam notitiam, secundùm illud *Numer.*, XII : « Si quis fuerit inter vos propheta Domini, per somnium aut in visione loquar ad eum. » Sed Christus habuit plenam et apertam notitiam multò magis quàm Moyses, de quo ibi subditur quòd « palam et non per ænigmata vidit Deum. » Non ergo in Christo debet poni prophetia.

2. Præterea, sicut fides est eorum quæ non videntur, et spes eorum quæ non habentur, ita

(1) De his etiam infrà, qu. 31, art. 2; et 2, 2, qu. 174, art. 5; et *Psalm.* XLIV, col. 4; et *Matth.*, I, col. 2; et *Joan.*, IV, lect. 6, in fine; et I. *Cor.*, lect. 2, col. 1.

objet des choses qui ne sont pas présentes, mais éloignées; car le mot *prophète* veut dire qui parle de loin. Or, on a vu, art. 3 et 4, que nous n'attribuons au Christ ni la foi ni l'espérance. On ne doit donc pas non plus lui attribuer le don de prophétie.

3° Le prophète est inférieur à l'Ange; aussi, comme on l'a vu plus haut, II, II, quest. CLXXIV, art. 4, est-il dit de Moïse, qui fut le plus grand des prophètes, *Act.*, VII, 38, qu'il s'entretint dans le désert avec un Ange. Or, d'après l'Apôtre, *Hebr.*, II, le Christ n'est pas inférieur aux Anges sous le rapport de la connoissance que possède son âme, mais seulement parce qu'il a souffert dans son corps. Donc il paroît que le Christ n'a pas été prophète.

Mais il faut dire le contraire; car il y dans l'Ecriture cette prédiction qui regarde le Christ, *Deut.*, XVIII, 15 : « Dieu vous suscitera un prophète du milieu de vos frères; » et il est dit de lui-même, *Matth.*, XIII, 57, *Joan.*, IV, 44 : « Un prophète n'est sans honneur que dans sa patrie. »

(Conclusion. — Puisque le Christ jouissoit de la claire vision en même temps qu'il étoit voyageur, il devoit nécessairement avoir la lumière prophétique, relativement aux choses qu'ignoroient les hommes au milieu desquels il vivoit.)

Le mot *prophète* veut dire qui parle ou qui voit de loin (1), parce que le prophète connoît et annonce aux hommes des choses qui sont hors de la portée de leurs sens; c'est ce qu'observe saint Augustin, *Contra Faustum*, XVI, 18. Il est à remarquer qu'on ne peut pas donner à quelqu'un le nom de prophète seulement parce qu'il connoît et annonce des choses

(1) On peut voir dans *la seconde* partie *de la seconde*, quest. CLXXI, art. 1, la double étymologie du mot *prophète*. L'idée de vision, de vision anticipée et surnaturelle, est bien certainement la première que renferme le don de prophétie; d'où vient que les prophètes étoient appelés voyants chez les Hébreux; mais l'expression grecque ou latine a trait surtout à la parole qui rend cette vision.

---

prophetia est eorum quæ non sunt præsentia, sed distant; nam *propheta* dicitur quasi *procul fans*. Sed in Christo non ponitur fides nec spes, ut suprà dictum est. Ergo etiam prophetia non debet poni in Christo.

3. Præterea, propheta est inferioris ordinis quàm angelus; unde et de Moyse, qui fuit supremus prophetarum, ut in II. part. (1) dictum est, dicitur *Act.*, VII, quòd « locutus est cum angelo in solitudine. » Sed Christus non est minoratus ab angelis secundùm notitiam animæ, sed solùm secundùm corporis passionem, ut habetur *Hebr.*, II Ergo videtur quòd Christus non fuit propheta.

Sed contra est, quod de eo prædicitur *Deut.*, XVIII : « Prophetam suscitabit de fratribus vestris; » et ipse de se dicit, *Matth.*, XIII, et *Joan.*, IV : « Non est propheta sine honore nisi in patria sua. »

(Conclusio. — Cùm Christus fuerit simul comprehensor et viator, in ipso fuisse prophetiæ lumen necesse fuit, respectu eorum quæ eos latebant apud quos fuerat.)

Respondeo dicendum, quòd propheta dicitur quasi *procul fans* vel *procul videns*, in quantum scilicet cognoscit et loquitur ea quæ sunt procul ab hominum sensibus, sicut etiam Augustinus dicit, *Contra Faustum* (lib. XVI, cap. 18). Est autem considerandum, quòd non potest dici aliquis propheta ex hoc quòd cog-

(1) Vel 2, 2, qu. 174, art. 4, ex professo. Quod autem ex *Act.*, VII, subjungitur, habetur paulò aliter ibi, vers. 38 : *Hic est qui fuit in solitudine cum angelo qui loquebatur ei in monte Sina*, ut loquitur Stephanus ad Judæos.

qui sont éloignées pour d'autres, avec lesquels il ne se trouve pas. Cela est évident et pour le lieu et pour le temps. En effet, si un homme qui se trouve en France connoissoit et annonçoit à d'autres qui sont dans la même contrée ce qui se passe en Syrie, il feroit une prophétie ; c'est ainsi qu'Elisée raconta à Giézi, IV. *Reg.*, V, 26, comment l'homme étoit descendu de son char pour venir à sa rencontre (1). Mais celui qui se trouveroit en Syrie et qui annonceroit ce qui se passe en ce pays ne feroit pas assurément une prophétie. Il en est de même pour le temps; car Isaïe fit une prophétie quand il prédit que Cyrus, roi des Perses, rebâtiroit le temple de Dieu, *Is.*, XLIV; mais il n'y eut rien de prophétique dans ce qu'Esdras écrivit de cet événement, qui eut lieu de son temps. Si donc Dieu, les Anges, ou même les bienheureux annoncent des choses que nous ne pouvons pas connoître ici bas, comme ils ne participent en rien à notre condition, ce n'est pas là une vraie prophétie. Or, avant sa passion, le Christ participoit à notre condition, en ce qu'il ne jouissoit pas seulement de la claire vision, mais qu'il étoit aussi voyageur comme nous. Il étoit donc prophète quand il connoissoit et annonçoit des choses auxquelles ne s'étendoient pas la connoissance des autres voyageurs. C'est pour cette raison qu'on lui attribue le don de prophétie.

Je réponds aux arguments : 1° Le texte allégué ne prouve point que la connoissance énigmatique, c'est-à-dire celle qui est communiquée en songe ou dans une vision, soit essentielle à la prophétie (2); mais il établit une comparaison entre les autres prophètes, qui n'ont aperçu les choses divines qu'en songe et dans une vision, et Moïse, qui vit Dieu à

(1) Cet homme étoit Naaman, que le prophète Elisée venoit de guérir de la lèpre. Les richesses de cet étranger excitèrent la cupidité de Giézi. Il faut lire dans le saint Livre comment cet indigne disciple d'Elisée fut puni de sa basse passion et des artifices auxquels elle l'avoit fait descendre.

(2) Le don de prophétie n'exclut pas une certaine obscurité, soit dans la vision, soit dans la parole qui l'exprime; mais il ne l'implique pas essentiellement. Quand cette obscurité n'y est plus, la prophétie n'en est que plus pure et plus éclatante.

noscit et annuntiat ea quæ sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundùm locum et secundùm tempus; si enim aliquis in Gallia existens, cognosceret et annuntiaret aliis in Gallia existentibus, ea quæ tunc in Syria agerentur, propheticum esset; sicut Elisæus ad Giezi dicit, IV. *Reg.*, V, quomodo vir descenderat de curru, et occurrerat ei. Si verò aliquis in Syria existens, ea quæ sunt ibi annuntiaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundùm tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias prænuntiavit, quòd Cyrus rex Persarum templum Dei esset reædificaturus, ut patet *Isai.*, XLIV. Non autem fuit propheticum quòd Esdras hoc scripsit, cujus tempore factum est. Si igitur Deus aut angeli, vel etiam beati cognoscunt et annuntiant ea quæ sunt procul à nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam, quia in nullo nostrum statum attingunt. Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, in quantum non solùm erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quòd ea quæ erant procul ab aliorum viatorum notitia, et cognoscebat et annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.

Ad primum ergo dicendum, quòd per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ scilicet est per somnium et in visione; sed ostenditur comparatio aliorum prophetarum, qui per somnium et in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui pa-

découvert et sans énigme (1), et que l'Ecriture appelle aussi un prophète, dans ce passage, *Deut.*, XXXIV, 10 : « Il ne parut plus dans Israël un prophète semblable à Moïse. » On peut dire, cependant, que quoique le Christ ait eu une connoissance pleine et directe dans la partie intellective de son ame, il y avoit néanmoins dans la partie sensitive, siége de l'imagination, certaines images dans lesquelles il pouvoit apercevoir les choses divines comme en un miroir; et cela parce qu'il n'avoit pas seulement la claire vision, mais qu'il étoit aussi voyageur.

2° La foi a pour objet des choses que ne voit pas celui qui croit, et l'espérance des biens que ne possède pas celui qui espère; mais la prophétie a pour objet des choses placées hors de la portée des sens du commun des hommes avec lesquels le prophète vit et communique dans sa condition de voyageur. C'est pourquoi la parfaite béatitude du Christ exclut la foi et l'espérance, mais non la prophétie.

3° Dès-lors que l'Ange jouit de la claire vision, il est au-dessus du prophète, qui est un pur voyageur, mais non au-dessus du Christ, qui fut voyageur en même temps qu'il jouissoit de la claire vision.

ARTICLE IX.

Le Christ avoit-il la plénitude de la grace?

Il paroît que le Christ n'avoit pas la plénitude de la grace. 1° On a vu plus haut, I, II, quest. CX, art. 4, que les vertus dérivent de la grace. Or le Christ n'a pas eu toutes les vertus; car il n'avoit ni la foi, ni l'espérance, comme on l'a démontré art. 3 et 4. Donc le Christ n'avoit pas la plénitude de la grace.

(1) Il a été dit ailleurs, au sujet de la vision béatifique, comment il faut entendre cette faveur accordée à ce grand prophète.

---

tum et non per ænigmata Deum vidit; qui propheta est dictus, secundùm illud *Deuter.*, ult.: « Non surrexit ultrà propheta in Israel, sicut Moyses. » Potest tamen dici quòd etsi Christus habuit plenam et apertam notitiam quantum ad partem intellectivam, habuit tamen in parte imaginativa quasdam similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina, in quantum non solùm erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum, quòd fides est eorum quæ non videntur ab ipso credente, et similiter spes est eorum quæ non habentur ab ipso sperante; sed prophetia est eorum quæ sunt procul à communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur et communicat in statu viæ. Et ideo fides et spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi, non autem prophetia.

Ad tertium dicendum, quòd angelus cùm sit comprehensor, est supra prophetam, qui est purus viator (1), non autem supra Christum, qui fuit simul viator et comprehensor.

ARTICULUS IX.

Utrùm in Christo fuerit plenitudo gratiæ.

Ad nonum sic proceditur (2). Videtur quòd non fuerit in Christo gratiæ plenitudo. A gratia enim derivantur virtutes, ut in II. part. dictum est (1, 2, qu. 110, art. 4). Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes; non enim fuit in eo fides neque spes, ut ostensum est. Ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.

(1) Ut ex *Matth.*, XI, vers. 9, infertur.

(2) De his etiam infrà, art. 10 et 12; et III, dist. 13, qu. 1, art. 2; et dist. 15, qu. 1, art. 2, ad 5; et *Opusc.*, III, cap. 221; et *Opusc.*, LX, cap. 8 et cap. 9.

2° Il a été précédemment établi, I, II, quest. CXI, art. 2, que la grace se divise en grace opérante et grace coopérante. Or la grace qu'on appelle opérante est celle qui justifie l'impie; et cette opération n'a pas eu lieu dans le Christ, qui n'a jamais été souillé d'aucun péché. Donc le Christ n'a pas eu la plénitude de la grace.

3° *Saint Jacques* dit, I, 17 : « Toute grace excellente et tout don parfait vient d'en-haut et descend du Père des lumières. » Or on ne possède qu'en partie et non dans sa plénitude ce qui descend d'en-haut. Donc aucune créature, pas même l'ame du Christ, ne peut avoir la plénitude des dons de la grace.

Mais il est dit, au contraire, *Joann.*, I, 14 : « Nous l'avons vu plein de grace et de vérité (1). »

(Conclusion. — Puisque, dès le premier instant de la conception du Christ, son ame a été unie à la divinité, et qu'elle est devenue ainsi principe universel pour tous ceux qui ont reçu la grace, elle devoit nécessairement avoir la plénitude de toutes les graces.)

On possède pleinement une chose qu'on possède dans sa perfection et sa totalité. Or on peut considérer de deux manières la totalité et la perfection : 1° Quant au degré de l'intensité; par exemple, je dis qu'un être possède pleinement la blancheur, s'il a cette qualité jusqu'au point où elle est susceptible d'être possédée. 2° Quant à la puissance; ainsi, nous disons qu'un homme a pleinement la vie, parce qu'il la possède de manière à produire tous les effets et à réaliser toutes les opérations propres à la vie. De la sorte, l'homme a pleinement la vie; mais il n'en est pas de même des brutes et des plantes. Le Christ a eu la plénitude de la grace

(1) Avons-nous besoin d'avertir qu'il s'agit uniquement ici de la grace habituelle ou sanctifiante? Déjà il a été démontré plus haut qu'il falloit admettre l'existence de cette grace dans le Christ. Il faut prouver maintenant qu'il la possède dans toute sa plénitude. Il y a deux sortes de plénitude, disent à cette occasion les commentateurs de saint Thomas, en dégageant, pour les développer, les principes émis dans le corps de l'article : la plénitude d'intensité, qui consiste dans la grandeur ou la perfection de la grace elle-même; et la plénitude d'ex-

---

2. Præterea, sicut patet ex his quæ in II. part. dicta sunt (1, 2, qu. 111, art. 2), gratia dividitur in operantem et cooperantem. Operans autem gratia dicitur, per quam justificatur impius; quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subjacuit alicui peccato. Ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.

3. Præterea, *Jac.*, II, dicitur : « Omne datum optimum, et omne donum perfectum, desursum est descendens à Patre luminum. » Sed quod descendit, habetur particulariter et non plenè. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi, potest habere plenitudinem donorum gratiæ.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis. »

(Conclusio. — Cùm anima Christi à principio suæ conceptionis fuerit divinitati unita, et universale principium fuerit omnium habentium gratiam, in ea fuisse plenitudinem omnium gratiarum necessarium fuit.)

Respondeo dicendum, quòd plenè dicitur haberi quod perfectè et totaliter habetur. Totalitas autem et perfectio potest attendi dupliciter : uno modo, quantum ad quantitatem ejus intensivam, putà si dicam aliquem plenè habere albedinem, si habeat tam quantamcumque nata est haberi; alio modo, secundùm virtutem, putà si aliquis dicatur plenè habere vitam, quia habet eam secundùm omnes effectus vel opera vitæ; et sic habet plenè vitam homo, non autem brutum animal vel planta. Utroque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem.

de ces deux manières : 1° Parce qu'il l'a eue au souverain degré et de la manière la plus parfaite dont on puisse la posséder. Ce qui le prouve, c'est, en premier lieu, l'union étroite de l'ame du Christ avec la cause de la grace ; car nous avons dit, art. 1, que plus le sujet est rapproché de la cause qui influe sur lui, plus il reçoit abondamment cette influence. Par conséquent, l'ame du Christ, qui est de toutes les créatures raisonnables celle qui est unie le plus étroitement à Dieu, reçoit au plus haut degré l'influencc de sa grace. La même chose ressort, en second lieu, du rapport de l'ame du Christ avec l'effet produit ; car elle recevoit la grace de telle sorte qu'elle en découlât, pour ainsi dire, dans les autres hommes. Il falloit pour cela que cette ame possédât la grace au plus haut degré, tout comme le feu, qui est la cause de la chaleur dans tous les corps, est plus chaud que tout corps quelconque. 2° Le Christ a eu de même la plénitude de la grace sous le rapport de la puissance, parce qu'il l'a eue de manière à en réaliser toutes les opérations et à en produire tous les effets. Il en a été ainsi parce que la grace lui étoit conférée comme au principe universel dans le genre de ceux qui devoient en jouir (1). Or, dans tout genre, la puissance du premier principe s'étend universellement à tous les effets de ce genre ; par exemple, la puissance du soleil, qui, selon saint Denys, *De divin. Nomin.*, cap. 4, est la cause universelle de la génération, s'étend à tous les êtres produits par voie de génération. Nous trouvons donc dans le Christ la seconde plénitude de la grace, en tant que la grace qu'il possédoit s'étend à tous les effets de la grace, qui sont les vertus, les dons, et autres semblables.

Je réponds aux arguments : 1° La foi et l'espérance expriment des effets

tension, qui a trait aux effets multiples et divers que la grace peut produire. Or la grace du Christ est pleine et entière sous ce double rapport. C'est ce qui résultera d'une manière évidente du profond raisonnement sur lequel nous allons voir appuyer cette thèse.

(1) C'est par le Verbe incarné que toute créature capable de la grace participe à ce don divin. Il est à cet égard principe universel sous un double rapport : Tous les effets sans exception que la grace peut produire émanent de lui comme de leur cause première ; tous ceux qui reçoivent la grace, sans distinction de grandeur, de temps, de nature même, la puisent uni-

---

Primò quidem, quia habuit eam in summo secundùm perfectissimum modum quo haberi potest. Et hoc quidem apparet, primò ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ; dictum est enim quòd quantò receptivum propinquius est causæ influenti, tantò abundantiùs recipit. Et ideo anima Christi quæ propinquiùs conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ ejus. Secundò, ex comparatione ejus ad effectum; sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo tranfunderetur in alios. Et ideo oportuit quòd haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maximè calidus. Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ plenè habuit gratiam, quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ ; et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis, sicut sol, qui est universalis causa generationis (ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.*), ejus virtus se extendit ad omnia quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, in quantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes et dona, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd fides et

de la grace; et ces effets impliquent un défaut qui réside dans le sujet de la grace, et qui consiste en ce que la foi a pour objet des choses que l'on ne voit pas, et l'espérance des biens que l'on ne possède pas. Il n'est donc nullement nécessaire que les défauts qu'impliquent la foi et l'espérance se trouvent dans le Christ, qui est l'auteur de la grace; mais il possède beaucoup plus parfaitement tout ce qu'il y a de parfait dans la foi et l'espérance (1); de même les modes de la chaleur qui sont défectueux par suite d'un défaut inhérent au sujet, ne sont point dans le feu, qui renferme, au contraire, tout ce qui concourt à la perfection de la chaleur.

2° La justification est l'effet propre de la grace opérante. Or, si elle fait un juste d'un impie, c'est le sujet, qui est entaché du péché, qui lui en donne l'occasion. La grace opérante a donc justifié l'ame du Christ, non pas parce que cette ame étoit auparavant dans le péché ou seulement privée de la justice, mais en ce sens qu'elle l'a rendue juste et sainte dès le premier instant de sa conception.

3° On attribue à l'ame du Christ la plénitude de la grace selon que le comporte la capacité de la créature, et sans vouloir la comparer à la plénitude infinie de la bonté divine.

ARTICLE X.

La plénitude de la grace est-elle propre au Christ?

Il paroît que la plénitude de la grace n'est pas propre au Christ. 1° Ce qui est propre à un être ne convient qu'à lui. Or la plénitude de la grace

quement en lui comme à sa source primordiale et surabondante. C'est de là qu'elle dérive, disent les théologiens, dans toutes les créatures, anges ou hommes, comme la lumière ici-bas dérive du soleil. Il est le soleil de justice. Telle est l'économie du plan divin, qui nous sera montrée avec plus de précision et d'étendue dans la question suivante.

(1) Nous l'avons dit dans une note antérieure, à propos de la thèse même où il étoit démontré que ni la foi ni l'espérance ne pouvoient être dans l'ame du Christ.

---

spes nominant effectus gratiæ cum quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam, in quantum scilicet fides est de non visis, et spes de non habitis. Unde non oportet quòd in Christo, qui est auctor gratiæ, fuerint defectus quos important fides et spes; sed quidquid est perfectionis in fide et spe, in Christo est multò perfectius. Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subjecti, sed quidquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum, quòd ad gratiam operantem per se pertinet facere justum; sed quòd justum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subjecti in quo peccatum invenitur. Anima igitur Christi justificata est per gratiam operantem (1), in quantum per eam facta est justa et sancta à principio suæ conceptionis, non quòd ante fuerit peccatrix, aut etiam non justa.

Ad tertium dicendum, quòd plenitudo gratiæ attribuitur animæ Christi secundùm capacitatem creaturæ, non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinæ.

ARTICULUS X.

Utrùm plenitudo gratiæ sit propria Christi.

Ad decimum sic proceditur (2). Videtur quòd plenitudo gratiæ non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicujus, ei soli convenit.

(1) Per quam non actualis tantùm quæ justificat effectivè, sed et habitualis intelligitur quæ justificat formaliter, 1, 2, qu. 111, art. 2.

(2) De his etiam III, dist. 13, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 2.

est attribuée à d'autres qu'au Christ; car l'Ange dit à la sainte Vierge, *Luc.*, I, 28 : « Je vous salue, pleine de grace ; » et nous lisons ailleurs, *Act.*, VI, 8 : « Etienne, plein de grace et de force. » La plénitude de la grace n'est donc pas propre au Christ.

2° Il semble qu'une chose qui peut être communiquée aux autres hommes par le Christ, ne lui appartient pas en propre. Or la plénitude de la grace peut être communiquée par le Christ aux autres hommes; car l'Apôtre dit, *Ephes.*, III, 19 : « Afin que vous soyez comblés de toute la plénitude des dons de Dieu. » La plénitude de la grace n'est donc pas propre au Christ.

3° Il semble qu'il y ait une proportion entre la condition du pèlerinage et la condition de la patrie. Or, dans la patrie, on jouira d'une sorte de plénitude, parce que, « dans cette patrie céleste, où se trouve la plénitude de tout bien, personne ne possède rien en propre; quoique certains dons y soient accordés à quelques-uns d'une manière plus excellente, » comme le dit saint Grégoire, *Homil.* XXXIV *in Evang.* Chaque homme possède donc la plénitude de la grace dans la condition du pèlerinage. Par conséquent la plénitude de la grace n'est pas propre au Christ.

Mais, au contraire, la plénitude de la grace est attribuée au Christ, en sa qualité de Fils unique du Père, dans ce passage *Joann.*, I, 14 : « Nous l'avons vu, comme étant le Fils unique du Père, plein de grace et de vérité. » Or la qualité de Fils unique du Père est propre au Christ. Donc la plénitude de la grace et de la vérité lui appartient également en propre.

(Conclusion. — Si l'on considère l'essence de la grace et sa puissance relativement à ses effets, la plénitude de la grace ainsi entendue est propre au Christ, et elle n'est accordée aux autres hommes qu'à raison d'une intensité et d'une extension déterminées, qui sont en rapport avec la condition du sujet.)

On peut considérer de deux manières la plénitude de la grace : 1° dans

---

Sed esse plenum gratiâ quibusdam aliis attribuitur; dicitur enim *Luc.*, I, beatæ Virgini : « Ave, gratiâ plena. » Dicitur etiam *Act.*, VI : « Stephanus plenus gratiâ et fortitudine. » Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

2. Præterea, illud quod potest communicari aliis per Christum, non videtur esse proprium Christo. Sed plenitudo gratiæ potest communicari aliis per Christum; dicit enim Apostolus, *Ephes.*, III : « Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. » Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

3. Præterea, status viæ proportionari videtur statui patriæ. Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo, quia « in illa cœlesti patria, ubi plenitudo est omnis boni, licèt quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter, » ut patet per Gregorium in Homil. *De centum ovibus.* Ergo in statu viæ habetur gratiæ plenitudo à singulis hominibus; et ita plenitudo gratiæ non est propria Christo.

Sed contra est, quòd plenitudo gratiæ attribuitur Christo, in quantum est unigenitus à Patre, secundùm illud *Joan.*, I : « Vidimus eum quasi unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis. » Sed esse unigenitum à Patre, est proprium Christo. Ergo et ei proprium est esse plenum gratiæ et veritatis.

(Conclusio. — Plenitudo gratiæ quantum ad essentiam et gratiæ virtutem comparatione effectuum, Christo propria est; aliis solùm tribuitur propter certam intensionem et extensionem gratiæ secundùm conditionem subjecti.)

Respondeo dicendum, quòd plenitudo gratiæ

la grace même; 2° dans le sujet de la grace. S'il s'agit de la grace elle-même, on dit qu'elle est dans sa plénitude, parce que celui qui la reçoit arrive à la posséder au suprême degré, et quant à son essence, et quant à sa puissance; c'est-à-dire qu'il a la grace aussi excellemment que possible et dans sa plus grande étendue par rapport à tous ses effets. La plénitude de la grace ainsi entendue est propre au Christ. — Pour ce qui regarde le sujet, on dit que la grace est dans sa plénitude, quand ce sujet, vu sa condition, la possède pleinement, soit quant à l'intensité, parce que l'intensité de la grace atteint en lui le terme fixé par Dieu, conformément à cette parole, *Ephes.*, IV, 7 : « La grace a été donnée à chacun de nous dans la mesure du don de Jésus-Christ; » soit quant à sa puissance, c'est-à-dire que la grace rend le sujet apte à tout ce qui est de son office ou de son état, selon ce que disoit l'Apôtre, *Ephes.*, III, 8 et 9 : « Cette grace m'a été donnée, à moi qui suis le moindre entre les saints..., d'éclairer tous les hommes. » Cette seconde plénitude de la grace n'est pas propre au Christ, mais elle est communiquée par le Christ, aux autres hommes (1).

Je réponds aux arguments : 1° La sainte Vierge est appelée pleine de grace; mais cette plénitude ne s'entend pas de la grace elle-même, parce

(1) Au sentiment des théologiens, de ceux en particulier qui se sont fait gloire de marcher sur les traces de saint Thomas, la plénitude de la grace ne peut pas seulement être considérée sous le double aspect de son intensité et de sa puissance; mais elle doit encore être distinguée en plénitude absolue et plénitude relative. Elle est absolue quand elle est aussi grande qu'elle puisse l'être selon l'économie actuelle du plan divin; elle est relative quand elle a une exacte proportion avec l'état et le ministère auxquels un saint est appelé. Outre la vocation à la sainteté commune à tous les enfants de Dieu, il en est une propre à chacun d'eux, puisqu'il est une œuvre spéciale que chacun doit accomplir selon les desseins de la divine Providence. Or il leur est accordé une grace pleinement en rapport avec cette double vocation; d'autant plus grande, par conséquent, que la destination spéciale a été plus éminente. C'est à cette plénitude relative, nullement comparable au fond à celle du Christ, que l'Ecriture a plusieurs fois rendu témoignage. Est-il étonnant que la Mère du Rédempteur ait été dans ce sens saluée pleine de grace et distinguée de toutes les créatures? Cette plénitude de grace dans Marie a un caractère à part, en rapport avec la mission exceptionnelle qui étoit échue à cette femme privilégiée, et avec la sainteté qui devoit correspondre à une telle mission. La plénitude attribuée au premier des martyrs différoit autant de celle-là que l'une et l'autre différoient de celle du divin Rédempteur.

---

potest attendi dupliciter : uno modo ex parte ipsius gratiæ, alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiæ, dicitur esse plenitudo gratiæ ex eo quòd aliquis pertingit ad summum gratiæ, et quantum ad essentiam, et quantum ad virtutem, quia scilicet habet gratiam, et in maxima excellentia qua potest haberi, et in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus; et talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte verò subjecti dicitur gratiæ plenitudo, quando quis habet plenè gratiam secundùm suam conditionem, sive secundùm intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum præfixum ei à Deo, secundùm illud *Ephes.*, IV : « Unicuique nostrûm data est gratia secundùm mensuram donationis Christi; » sive etiam secundùm virtutem, in quantum scilicet habet facultatem gratiæ ad omnia quæ pertinent ad suum officium sive statum, sicut Apostolus dicebat, *Ephes.*, III : « Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, etc. » Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed communicatur aliis per Christum.

Ad primum ergo dicendum, quòd beata Virgo dicta est *plena gratia*, non ex parte ipsius

que la bienheureuse Vierge n'a pas possédé la grace dans le degré le plus élevé possible, ni de manière à ce que cette grace produisît tous ses effets; elle est appelée pleine de grace par comparaison avec elle-même, c'est-à-dire qu'elle avoit la grace qui suffisoit à la condition pour laquelle Dieu l'avoit choisie, et qui étoit de devenir la Mère de son Fils unique. Il est dit de même que saint Etienne étoit plein de grace, parce qu'il avoit une grace suffisante pour être un digne ministre de Jésus-Christ et pour rendre témoignage à Dieu, qui l'avoit choisi pour cette fin. Il en faut dire autant des autres. Toutefois, dans ces plénitudes, les unes sont plus abondantes que les autres, selon que Dieu prédestine quelqu'un à un état plus ou moins élevé.

2° Dans le passage allégué, l'Apôtre parle de la plénitude de la grace considérée dans le sujet, par rapport à la fin à laquelle Dieu l'a prédestiné. C'est ou la fin commune, à laquelle tous les saints sont prédestinés, ou une fin spéciale, qui constitue la supériorité de quelques-uns d'entre eux. De la sorte, une certaine plénitude de la grace est commune à tous les saints; c'est-à-dire qu'ils ont la grace suffisante pour mériter la vie éternelle, qui consiste dans la pleine jouissance de Dieu. C'est cette plénitude que souhaite l'Apôtre aux fidèles auxquels il écrit.

3° Les dons communs de la patrie, savoir la vision, la compréhension, la jouissance de Dieu et les autres semblables, ont des dons correspondants dans l'état du pèlerinage, et ceux-ci sont également communs à tous les saints. Néanmoins les saints ont dans la patrie, aussi bien que dans le pèlerinage, certaines prérogatives que tous ne partagent pas.

---

gratiæ; quia non habuit gratiam in summa excellentia qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ. Sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam; quia scilicet habebat gratiam sufficienter ad statum illum ad quem erat electa à Deo, ut esset scilicet mater Unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur *plenus gratia,* quia habebat gratiam sufficientem ad hoc quòd esset idoneus minister et testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior altera, secundum quod aliquis est divinitus præordinatus ad altiorem, vel inferiorem statum.

Ad secundum dicendum, quòd Apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiæ, quæ accipitur ex parte subjecti, in comparatione ad id ad quod homo est divinitus præordinatus. Quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes Sancti, vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiam aliquorum. Et secundum hoc quædam plenitudo gratiæ est omnibus sanctis communis, ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitam æternam, quæ in plena Dei fruitione consistit; et hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus quibus scribit.

Ad tertium dicendum, quòd illa dona quæ sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio, et fruitio, et alia hujusmodi, habent quædam dona sibi correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia omnibus Sanctis. Sunt tamen quædam prærogativæ Sanctorum in patria et in via, quæ non habentur ab omnibus.

ARTICLE XI.

La grace du Christ est-elle infinie?

Il paroît que la grace du Christ est infinie. 1° Tout ce qui est immense est infini (1). Or la grace du Christ est immense; car saint Jean dit, III, 34 : « Dieu ne donne pas avec mesure l'Esprit à son Fils (2), » c'est-à-dire au Christ. Donc la grace du Christ est infinie.

2° Un effet infini dénote une puissance infinie, qui ne peut avoir d'autre fondement qu'une essence infinie. Or l'effet de la grace du Christ est infini, puisqu'il s'étend au salut de tout le genre humain; car saint Jean dit, I. *Joann.*, II, 2, qu'il est « la victime de propitiation pour nos péchés et pour ceux du monde entier. » Donc la grace du Christ est infinie.

3° Tout fini peut s'élever par l'addition du fini, à la même quantité qu'un autre fini quelconque. Si donc la grace du Christ étoit finie, la grace d'un autre homme pourroit s'accroître jusqu'à égaler la grace du Christ, contrairement à cette parole de *Job*, XXVIII, 17 : « Ni l'or, ni le cristal ne l'égalera, » parole que saint Grégoire explique en ce sens. Donc la grace du Christ est infinie.

Mais il faut dire le contraire; car la grace est un effet créé dans l'ame. Or tout ce qui est créé est fini, selon cette parole du Sage, *Sap.*, XI, 21 : « Vous avez disposé toutes choses avec nombre, poids et mesure. » Donc la grace du Christ n'est pas infinie.

(1) Pour comprendre le vérité de cette proposition, il faut remonter au sens étymologique du mot *immense*, sans limites, sans mesure; car l'infini seul mérite à la rigueur une telle qualification; seul il est réellement incommensurable. Cette observation servira à faire mieux saisir aussi comment l'auteur entend le texte de l'Ecriture sur lequel il appuie sa thèse, dans la proposition *sed contra*.

(2) Une note latine, qui accompagne la réponse à cet argument, expliquera le mot que saint Thomas ajoute à ce verset bien connu de l'Evangile.

ARTICULUS XI.

Utrùm Christi gratia sit infinita.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum, est infinitum. Sed gratia Christi est immensa; dicitur enim *Joan.*, III : « Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum Filio, » scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita.

2. Præterea, effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiæ Christi est infinitus; extendit enim se ad salutem totius humani generis; ipse enim est « propitiatio pro peccatis nostris et totius mundi, » ut dicitur I. *Joan.*, II. Ergo gratia Christi est infinita.

3. Præterea, omne finitum per additionem finiti potest pervenire ad quantitatem cujuscumque finiti. Si igitur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere quòd perveniret ad æqualitatem gratiæ Christi, contra quod dicitur *Job*, XXVIII : « Non adæquabitur ei aurum vel vitrum, » secundum quod Gregorius ibi exponit. Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est, quòd gratia est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum, secundum illud *Sap.*, XI : « Omnia in numero et pondere et mensura disposuisti. » Ergo gratia Christi non est infinita.

(1) De his etiam III, dist. 13, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 2; et dist. 14, art. 1, quæstiunc. 1; et de verit., qu. 26, art. 3; et *Opusc.*, III, cap. 221; et *Opusc.*, LX, cap. 3, col. 9; et *Joan.*, III, lect. 6, col. 2 et 3.

(CONCLUSION. — La grace de l'union fut infinie dans le Christ. Quant à la grace habituelle, considérée comme un être existant dans son ame, elle étoit un effet fini, et en tant qu'elle a été donnée sans mesure au Christ, on a raison d'affirmer que cette grace est infinie.)

Nous avons vu plus haut, quest. II, art. 10, que l'on peut considérer deux sortes de graces dans le Christ : La première est la grace de l'union, qui consiste, comme nous l'avons dit, quest. VI, art. 6, dans le fait même d'être uni personnellement au Fils de Dieu. Cette union a été accordée gratuitement à la nature humaine, et une telle grace est évidemment infinie, puisque la personne même du Verbe est infinie. La seconde est la grace habituelle, que l'on peut envisager de deux manières : 1° Comme étant un certain être, et, sous ce rapport, elle est nécessairement un être fini ; car elle est dans l'ame du Christ comme dans son sujet. Or, l'ame du Christ est une créature, et n'a dès-lors qu'une capacité finie. Puis donc que l'être de la grace n'excède pas son sujet, il ne sauroit être infini. 2° On peut considérer, en second lieu, la grace dans son essence propre. De la sorte, on peut affirmer que la grace du Christ est infinie, parce qu'elle n'est pas limitée, puisqu'elle a tout ce qui peut entrer dans l'essence de la grace ; et ce qui entre dans l'essence de la grace n'a pas été donné au Christ dans une certaine mesure, par la raison que, suivant le dessein de Dieu, à qui il appartient d'en fixer la mesure, la grace est conférée à l'ame du Christ comme au principe universel par lequel la nature humaine doit recevoir la grace, selon cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, I, 6 : « Il nous a donné sa grace dans son Fils bien-aimé (1). » C'est tout comme si nous disions que la lumière du soleil est infinie, non

(1) Finie donc et limitée, dans un sens, c'est-à-dire sous le rapport de son sujet, qui, étant une créature, est nécessairement un être limité, et ne sauroit avoir dès-lors une capacité sans limites, la grace habituelle du Christ est en quelque sorte infinie sous le rapport de son être propre, puisqu'elle est tout ce qu'elle doit être pour réaliser la perfection morale et métaphysique de la forme que Dieu lui a imprimée, dans les admirables dispositions de sa sagesse infinie.

(CONCLUSIO. — Gratia unionis in Christo fuit infinita ; gratia verò habitualis, ut ens quoddam fuit in anima ejus, finitum quiddam fuit ; ut gratia autem in Christo sine mensura fuit, infinita rectè dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex supra dictis patet (qu. 2, art. 10), in Christo potest duplex gratia considerari : una quidem est gratia unionis ; quæ, sicut supra dictum est (qu. 6, art. 6), est « ipsum uniri personaliter Filio Dei ; » quod est gratis concessum humanæ naturæ ; et hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia verò est gratia habitualis ; quæ quidem potest dupliciter considerari : uno modo, secundum quod est quoddam ens ; et sic necesse est quod sit ens finitum ; est enim in anima Christi sicut in subjecto, anima autem Christi est creatura quædam habens capacitatem finitam, unde esse gratiæ, cum non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. Alio modo, potest considerari secundum propriam rationem gratiæ ; et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur ; quia scilicet habet quidquid potest pertinere ad rationem gratiæ, et non datur ei secundum aliquam certam mensuram id quod ad rationem gratiæ pertinet, eo quod, secundum propositum Dei, cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura, secundum illud *Ephes.*, I : « Gratificavit nos in dilecto Filio suo. » Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam, non quidem secundum

pas dans son être, mais quant à l'essence de la lumière, parce qu'elle a tout ce qui peut entrer dans cette essence.

Je réponds aux arguments : 1° Ce passage : « Le Père ne donne pas avec mesure l'Esprit à son Fils, » s'entend : 1° du don que Dieu le Père a fait de toute éternité à son Fils, c'est-à-dire de la nature divine, qui est un don infini. Sur quoi la Glose, *interlin.*, dit : « C'est afin que le Fils soit aussi grand que le Père. » 2° On peut aussi l'appliquer au don fait à la nature humaine de l'union avec la personne divine; et ce don est également infini. La Glose, *ordin.*, dit encore à ce sujet : « De même que le Père a engendré son Verbe complet et parfait, ce Verbe s'est uni complètement et parfaitement à la nature humaine. » 3° On peut encore l'entendre de la grace habituelle, en tant que la grace du Christ s'étend à tout ce qui appartient à la grace. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans l'explication de ce même passage, *Tract.* XIV, *in Joann.* : « La mesure divine est une sorte de partage des dons; car celui-ci reçoit par l'Esprit le don de parler avec sagesse, et celui-là le don de parler avec science. Pour le Christ, comme c'est lui qui donne, il ne reçoit pas avec mesure (1). »

2° L'effet de la grace du Christ est infini, tant à cause de l'infinité de la grace, dont nous venons de parler, qu'à raison de l'unité de la personne divine, à laquelle l'ame du Christ est unie.

(1) C'est ainsi qu'en parlent également les autres Pères. Nous citerons seulement à cet égard quelques mots du pape saint Grégoire, au sujet du texte de Job cité dans le troisième argument. « Il est dit à bon droit que ni l'or ni le cristal ne peuvent lui être comparés; car, pour vive que soit la clarté dont les saints brillent, qu'est-ce donc que des hommes qui sont sages en Dieu, en comparaison de cet homme qui est la sagesse même de Dieu? Celui-là reconnoît véritablement cette divine sagesse, qui se garde bien de comparer un saint quelconque au Médiateur de Dieu et des hommes? » Là, en effet, est la cause première de la grace et de la sainteté de notre divin Sauveur; là est la raison finale des sublimes vertus que nous reconnoissons en lui. Et il n'est pas de cause plus puissante, et l'on ne sauroit concevoir de fin plus élevée que l'union personnelle avec Dieu.

---

suum *esse*, sed secundum rationem lucis, quia habet quidquid ad rationem lucis pertinere potest.

Ad primum ergo dicendum, quòd id quod dicitur, « Pater non ad mensuram dat Spiritum Filio (1), » uno modo exponitur de dono quod Deus Pater ab æterno dedit Filio, scilicet divinam naturam quæ est donum infinitum ; unde quædam Glossa (interlin.) dicit ibidem : « Ut tantus sit Filius, quantus et Pater. » Alio modo potest referri ad donum quod datum est humanæ naturæ, ut uniatur divinæ personæ ; quod etiam est donum infinitum ; unde Glossa dicit ibidem : « Sicut Pater plenum et perfectum genuit Verbum, sic et plenum et perfectum est unitum humanæ naturæ. » Tertio modo potest referri ad gratiam habitualem, in quantum gratia Christi se extendit ad omnia quæ sunt gratiæ ; unde Augustinus (Tract. XIV), hoc exponens dicit : « Mensura divina divisio quædam donorum est ; alii enim datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ ; sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit. »

Ad secundum dicendum, quòd gratia Christi habet infinitum effectum, tum propter infinitatem prædictam gratiæ, tum propter unitatem divinæ personæ, cui anima Christi unita est.

(1) Etsi enim *Filio* nec Vulgata nec textus græcus nunc habeat, supplendum tamen esse ut hoc de Christo solo intelligatur, patet ex Augustino ubi suprà, ex Chrysostomo, Hom. XXIX *in Joan.*, ac in eumdem locum ex Cyrillo, ex Gregorio Nazianzeno, Orat. XXXVI, etc.

3° Une chose moindre peut s'élever par accroissement à la même quantité qu'une chose plus grande, quand ces choses sont des quantités de même nature. Or, il y a le même rapport entre la grace d'un autre homme et celle du Christ qu'entre une puissance particulière et une puissance universelle. De même donc que la puissance du feu, à quelque degré qu'elle s'augmente, ne peut égaler la puissance du soleil, ainsi, quel que soit l'accroissement de la grace d'un autre homme, elle ne sauroit égaler la grace du Christ.

ARTICLE XII.

La grace du Christ pouvoit-elle s'accroître?

Il paroît que la grace du Christ pouvoit s'accroître. 1° Tout fini est susceptible d'addition. Or on vient de voir que la grace du Christ étoit finie. Donc elle pouvoit s'accroître.

2° C'est la puissance divine qui produit l'accroissement de la grace, d'après cette parole, II. *Corinth.*, IX, 8 : « Dieu a la puissance de faire abonder en vous toutes ses graces. » Or, puisque la puissance divine est infinie, elle n'est circonscrite dans aucune limite. Il paroît donc que la grace du Christ pouvoit être plus grande.

3° Nous lisons dans l'Evangile, *Luc.*, II, 52, que « l'Enfant Jésus croissoit en sagesse, en âge et en grace, devant Dieu et les hommes. » Donc la grace du Christ pouvoit s'accroître.

Mais il est dit, au contraire, *Joann.*, I, 14 : « Nous l'avons vu, comme étant le Fils unique du Père, plein de grace et de vérité. » Or, rien ne peut exister ni être conçu de plus grand que d'être le Fils unique du Père. Il ne peut donc exister et l'on ne sauroit non plus concevoir une grace plus grande que celle dont le Christ fut rempli.

Ad tertium dicendum, quòd minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris, in his quæ habent quantitatem unius rationis; sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi, sicut quædam virtus particularis ad universalem. Unde, sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adæquare virtutem solis; ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adæquare gratiam Christi.

ARTICULUS XII.

Utrùm gratia Christi potuerit augeri.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi fuit finita, ut dictum est. Ergo potuit augeri.

2. Præterea, augmentum gratiæ fit per virtutem divinam, secundum illud II. *ad Cor.*, IX : « Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis. » Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur quòd gratia Christi potuerit esse major.

3. Præterea, *Luc.*, II, dicitur, quòd « puer Jesus proficiebat sapientia et ætate et gratia apud Deum et homines. » Ergo gratia Christi potuit augeri.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « Vidimus eum quasi unigenitum à Patre, plenum gratiæ et veritatis. » Sed nihil potest esse aut intelligi majus, quam quòd aliquis sit *unigenitus à Patre*. Ergo etiam non potest esse vel intelligi major gratia, quam illa qua Christus fuit plenus.

(1) De his etiam in I, dist. 15, qu. 5, art. 1, quæstiunc. 4; et dist. 17, qu. 2, art. 4, ad 3; et III, dist. 13, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 3; et dist. 18, art. 5; et *Isai.*, XI, lect. 2, princip.

(CONCLUSION. — Puisque le Christ possédoit la grace dans toute sa plénitude, et qu'il jouissoit de la claire vision en même temps qu'il étoit voyageur, la grace ne pouvoit s'accroître en lui d'aucune manière.)

L'accroissement d'une forme est impossible de deux manières : 1° en ce qui concerne le sujet ; 2° en ce qui concerne la forme elle-même. Pour ce qui regarde le sujet, cela a lieu quand il participe à cette forme au plus haut degré possible, à raison de sa condition. On dit, par exemple, que la chaleur de l'air ne peut plus s'élever, quand ce fluide est arrivé au plus haut degré de chaleur que comporte sa nature, bien qu'il puisse se trouver dans la nature une chaleur plus intense, qui est celle du feu. L'accroissement devient impossible du côté de la forme, lorsqu'elle est élevée à la plus haute perfection que la nature permet à telle forme de posséder. Nous disons dans ce sens que la chaleur du feu ne peut plus s'accroître, parce que la chaleur ne sauroit avoir un degré d'intensité supérieur à celui qu'atteint le feu. Or la divine sagesse, qui a déterminé la mesure propre des autres formes, a fait de même pour la grace, conformément à cette parole, *Sap.*, II, 21 : « Vous avez disposé toutes choses avec nombre, poids et mesure. » La mesure de chaque forme est fixée d'après son rapport avec sa fin ; ainsi, aucune gravité ne l'emporte sur celle de la terre, parce qu'il ne peut y avoir de lieu inférieur à celui qu'elle occupe. La grace a pour fin l'union de la créature raisonnable avec Dieu. Or il ne peut exister et on ne sauroit même concevoir une union plus étroite de la créature raisonnable avec Dieu, que celle qui se fait en une seule personne. La grace du Christ atteint, par conséquent, l'extrême mesure de la grace. Evidemment donc, en ce qui regarde sa forme propre, la grâce du Christ n'est plus susceptible d'accroissement. Elle n'en

---

(CONCLUSIO. — Cùm in Christo fuerit omnis gratiæ plenitudo, et fuerit simul comprehensor ac viator, impossibile fuit aliquo modo in illo gratiam augeri.)

Respondeo dicendum, quòd aliquam formam non posse augeri, contingit dupliciter : uno modo, ex parte ipsius subjecti ; alio modo, ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formæ secundum suum modum ; sicut si dicatur quòd aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris, licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem, quam potest talis forma habere in natura ; sicut si dicamus quòd calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris, quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiæ, secundum illud *Sap.*, XI : « Omnia in numero et pondere et mensura disposuisti (1). » Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem ; sicut non est major gravitas, quàm gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum ; non potest autem esse nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ est in persona : et ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ. Sic igitur manifestum est, quòd gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiæ. Sed nec etiam ex parte subjecti, quia Christus secundum quod homo, a primo in-

(1) Seu serie verborum transpositâ, ut vers. 21 patet : *Omnia in mensura, numero et*

peut pas recevoir non plus du côté du sujet, parce que, comme homme, le Christ a véritablement et pleinement joui de la claire vision dès le premier instant de sa conception (1). Il n'a donc pu recevoir un accroissement de grace, pas plus que les autres bienheureux, dont la grace ne sauroit s'accroître, parce qu'ils sont arrivés au terme. Quant aux hommes qui sont purement voyageurs, la grace peut s'accroître en eux, et du côté de la forme, parce qu'ils n'atteignent pas le plus haut degré de la grace, et du côté du sujet, parce qu'ils ne sont pas encore arrivés au terme.

Je réponds aux arguments : 1° S'il s'agit de quantités mathématiques, on peut ajouter quelque chose à toute quantité finie, parce que, du côté de la quantité finie, rien ne répugne à l'addition. Mais s'il s'agit d'une quantité naturelle, il peut se rencontrer une répugnance du côté de la forme, qui doit avoir une quantité déterminée, aussi bien que d'autres accidents déterminés. C'est ce qui fait dire au Philosophe, *De anima*, II, text. 41 : « La grandeur et l'accroissement de tout ce qui existe dans une nature quelconque ont leur terme et leur raison ; » d'où il résulte qu'il est impossible d'ajouter à la quantité d'un tout naturel. A bien plus forte raison donc, il y a dans les formes elles-mêmes un terme qu'elles ne dépassent jamais. Par conséquent, quoique, considérée dans son essence, la grace du Christ soit finie, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elle est susceptible d'addition.

2° Quoique la puissance divine puisse réaliser quelque chose de plus grand et de meilleur que la grace habituelle du Christ, elle ne pourroit cependant pas coordonner cet effet avec quelque chose de supérieur à

(1) A s'en tenir à leur simple énoncé, la thèse actuelle et celle qui la précède nous présentoient une sorte de contradiction. D'une part, la grace habituelle du Christ n'est pas infinie; de l'autre, cette même grace ne pouvoit pas s'accroître. Et cependant, la première proposition repose sur les données métaphysiques les plus incontestables; la seconde ne découle pas moins rigoureusement des plus inébranlables principes de la foi. Nous voyons maintenant comment elles se concilient. Nous allons même voir, dans la réponse au premier argument,

---

stanti suæ conceptionis fuit verus et plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis Beatis; quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum verò qui sunt purè viatores, gratia potest augeri, et ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum, et ex parte subjecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.

Ad primum ergo dicendum, quòd si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio; quia ex parte quantitatis finitæ, non est aliquid quod repugnet additioni. Si verò loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut et alia accidentia determinata. Unde Philosophus dicit in II. *De anima* (text. 41), quòd « omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. » Et inde est quòd quantitati totius non potest fieri additio. Multò igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet quòd gratiæ Christi possit fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.

Ad secundum dicendum, quòd virtus divina licet possit facere aliquid majus et melius quàm sit habitualis gratia Christi; non tamen posset facere quòd ordinaretur ad aliquid majus, quam

pondere disposuisti; quamvis etiam Ambrosius eodem modo quo hic, ut I. part., qu. 5, art. 5 et argum. 5 videre est.

l'union personnelle avec le Fils unique du Père; et la mesure de grace que le Christ possède correspond d'une manière suffisante à cette union, dans le plan qu'a arrêté la divine Sagesse (1).

3° On peut progresser de deux manières en sagesse et en grace : 1° Par l'accroissement des habitudes mêmes de la sagesse et de la grace, et le Christ n'y progressoit pas de la sorte; 2° Quant à leurs effets, en ce sens qu'il y ait plus de sagesse et de vertu dans les œuvres. Le Christ progressoit de cette seconde manière en sagesse et en grace en même temps qu'en âge, parce qu'à mesure qu'il avançoit en âge il accomplissoit des œuvres plus parfaites, afin de se montrer vrai homme, et dans le service de Dieu et dans ses rapports avec les hommes (2).

ARTICLE XIII.

Quel est le rapport de la grace habituelle du Christ avec l'union?

Il paroît que la grace habituelle n'est pas, dans le Christ, la conséquence de l'union. 1° Une chose ne vient pas après elle-même. Or, cette grace habituelle paroît identique à la grace de l'union; car saint Augustin dit *De prædest. sanct.* : « Lorsqu'il commence à croire, tout homme devient chrétien en vertu de la même grace par laquelle cet homme est

les principes de la philosophie péripatéticienne s'accorder avec les idées que la théologie catholique nous transmet sur le mode d'être de notre divin Sauveur.

(1) Cette réponse, si naturelle et si simple, a fourni matière à de longues dissertations chez quelques théologiens, disciples de saint Thomas. Ils se perdent dans des subtilités sans nombre, dans des distinctions métaphysiques à peine intelligibles, pour expliquer comment le saint docteur, après avoir établi que la grace habituelle du Christ n'étoit susceptible d'aucun accroissement, accorde ensuite que Dieu auroit pu réaliser quelque chose de plus grand et de plus parfait. Mais ceci n'est qu'une réserve faite en faveur de la toute-puissance divine, prise dans un sens absolu; tandis qu'il n'avoit été question auparavant que d'une impossibilité relative, subordonnée au plan de la sagesse infinie dans le mystère de l'Incarnation et l'œuvre de la Rédemption des hommes.

(2) Ainsi l'ont entendu tous les interprètes des Livres saints; et l'on peut regarder cette interprétation comme rentrant dans l'enseignement traditionnel de l'Eglise.

---

sit unio personalis ad Filium unigenitum à Patre. Cui unioni sufficienter correspondet talis mensura gratiæ, secundum diffinitionem divinæ Sapientiæ.

Ad tertium dicendum, quòd in sapientia et gratia aliquis potest proficere dupliciter : uno modo, secundum ipsos habitus sapientiæ et gratiæ augmentatos; et sic Christus in eis non proficiebat; alio modo, secundum effectus, in quantum scilicet aliquis sapientiora et virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia et gratia, sicut et ætate; quia secundum processum ætatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominem demonstraret, et in his quæ sunt ad Deum, et in his quæ sunt ad homines.

ARTICULUS XIII.

Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem.

Ad tertium decimum sic proceditur (1). Videtur quòd gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed hæc gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis; dicit enim Augustinus in lib. *De prædestinat. Sanctorum* (cap. 15) : « Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo

(1) De his etiam III, dist. 13, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 3; et *Opusc.*, III, cap. 221; et *Opusc.*, VI, cap. 3, col. 2.

devenu le Christ dès son origine. » La première de ces choses appartient à la grace habituelle et la seconde à la grace de l'union. Il semble donc que la grace habituelle n'est pas une conséquence de l'union.

2° La disposition a sur la perfection une priorité de temps, ou au moins de raison. Or la grace habituelle paroît être une sorte de disposition de la nature humaine à l'union personnelle. Il paroît donc que la grace habituelle n'a pas suivi, mais plutôt précédé l'union.

3° L'attribut commun est antérieur à l'attribut propre. Or, la grace habituelle est commune au Christ et aux autres hommes, au lieu que la grace de l'union est propre au Christ. Donc la grace habituelle a sur l'union la priorité de raison; et la première dès-lors n'a pas été une conséquence de la seconde.

Mais on lit, au contraire, dans la sainte Ecriture, *Is.*, XLII, 1 : « Voici mon serviteur; je l'aurai pour agréable; » et ensuite : « J'ai envoyé mon Esprit sur lui; » paroles qui se rapportent au don de la grace habituelle. Il faut conclure de là que l'assomption de la nature humaine dans l'unité de personne a précédé la grace habituelle dans le Christ.

(Conclusion. — De même que la mission du Fils est par sa nature antérieure à la mission du Saint-Esprit, ainsi la grace de l'union, que l'on considère comme une mission du Fils, n'est pas antérieure quant au temps, mais par sa nature, à la grace habituelle du Christ, laquelle est considérée comme une mission du Saint-Esprit.)

L'union de la nature humaine avec la personne divine, qui est la grace même de l'union, comme nous l'avons vu, quest. II, art. 10 et quest. VI, art. 6, a précédé la grace habituelle dans le Christ, non pas dans l'ordre du temps, mais suivant l'ordre de nature et d'une priorité de raison. Il en a été ainsi pour trois raisons : d'abord, en vertu de la coordination des principes de ces deux effets. Le principe de l'union est la personne du

---

ille ab initio suo factus est Christus. » Quorum duorum, primum pertinet ad gratiam habitualem, secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur quòd gratia habitualis non subsequatur unionem.

2. Præterea, dispositio præcedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quædam dispositio humanæ naturæ ad unionem personalem. Ergo videtur quòd gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis præcedat.

3. Præterea, commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo et aliis hominibus; gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est secundum intellectum gratia habitualis, quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XLII : « Ecce servus meus, suscipiam eum; » et postea sequitur : « Dedi Spiritum meum super eum; » quod quidem pertinet ad donum gratiæ habitualis. Unde relinquitur quòd susceptio naturæ humanæ in unitatem personæ præcedat gratiam habitualem in Christo.

(Conclusio. — Quemadmodum missio filii naturâ prior est missione Spiritus sancti, ita gratia unionis secundum quam intelligitur missio Filii, non quidem tempore, sed naturâ, habitualem Christi gratiam præcedit, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti.)

Respondeo dicendum, quòd unio humanæ naturæ ad divinam personam (quam supra diximus esse ipsam gratiam unionis) præcedit gratiam habitualem in Christo non ordine temporis, sed naturæ et intellectus. Et hoc triplici ratione : primo quidem, secundum ordinem

Fils, qui prend la nature humaine ; et nous disons que cette personne a été envoyée dans le monde précisément parce qu'elle a pris cette nature. D'un autre côté, le Saint-Esprit est le principe de la grace habituelle, qui est donnée avec la charité ; et on dit aussi qu'il est envoyé, en tant qu'il habite dans l'ame par la charité. Or, dans l'ordre de nature, la mission du Fils précède la mission du Saint-Esprit, de même que, suivant le même ordre, le Saint-Esprit procède du Fils, l'amour, de la sagesse (1). Par conséquent, l'union personnelle, que nous considérons comme une mission du Fils, est antérieure, dans l'ordre de nature, à la grace habituelle, qui est considérée comme une mission du Saint-Esprit. La raison de cet ordre se trouve, en second lieu, dans le rapport de la grace avec sa cause. C'est, en effet, la présence de la divinité qui produit la grace dans l'homme, de même que la présence du soleil produit la lumière dans l'air. De là cette parole d'*Ezéchiel*, XLIII, 2 : « La gloire du Dieu d'Israël entroit par la voie de l'Orient, et la terre resplendissoit à cause de sa majesté. » Or nous concevons que Dieu est présent dans le Christ en vertu de l'union de la nature humaine avec la personne divine. La grace habituelle se conçoit donc comme venant à la suite de cette union, de la même manière que la lumière suit le soleil. On peut, enfin, tirer la raison de cet ordre de la fin de la grace; car elle a pour but de rendre les actions bonnes. Or les actions viennent des suppôts et des individus. L'action, et, par conséquent, la grace qui dispose à l'action, présupposent donc une hypostase qui opère. Or nous avons prouvé, quest. IV, art. 2, qu'aucune hypostase n'est supposée dans la nature humaine du Christ

(1) Que doit-on entendre par procession et par mission quand il s'agit des Personnes divines? C'est ce qui a été suffisamment expliqué, soit par le texte même de l'ouvrage, soit par les notes placées au bas, dans le traité de la Trinité, au tome deuxième de cette édition. L'auteur en parle désormais comme de principes établis ou de notions acquises; et ce qu'il dit seroit tout-à-fait incompréhensible pour un lecteur à qui de telles notions seroient étrangères, ou dans l'esprit duquel elles seroient vagues et confuses. Cette observation s'applique également aux deux sortes d'ordre qu'il faut distinguer pour reconnoître celui qui existe entre la grace habituelle et celle de l'union dans le Christ, selon la doctrine de notre maître.

---

principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona filii assumens humanam naturam, quæ secundum hoc dicitur missa esse in mundum, quòd humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiæ habitualis, quæ cum charitate datur, est Spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quòd per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii secundum ordinem naturæ, prior est missione Spiritus sancti; sicut ordine naturæ Spiritus sanctus procedit à Filio, et à sapientia dilectio. Unde et unio personalis secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturæ habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundò, accipitur ratio hujus ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia divinitatis, sicut lumen in aere ex præsentia solis. Unde dicitur *Ezech.*, XLIII : « Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem, et terra splendebat à majestate ejus. » Præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanæ naturæ ad divinam personam; unde gratia habitualis Christi intelligitur ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem. Tertiò, ratio hujus ordinis sumi potest ex fine gratiæ; ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum et individuorum. Unde actio, et per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in humana natura ante unionem,

avant l'union. La grace de l'union précède donc la grace habituelle d'une priorité de raison (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans cet endroit, saint Augustin donne le nom de grace à la volonté gratuite de Dieu, qui accorde gratuitement ses bienfaits. C'est pour cela qu'il dit que tout homme devient chrétien en vertu de la même grace par laquelle un homme est devenu le Christ, parce que Dieu a fait ces deux choses par sa volonté gratuite, et indépendamment de tout mérite.

2° Dans l'ordre de génération ou de temps la disposition précède la perfection, à laquelle elle dispose chez les êtres qui se perfectionnent successivement; mais dans l'ordre de nature elle vient à la suite d'une perfection déjà possédée : par exemple, la chaleur qui étoit une disposition pour la forme du feu, est un effet qui découle de la forme du feu déjà préexistant. Or, dans le Christ, la nature humaine a été unie à la personne du Verbe dès l'origine et sans succession. La grace habituelle ne se conçoit donc pas comme précédant, mais comme suivant l'union, dont elle est en quelque sorte une propriété naturelle. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Enchirid.*, cap. 40, que la grace est en un sens naturelle au Christ, dans son humanité même.

3° L'attribut commun est antérieur à l'attribut propre, s'ils sont tous les deux du même genre. Mais dans les genres divers, rien n'empêche que l'attribut propre ne soit antérieur à l'attribut commun. Or la grace

(1) Il existe un rapport tellement nécessaire entre la grace de l'union et la grace habituelle dans le Christ, que plusieurs ont cru devoir les confondre. C'est là sans doute une erreur, d'après ce qui a été démontré plus haut; mais une erreur qui rend elle-même témoignage à la vérité. La vérité est donc que la grace habituelle dans le Christ est à la grace de l'union, comme l'imparfait est au parfait, comme la disposition est à la forme réelle et complète. Or, ce que la nature se propose essentiellement et avant tout, c'est la perfection; tel est l'ordre logique ou l'ordre de raison; mais, dans l'ordre de réalisation ou de temps, elle commence par l'imparfait; et la grace, comme nous l'avons vu souvent, imite la nature. Il faut néanmoins observer que, dans le mystère de l'Incarnation, dont il s'agit ici, la disposition et la forme parfaite se produisent simultanément.

---

ut ex supra dictis patet (qu. 4, art. 2). Et ideo gratia unionis secundum intellectum præcedit gratiam habitualem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi *gratiam* nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis beneficia largientem. Et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus; quia utrumque gratuita Dei voluntate absque meritis factum est.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem ad quam disponit, in his quæ successivè perficiuntur (1), ita naturaliter perfectionem sequitur, quam aliquis jam consecutus est; sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens à forma ignis jam præexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personæ Verbi à principio, absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur ut præcedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Unde et Augustinus dicit in *Enchirid.*, quòd gratia est quodammodo Christo homini naturalis.

Ad tertium dicendum, quòd commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis; sed in his quæ sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia

(1) In quibus nempe non intellectu tantùm, sed etiam tempore præcedere debet, nisi ultima et perfecta sit, ut jam suprà.

de l'union n'est pas du genre de la grace habituelle; mais elle est au-dessus de tout genre, de même que la personne divine elle-même. Rien n'empêche donc cet attribut propre d'être antérieur à l'attribut commun, parce qu'il ne résulte pas d'une addition faite à l'attribut commun, mais qu'il est plutôt le principe et l'origine de celui-ci.

QUESTION VIII.

De la grace du Christ, considéré comme chef de l'Eglise.

Il nous faut traiter ici de la grace du Christ, considéré comme chef de l'Eglise.

A ce sujet, huit questions se présentent : 1° Le Christ est-il le chef de l'Eglise? 2° Est-il le chef des hommes quant aux corps, ou seulement quant aux ames? 3° Est-il le chef de tous les hommes? 4° L'est-il des Anges? 5° La grace en vertu de laquelle le Christ est le chef de l'Eglise est-elle identique à la grace habituelle qu'il possède comme homme individuel? 6° Est-ce l'attribut propre du Christ d'être le chef de l'Eglise? 7° Le diable est-il le chef de tous les méchants? 8° Peut-on aussi appeler l'Antechrist le chef de tous les méchants?

ARTICLE I.

Le Christ est-il le chef de l'Eglise?

Il paroît que la qualité de chef de l'Eglise n'appartient pas au Christ considéré comme homme. 1° C'est du chef que découlent dans les

---

autem unionis non est in genere gratiæ habitualis; sed est supra omne genus, sicut et ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi; quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium et origo ejus quod est commune.

QUÆSTIO VIII.

De gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiæ, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de Gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ.

Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrùm Christus sit caput Ecclesiæ. 2° Utrùm sit caput hominum, quantum ad corpora, vel solùm quantum ad animas. 3° Utrùm sit caput omnium hominum. 4° Utrùm sit caput Angelorum. 5° Utrùm gratia Christi secundum quod est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali ejus secundum quod est quidem homo singularis. 6° Utrùm esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo. 7° Utrum diabolus sit caput omnium malorum. 8° Utrùm Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

ARTICULUS I.

Utrùm Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christo secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiæ. Caput enim influit sen-

(1) De his etiam infrà, qu. 48, art. 1, corp., et qu. 49, art. 2, corp.; et III; dist. 13;

membres le sentiment et le mouvement. Or le sentiment et le mouvement spirituel, qui sont des effets de la grace, ne découlent point en nous du Christ en tant qu'il est homme; car, selon la remarque de saint Augustin, *De Trinit.*, I, 12 et XV, 24, le Christ donne le Saint-Esprit, non pas en sa qualité d'homme, mais seulement parce qu'il est Dieu. Comme homme, il ne lui appartient donc pas d'être le chef de l'Eglise

2° On ne voit pas que le chef ait lui-même un chef. Or Dieu est le chef du Christ, considéré comme homme, d'après cette parole de l'Apôtre, I. *Corinth.*, XI, 3 : « Dieu est le chef du Christ. » Le Christ lui-même n'est donc pas chef.

3° Chez l'homme, la tête est un membre particulier soumis à l'influence du cœur. Or le Christ est l'universel principe de toute l'Eglise. Donc il n'en est pas le chef.

Mais il est dit, au contraire, *Ephes.*, I, 22 : « Dieu l'a établi chef sur toute l'Eglise (1). »

(Conclusion. — On dit, par analogie, que l'Eglise est un corps, et on appelle avec raison le Christ le chef de ce corps, tant à cause de l'excellence et de la parfaite plénitude de la grace qu'il possède, qu'à raison de la puissance de son influence.)

De même qu'on appelle l'Eglise, prise dans son ensemble, un corps mystique, à cause d'une certaine analogie avec le corps naturel de l'homme, qui a des opérations diverses correspondant à ses divers

(1) « Sur tout ce qui est de l'Eglise, » lit saint Jérôme dans le texte grec. Et ce grand interprète des Livres saints ajoute qu'il faut entendre par-là « non-seulement les hommes, mais encore les anges, toutes les puissances ou vertus, toutes les créatures enfin douées d'intelligence et de raison; car, ajoute-t-il, tout cela peut être compris dans l'Eglise. » Pour ce qui regarde la thèse présente néanmoins, il faut dire que notre saint auteur comprend l'Eglise comme la comprennent et la définissent tous les théologiens. La métaphore ou l'analogie qu'il va développer dans le corps de l'article ne permet aucun doute à cet égard. Il paroît également incontestable qu'il n'attache pas un autre sens à la parole de l'Apôtre sur laquelle il s'appuie.

---

sum et motum in membra. Sensus autem et motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis à Christo homine; quia, sicut Augustinus dicit in lib. *De Trinit.* (lib. XV, cap. 26), nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum sanctum, sed solum in quantum est Deus. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus, secundum illud I. *ad Cor.*, XI : « Caput Christi Deus (1). » Ergo Christus non est caput.

3. Præterea, caput in homine est quoddam particulare membrum, influentiam recipiens à corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiæ. Ergo non est Ecclesiæ caput.

Sed contra est, quod dicitur *Ephes.*, I : « Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam. »

(Conclusio. — Ut Ecclesia per similitudinem corpus, ita Christus hujus corporis caput rectè dicitur, tum propter gratiæ quam habuit sublimitatem ac perfectam plenitudinem, tum etiam propter influendi virtutem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus,

qu. 2, art. 1, et de verit., qu. 29, art. 3, corp.; et dist. 4, art. 5, corp.; et *Opusc.*, III, cap. 223; et *Opusc.*, LX, cap. 3; et I. *Cor.*, XI, lect. 1, col. 2; et *Ephes.*, I, fin.

(2) Postquam dictum est quòd *caput mulieris vir, et caput viri Christus.*

membres, comme l'Apôtre l'enseigne, *Rom.*, XII et I. *Cor.*, XII, on dit aussi que le Christ est le chef de l'Eglise, à raison d'une certaine analogie avec la tête de l'homme. On peut considérer trois choses dans la tête, l'ordre, la perfection et la puissance : L'ordre, parce que la tête est la première partie de l'homme, en partant de l'extrémité supérieure. De là vient la coutume de donner à tout commencement le nom de tête, comme dans ce passage d'*Ezéchiel*, XVI, 25 : « Vous avez élevé le signe de votre prostitution à la tête de tous les chemins. » La perfection, parce que tous les sens intérieurs et extérieurs résident dans la tête, au lieu que les autres membres n'ont que le tact. C'est pourquoi Isaïe s'exprime ainsi, IX, 15 : « Le vieillard chargé d'années est la tête. » La puissance, parce que de la tête découlent la puissance active et le mouvement dans les autres membres, et c'est de là qu'ils reçoivent la direction dans leurs opérations, parce que c'est là que s'exerce la puissance sensitive et motrice ; c'est pour cette raison qu'on appelle chef ou tête d'un peuple celui qui le dirige, comme on le voit dans le passage suivant, I. *Reg.*, XV, 17 : « Lorsqu'à vos yeux vous n'étiez qu'un enfant, n'avez-vous pas été établi chef des tribus d'Israël ? » Or ces trois choses conviennent spirituellement au Christ : 1° Il touche à Dieu de si près, que la grace qu'il possède a sur les autres la supériorité et l'antériorité, sinon dans l'ordre de temps (1), du moins dans celui de causalité et de raison, puisque tous les autres hommes ont reçu la grace en considération de celle qui lui étoit réservée, selon ce que dit l'Apôtre, *Rom.*, VIII, 29 : « Ceux qu'il a connus par avance, il les a prédestinés à devenir conformes à l'image de

(1) En effet, un grand nombre de saints, appartenant réellement à l'Eglise, ont vécu avant la naissance du Rédempteur, avant que se fût accompli le grand mystère de l'Incarnation. Mais tous ceux qui l'ont précédé sur la terre et qui se sont sanctifiés, depuis l'origine du monde jusqu'au sacrifice de la croix, ont été sauvés par une application anticipée des mérites infinis de ce sacrifice ; ils lui doivent leur justice et leur sainteté. Leurs œuvres n'ont pas une autre base ; l'espérance soutient leurs efforts. Ils n'ont pas vu la réalisation des promesses ; « mais ils les aperçoivent et les saluent de loin, » selon la belle expression de l'Apôtre, *Hebr.*, XI, 13. Ils sont, eux aussi, les membres de ce corps mystique qui va se formant dans toute la suite des âges et dont Jésus-Christ est le chef.

---

ut Apostolus docet *Rom.*, XII, et I. *ad Cor.*, XII, ita Christus dicitur *caput Ecclesiæ* secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem, et virtutem : *ordinem* quidem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo à superiori ; et inde est quòd omne principium consuevit vocari *caput*, secundùm illud *Ezech.*, XVI : « Ad omne caput viæ ædificasti signum prostitutionis tuæ, » etc. *Perfectionem* autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cùm in cæteris membris sit solus tactus ; et inde est quod dicitur *Isa.*, IX : « Longævus et honorabilis ipse est caput, » etc. *Virtutem* verò, quia virtus et motus cæterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus est à capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem, unde et rector dicitur *caput populi*, secundum illud I. *Reg.*, XV : « Nonne cùm parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es ? » Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter : primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est et prior, etsi non tempore ; quia omnes alii receperunt gratiam, per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud *Roman.*, VIII : « Quos præscivit, hos et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii

son Fils, en sorte que celui-ci fut le premier-né parmi beaucoup de frères. » 2° Il a la perfection relativement à la plénitude de toutes les graces, conformément à cette parole, *Joan.*, I, 14 : « Nous l'avons vu plein de grace et de vérité, » et comme nous l'avons démontré, quest. VII, art. 9. 3° Il a la puissance de faire découler sa grace dans tous les membres de l'Eglise, d'après ce qu'on lit dans l'Evangile, *Joann.*, I, 16 : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. » Evidemment donc il convient d'appeler le Christ chef de l'Eglise (1).

Je réponds aux arguments : 1° Il convient au Christ, considéré comme Dieu, de donner la grace ou le Saint-Esprit en vertu de sa propre puissance; mais il lui convient aussi comme homme de la donner à la manière d'un instrument, c'est-à-dire que son humanité est devenue l'instrument de sa divinité. De la sorte, ses actions ont été pour nous une source de salut par la vertu de sa divinité, en tant qu'elles produisent en nous la grace comme causes méritoires et efficientes. Saint Augustin nie seulement qu'en sa qualité d'homme, le Christ donne le Saint-Esprit par sa propre autorité ; et il est dit même des autres saints qu'ils donnent le Saint-Esprit comme instruments ou ministres, conformément à cette parole de l'Apôtre, *Galat.*, III, 5 : « Celui qui vous a donné le Saint-Esprit.... »

2° On ne doit pas exiger dans le langage métaphorique, que la ressemblance existe sous tous rapports; car alors il n'y auroit plus une simple ressemblance de la chose, mais sa réalité. La tête naturelle de

(1) Cette proposition est non-seulement certaine, mais elle est encore de foi, disent les théologiens. Et, dans le fait, il n'en est pas de plus clairement exprimée dans l'Ecriture, de plus constamment enseignée par la tradition. Le triple aspect sous lequel notre saint auteur la présente, nous paroît en donner à la fois, et la démonstration intrinsèque, et, dans son austère sobriété, la magnifique exposition. Ce seroit là une féconde division pour un discours ou mieux encore pour un traité sur la dignité de Jésus-Christ comme chef de l'Eglise. Les monuments chrétiens, les annales de la sainteté, l'histoire tout entière de la Religion, les ouvrages des Pères et des Docteurs pourroient au besoin, sans de trop laborieuses recherches, servir de confirmation et de développement aux trois profondes idées simplement émises ici par le docteur angélique.

---

sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. » Secundò verò, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud *Joan.*, I : « Vidimus eum plenum gratiæ et veritatis, » ut etiam suprà ostensum est. Tertiò, virtutem habet instruendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ, secundùm illud *Joan.*, I : « De plenitudine ejus nos omnes accepimus. » Et sic patet quòd Christus convenienter dicitur *Ecclesiæ caput*.

Ad primum ergo dicendum, quòd dare gratiam aut Spiritum sanctum convenit Christo secundum quod est Deus, *auctoritativè*; sed *intrumentaliter* convenit etiam ei, secundum quod est homo, in quantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt nobis salutiferæ, utpotè gratiam in nobis causantes, et per meritum, et per efficientiam quamdam. Augustinus autem negat Christum, secundum quod homo est, dare Spiritum sanctum per auctoritatem; instrumentaliter autem, sive ministerialiter etiam alii Sancti dicuntur dare Spiritum sanctum, secundum illud *Galat.*, III : « Qui tribuit vobis Spiritum, » etc.

Ad secundum dicendum, quòd in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia, sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus huma-

l'homme n'a donc pas une autre tête, parce que son corps n'est pas partie d'un autre corps. Mais ce que l'on appelle un corps par analogie, c'est-à-dire une société d'hommes coordonnés entre eux, est une partie d'une autre société; par exemple, la société domestique fait partie de la société civile; c'est pourquoi le père de famille, qui est le chef de la société domestique, a un autre chef au-dessus de lui, dans la personne du gouverneur de la cité. De cette manière, rien n'empêche que Dieu ne soit le chef du Christ, bien que le Christ, de son côté, soit le chef de l'Eglise.

3° La supériorité de la tête sur tous les autres membres est évidente et visible, au lieu que le cœur n'exerce qu'une influence occulte. C'est ce qui fait comparer au cœur le Saint-Esprit, qui vivifie et unit invisiblement l'Eglise, au lieu que l'on compare le Christ à la tête, à raison de sa nature visible, qui le met, comme homme, au-dessus des autres hommes.

ARTICLE II.

Le Christ est-il le chef des hommes quant aux corps, ou seulement quant aux ames?

Il paroît que le Christ n'est pas le chef des hommes quant aux corps. 1° On appelle le Christ le chef de l'Eglise, parce qu'il fait passer en elle le sentiment spirituel et le mouvement de la grace. Or le corps n'est pas capable de recevoir ce sentiment spirituel et ce mouvement. Le Christ n'est donc pas le chef des hommes quant aux corps.

2° Ce que nous avons de commun avec les brutes, ce sont nos corps. Si donc le Christ étoit le chef des hommes quant aux corps, il s'ensuivroit qu'il seroit aussi le chef des animaux sans raison, ce qui répugne.

3° Le Christ a tiré son corps des autres hommes, comme le prouvent

---

num non est pars alterius corporis. Sed corpus similitudinariè dictum, id est, aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis, sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis; et ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se caput, rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet caput Christi esse Deum, cum tamen ipse Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quòd caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus sit caput hominum, quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non sit caput hominum, quoad corpora. Christus enim dicitur *caput Ecclesiæ*, in quantum influit spiritualem sensum et motum gratiæ in Ecclesiam. Sed hujus spiritualis sensus et motus capax non est corpus. Ergo Christus non est caput hominum secundum corpora.

2. Præterea, secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur quòd etiam esset caput brutorum animalium: quod est inconveniens.

3. Præterea, Christus corpus suum ab aliis

(1) De his etiam III, dist. 13, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 3; et de verit., qu. 26, art. 4, ad 1; et *Opusc.*, LX, cap. 3.

les Evangiles, *Matth.*, I, *Luc.*, III. Or on a vu que la tête est le premier de tous les membres. Le Christ n'est donc pas le chef de l'Eglise quant aux corps.

Mais il est dit, au contraire, *Philipp.*, III, 21 : « Il transformera notre corps abject et humilié en lui donnant la figure de son corps glorieux. »

(Conclusion. — L'humanité tout entière du Christ influe sur tous les hommes et quant à l'ame, et quant au corps ; elle influe principalement sur l'ame, et secondairement sur le corps.)

Il y a un rapport naturel entre le corps humain et l'ame raisonnable, qui est sa forme propre et son moteur. Par là même que l'ame est sa forme, le corps humain reçoit d'elle la vie et les autres propriétés qui lui conviennent à raison de son espèce ; et en tant que l'ame est le moteur du corps, celui-ci est au service de l'ame en qualité d'instrument. Il faut donc conclure de là que l'humanité du Christ a la vertu d'exercer une certaine influence, qui tient à son union avec le Verbe de Dieu, auquel, comme nous l'avons dit quest. VI, art. 1, le corps est uni par l'intermédiaire de l'ame. D'où il suit que toute l'humanité du Christ, c'est-à-dire son ame et son corps, influe sur les hommes, et quant à l'ame, et quant au corps; mais elle influe principalement sur l'ame, et secondairement sur le corps : 1° en ce sens que, selon le langage de saint Paul, *Rom.*, VI, 13, les membres du corps deviennent les instruments de la justice que le Christ a mise dans l'ame. 2° Parce que la vie de la gloire rejaillit de l'ame sur le corps, selon cette parole du même Apôtre, *Rom.*, VIII, 11 : « Celui qui a ressuscité Jésus-Christ d'entre les morts, vivifiera aussi vos corps mortels, à cause de son Esprit qui habite en vous (1). »

(1) Nous avons vu avec quelle force de conviction et de raisonnement, dans sa théorie philosophique sur la constitution de l'être humain, saint Thomas avoit établi et défendu,

nominibus traxit, ut patet *Matth.*, I. et *Luc.*, III (1). Sed caput est primum inter cætera membra, ut dictum est. Ergo Christus non est caput Ecclesiæ, quantum ad corpora.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, III : « Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ. »

(Conclusio. — Tota humanitas Christi in omnes influit homines, et quantum ad animam, et quantum ad corpus, illud quidem principaliter, hoc verò secundariè.)

Respondeo dicendum, quòd corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ est propria forma ejus et motor. Et in quantum quidem est forma ejus, recipit ab anima vitam et cæteras proprietates convenientes humano corpori secundùm suam speciem; in quantum verò anima est motor corporis, corpus instrumentaliter servit animæ. Sic ergo dicendum est, quòd habet vim influendi humanitas Christi in quantum est conjuncta Dei Verbo, cui corpus unitur per animam, ut suprà dictum est (qu. 6, art. 1). Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam et corpus, influit in homines, et quantùm ad animam, et quantùm ad corpus; sed principaliter quantùm ad animam, secundariò quantum ad corpus : uno modo, in quantum membra corporis exhibentur arma justitiæ in anima existenti per Christum, ut Apostolus dicit *Rom.*, VI; alio modo, in quantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Qui suscitavit Christum Jesum à mortuis, vivificabit et mortalia corpora vestra, propter inhabitantem spiritum ejus in vobis. »

(1) In illius genealogia quam uterque describit, etsi diversimodè ac diversâ serie, ut postea

Je réponds aux arguments : 1° Le sentiment spirituel de la grace n'arrive pas au corps en premier lieu et principalement, mais, comme nous venons de l'observer, secondairement et en tant que transmis à un instrument.

2° Le corps de la brute n'a pas pour l'ame raisonnable l'aptitude inhérente au corps humain. Il n'est donc pas dans la même condition.

3° Quoique le Christ ait tiré des autres hommes la matière de son corps, il n'en est pas moins vrai que tous les hommes reçoivent de lui la vie immortelle de leur corps, d'après ce que dit saint Paul, I. *Corinth.*, XV, 22 : « Comme tous meurent en Adam, de même tous seront vivifiés en Jésus-Christ. »

ARTICLE III.

Le Christ est-il le chef de tous les hommes?

Il paroît que le Christ n'est pas le chef de tous les hommes. 1° La tête n'a de rapport qu'avec les membres de son corps. Or les infidèles ne sont en aucune façon les membres de l'Eglise, « qui est le corps du Christ » selon l'expression de saint Paul, *Ephes.*, I, 23. Le Christ n'est donc pas le chef de tous les hommes.

2° L'Apôtre dit, *Ephes.*, V, 25 et 27 : « Le Christ s'est lui-même livré pour l'Eglise, afin de la rendre à ses yeux glorieuse, sans tache, ni ride, ni autre défaut semblable. » Or il y en a beaucoup, même parmi les

contre les idées ou les tendances platoniciennes, la dignité de notre corps, son rôle, son importance dans l'ensemble de notre destinée, son union essentielle avec l'ame. Nous voyons reparoître maintenant, dans sa doctrine théologique, les mêmes apercus et les mêmes principes, avec une égale sollicitude pour l'intégrité du plan divin. En cela, du reste, comme toujours, le grand théologien est parfaitement d'accord avec saint Paul, son maître de prédilection, selon lequel « la vie de Jésus-Christ doit se manifester jusque dans notre chair mortelle, » II *Corinth.*, IV, 11.

Ad primum ergo dicendum, quòd sensus spiritualis gratiæ non pervenit quidem ad corpus primò et principaliter, sed secundario et instrumentaliter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem, sicut habet corpus humanum; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus, vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud I. *ad Corinth.*, XV : « Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. »

ARTICULUS III.

Utrùm Christus sit caput omnium hominum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non sit caput omnium hominum. Caput enim non habet relationem nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiæ, quæ est corpus Christi, ut dicitur *Ephes.*, I. Ergo Christus non est caput omnium hominum.

2. Præterea, Apostolus dicit *ad Ephes.*, V, quòd « Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, ut ipse exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam, aut

patebit suo loco, scilicet qu. 31, art. 1 ac deinceps, ubi etiam speciatim de Adam ac de David ac de Abraham.

(1) De his etiam infrà, qu. 13, art. 3, corp., et qu. 19, art. 4, corp. et ad 1; et III, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art., quæstiunc. 2 et 3.

fidèles, qui ont la tache ou la ride du péché. Donc le Christ n'est pas même le chef de tous les fidèles.

3° D'après la doctrine de saint Paul, *Coloss.*, II, 16 et 17, les sacrements de l'ancienne loi sont au Christ ce que l'ombre est au corps. Or, de leur temps, les saints de l'ancien Testament vivoient sous le régime de ces sacrements, selon ce que dit l'Apôtre, *Hebr.*, VIII, 5 : « Ils sont les ministres de la figure et de l'ombre des choses célestes. » Ils n'appartenoient donc pas au corps du Christ; et, par conséquent, le Christ n'est pas le chef de tous les hommes.

Mais il est dit, au contraire, I. *Tim.*, IV, 10 : « Il est le sauveur de tous les hommes, et principalement des fidèles; » et encore, I. *Joann.*, II, 2 : « Il est la victime de propitiation pour nos péchés; et non-seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier. » Or il convient au Christ de sauver les hommes et d'être victime de propiation pour leurs péchés, parce qu'il est leur chef. Donc le Christ est le chef de tous les hommes.

(Conclusion. — Le Christ est le chef de tous les hommes, quoique ce ne soit pas de la même manière.)

Il y a cette différence entre le corps naturel de l'homme et le corps mystique de l'Eglise, que les membres du corps naturel existent tous simultanément, au lieu que les membres du corps mystique n'ont pas cette simultanéité, ni sous le rapport de l'être naturel, puisque le corps de l'Eglise se compose des hommes qui auront existé depuis le commencement jusqu'à la fin du monde, ni sous le rapport de l'être de la grace, puisque, parmi ceux qui existent dans le même temps, les uns possèdent actuellement la grace, et d'autres en sont privés, qui doivent l'avoir dans la suite. On ne considère donc pas seulement comme membres du corps mystique ceux qui le sont en acte, mais encore ceux qui le sont en puis-

---

aliquid hujusmodi. » Sed multi sunt etiam fideles in quibus invenitur macula aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.

3. Præterea, sacramenta veteris legis comparantur ad Christum, sicut umbra ad corpus, ut dicitur *Coloss.*, II. Sed patres veteris Testamenti Sacramentis illis suo tempore serviebant, secundùm illud *Hebr.*, VIII : « Qui exemplari et umbræ deserviunt cœlestium. » Non ergo pertinebant ad corpus Christi; et ita Christus non est caput omnium hominum.

Sed contra est, quòd dicitur I. *Tim.*, IV: « Est salvator omnium hominum, et maximè fidelium; » et I. *Joan.*, II : « Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantùm, sed etiam pro totius mundi. » Salvare autem homines, et propitiationem esse pro peccatis eorum, competit Christo, secundùm quòd est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

(Conclusio. — Quanquam non eodem modo, omnium tamen hominum Christus caput est.)

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter corpus hominis naturale, et corpus Ecclesiæ mysticum, quòd membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul, neque quantum ad *esse* naturæ, quia corpus Ecclesiæ constituitur ex hominibus qui fuerunt à principio mundi usque ad finem ipsius, neque etiam quantùm ad *esse* gratiæ, quia eorum etiam qui sunt in uno tempore quidam gratia carent postmodùm habituri, aliis eam jam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur, non solùm secundùm quòd sunt in actu, sed

sance (1). Toutefois, il y en a qui le sont en puissance, et qui n'arriveront jamais à l'acte, et d'autres qui arriveront à l'acte après un certain temps. Cet acte a trois degrés : la foi établit le premier; la charité du pèlerinage le second; et la pleine jouissance de la patrie le troisième. Ainsi donc, en prenant en général toute la durée de l'existence du monde, il faut dire que le Christ est le chef de tous les hommes (2); mais à divers degrés. En effet, il est premièrement et principalement le chef de ceux qui lui sont unis actuellement par la gloire; secondement, de ceux qui lui sont unis actuellement par la charité; troisièmement, de ceux qui lui sont unis actuellement par la foi; quatrièmement, de ceux qui ne lui sont unis qu'à raison d'une puissance qui n'est pas encore réduite en acte, mais qui doit y arriver en vertu de la prédestination divine; cinquièmement, de ceux qui lui sont unis à raison d'une puissance qui ne sera jamais réduite en acte. Ces derniers sont les hommes non prédestinés qui vivent dans ce monde; puis, lorsqu'ils quittent la vie présente, ils cessent totalement d'être les membres du Christ, parce qu'ils n'ont même plus la puissance de lui être unis.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique les infidèles ne soient pas actuellement de l'Eglise, ils en sont cependant en puissance. Cette puissance a un double fondement : le premier et le principal est la vertu du

(1) Jean Hus, condamné par le concile de Constance, sess. XV, et Jean Quesnel, condamné par la bulle *Unigenitus* de Clément XI, ont prétendu que les seuls prédestinés, ou bien que les saints et les justes seuls étoient membres de l'Eglise ; d'où il suivroit qu'ils seroient aussi les seuls parmi les hommes, dont Jésus-Christ seroit le chef. Saint Thomas avoit, comme nous le voyons, formellement enseigné le contraire. Virtuellement ou actuellement, Jésus-Christ est le chef de tous ceux pour lesquels il est mort. Or, nous le savons par les témoignages explicites des Livres saints et par l'enseignement traditionnel des Pères, il est mort pour tous les hommes sans exception. Il est donc leur chef à tous; tous lui appartiennent, à différents degrés, clairement assignés ici par notre Maître. Le sentiment catholique ne souffre pas la moindre restriction au titre de chef de l'humanité donné à notre divin Sauveur.

(2) On demande sur cela si nos premiers parents, dans l'état d'innocence, étoient membres du corps mystique du Christ. Les scotistes en général sont pour l'affirmative; et, parmi les thomistes, Suarez et Gonet se rangent à ce sentiment, persuadés que telle a été la pensée de leur maître. Billuart et plusieurs autres sont d'une opinion opposée. Nous avons vu les arguments de ce dernier théologien; mais nous avouons que ceux de Suarez nous paroissent tout

---

etiam secundùm quòd sunt in potentia. Quædam tamen sunt in potentia, quæ nunquam reducuntur ad actum. Quædam verò sunt quæ quandoque reducuntur ad actum. Et hoc secundum triplicem gradum : quorum primus est per fidem; secundus per charitatem viæ; tertius per fruitionem patriæ. Sic ergo dicendum est, quòd accipiendo generaliter secundùm totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum, sed secundùm diversos gradus : primò enim et principaliter, est caput eorum qui actu uniuntur ei per gloriam; secundò, eorum qui actu uniuntur ei per charitatem; tertiò, eorum qui actu uniuntur ei per fidem; quartò verò, eorum qui ei uniuntur solùm in potentia nondum reducta ad actum, quæ tamen est ad actum reducenda secundum divinam prædestinationem; quintò verò, eorum qui in potentia sunt ei uniti, quæ nunquam reducetur ad actum; sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt prædestinati, qui tamen ex hoc sæculo recedentes, totaliter desinunt esse membra Christi; quia jam nec sunt in potentia ut Christo uniantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd illi qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quæ quidem potentia in duobus fundatur : primo quidem et principaliter, in virtute Christi, quæ est

Christ, qui est assez grande pour sauver tout le genre humain; le second est le libre arbitre.

2° Que l'Eglise soit glorieuse, qu'elle n'ait ni tache ni ride, c'est la fin dernière à laquelle nous arriverons par la vertu de la passion du Christ. L'Eglise ne sera donc en cet état que dans la patrie, et non durant le pèlerinage, dans lequel, selon l'Apôtre, I. *Joan.*, I, 8, « si nous disons que nous n'avons pas de péché, nous nous trompons nous-mêmes. » Il y a toutefois des péchés dont sont exempts ceux qui sont membres de Jésus-Christ en vertu de l'union actuelle de la charité; ce sont les péchés mortels. Pour les autres qui sont entachés de ces péchés, ils ne sont pas actuellement les membres du Christ, ils ne le sont qu'en puissance. On peut dire toutefois qu'ils le sont imparfaitement, à raison de la foi informe, qui opère l'union avec le Christ sous un certain rapport, mais non absolument, c'est-à-dire de manière que l'homme arrive par le Christ à la vie de la grace; car saint Jacques dit, II, 20, que « la foi est morte sans les œuvres. » Ceux-ci reçoivent cependant du Christ un certain acte vital, celui de croire (1); tout comme un homme poürroit imprimer un mouvement quelconque à un de ses membres qui seroit mort.

3° Les saints de l'ancien Testament ne s'attachoient pas aux sacrements de la loi comme à des réalités, mais comme aux images et aux ombres des choses futures. Or, selon la doctrine du Philosophe, *De memoria et*

autrement plausibles, plus en rapport avec le plan général de la Rédemption, plus conformes à l'idée que les divines Ecritures et le sens chrétien tendent à nous donner de la personne adorable et du pouvoir éminent du Fils de Dieu fait homme.

(1) En est-il de même des hérétiques? Sont-ils actuellement, quoique d'une manière imparfaite, les membres du Christ? Oui, répond Cajétan, à raison du caractère que leur imprime le baptême. Oui, dit encore Bellarmin, s'il s'agit de ceux dont l'hérésie est secrète ou cachée. Mais Billuart le nie, avec plusieurs autres thomistes, et s'efforce de réfuter les raisons données par ces deux illustres théologiens. Il avoue néanmoins que les excommuniés et les schismatiques sont encore les membres du Christ, par la raison que, le lien de la charité étant rompu, il reste encore celui de la foi. Mais ne pourroit-on pas dire que dans les hérétiques il y a, outre le caractère du baptême, comme le dit Cajétan, la foi à un certain nombre de vérités, qui émanent du Christ, et qu'on ne sauroit à cet égard les comparer aux infidèles ou aux idolâtres?

---

sufficiens ad salutem totius humani generis; secundariò, in arbitrii libertate.

Ad secundum dicendum, quòd esse Ecclesiam gloriosam non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per passionem Christi. Unde hoc erit in statu patriæ, non autem in statu viæ, in quo « si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, » ut dicitur I. *Joan.*, I. Sunt tamen quædam, scilicet mortalia, quibus carent illi qui sunt membra Christi per actualem unionem charitatis. Qui vero his subduntur peccatis, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter, nisi fortè imperfectè, per fidem informem, quæ unit Christo secundùm quid, et non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiæ. *Fides enim sine operibus mortua est*, ut dicitur *Jacob.*, II. Percipiunt tamen tales à Christo quemdam actum vitæ, qûi est credere; sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum, quòd sancti Patres non insistebant Sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus et umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, in quantùm est imago, et in rem, ut patet per Philosophum in lib. *De memoria et*

reminisc., cap. 2, on se porte par un même mouvement vers l'image, en tant qu'image, et vers la réalité. Lorsqu'ils uscient des sacrements de la loi, les anciens patriarches se portoient donc vers le Christ par cette même foi et cette même charité qui nous portent nous-mêmes vers lui. Ils appartenoient, par conséquent, à ce même corps de l'Eglise auquel nous appartenons (1).

ARTICLE IV.

Le Christ est-il le chef des anges?

Il paroît que le Christ, considéré comme homme, n'est pas le chef des anges. 1° La tête et les membres ont une même nature. Or le Christ, comme homme, n'est pas conforme aux anges par sa nature, mais seulement aux hommes; car l'Apôtre dit, *Hebr.*, II, 16 : « Il ne s'est uni en aucune manière aux anges; mais il s'est uni à la race d'Abraham. » Donc, comme homme, le Christ n'est pas le chef des anges.

2° Le Christ est le chef de ceux qui appartiennent à l'Eglise, « qui est son corps, » selon le langage de saint Paul, *Ephes.*, I, 23. Or les anges n'appartiennent point à l'Eglise; car l'Eglise est la société des *fidèles* ou de ceux qui ont la foi; et les anges n'ont pas la foi, puisqu'ils ne marchent pas à la lumière de la foi, mais à celle de la claire vue; autrement, ils seroient loin du Seigneur, selon le raisonnement de l'Apôtre, II. *Cor.*, V, 6, seqq. Donc, comme homme, le Christ n'est pas le chef des anges.

3° Saint Augustin dit, *Tract.* XXI *et* XXII, *sup. Joan.*, que, comme le Verbe, qui étoit dès le commencement avec le Père, vivifie les ames, de

(1) C'est ce que nous avons déjà dit dans une note antérieure. L'unité du plan divin dans les destinées de la Religion, depuis le commencement jusqu'à la fin du monde, a été signalée

---

reminiscientia (cap. 2). Et ideo antiqui patres, servando legalia Sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eamdem, qua et nos in ipsum ferimur. Et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiæ, ad quod nos pertinemus.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus sit caput Angelorum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum. Caput enim et membra sunt unius naturæ. Sed Christus, secundùm quod est homo, non est conformis in natura cum Angelis, sed solum cum hominibus; quia, ut dicitur *Hebr.*, II, « nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. » Ergo Christus, secundùm quod homo, non est caput Angelorum.

Præterea, illorum Christus est caput, qui pertinent ad Ecclesiam, quæ est *corpus ejus*, ut dicitur *Ephes.*, I. Sed Angeli non pertinent ad Ecclesiam; nam Ecclesia est congregatio fidelium, fides autem non est in Angelis, non enim ambulant per fidem, sed per speciem; alioquin peregrinarentur à Domino, secundùm quod Apostolus augmentatur II. *Cor.*, V (2). Ergo Christus, secundùm quod homo, non est caput Angelorum.

2. Præterea, Augustinus dicit super *Joan.*, quòd sicut Verbum, quod erat in principio apud Patrem, vivificat animas, ita Verbum caro fac-

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et dist. 14, art. 3, quæstiunc. 2 et 6; et qu. 29, de verit., art. 4, in corp. et ad 5; et *Opusc.*, III, cap. 113; et I. *ad Cor.*, XI, lect.; et *ad Ephes.*, I, in fine.

(2) Ubi sic ait, vers. 6 : *Dum sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus, non per speciem.*

même le Verbe fait chair vivifie les corps. Or les anges n'ont point de corps, et le Verbe fait chair est le Christ considéré comme homme. Donc, en tant qu'homme, le Christ ne communique pas la vie aux anges. Par conséquent, comme tel, il n'est pas le chef des anges.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Coloss.*, II, 10 : « Il est le chef de toute principauté et de toute puissance. » Il en faut dire autant des anges des autres ordres. Donc le Christ est le chef des anges.

(Conclusion. — Puisque les hommes et les anges ont pour fin de jouir de la divine gloire, on a raison d'appeler le Christ le chef des anges, aussi bien que des hommes.)

Nous l'avons déjà dit, pour un seul corps il faut nécessairement une seule tête ; et, par analogie, on appelle un corps unique toute société coordonnée en vue d'une même fin, à laquelle elle atteint par des actes ou des ministères divers. Or manifestement les anges et les hommes sont coordonnés en vue d'une même fin, qui est de jouir de la divine gloire. Le corps mystique de l'Eglise ne se compose donc pas seulement des hommes, il se compose aussi des anges. Mais le Christ est le chef de cette société tout entière, parce que c'est lui qui touche de plus près à Dieu, et qu'il participe plus parfaitement à ses dons que les hommes et les anges; et ce ne sont pas les hommes seuls, mais aussi les anges qui reçoivent son influence; car saint Paul dit, *Ephes.*, I, 20 : « Dieu le Père a placé le Christ à sa droite dans le ciel, au-dessus de toutes les puissances, de toutes les principautés, de toutes les vertus, de toutes les dominations, et de tout ce qui porte un nom, non-seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle futur; et il a mis toutes choses sous ses pieds (1). » Par conséquent, le Christ n'est pas seulement le chef des

par tous les Pères et les Docteurs. Quelques-uns, tels que saint Augustin et Bossuet, en ont fait l'objet des plus savantes études.

(1) Si le Christ est le chef des anges, comme cela est évident, comme doit le reconnoître

tum vivificat corpora, quibus Angeli carent. Sed Verbum caro factum est Christus, secundùm quod homo. Ergo Christus, secundùm quod homo, non influit vitam Angelis; et ita, secundùm quod homo, non est caput Angelorum.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *Col.*, II : « Qui est caput omnis principatus et potestatis. » Et eadem ratio est de Angelis aliorum ordinum. Est ergo Christus caput Angelorum.

(Conclusio. — Cùm homines et Angeli ad gloriæ divinæ fruitionem ordinentur, sicut hominum, ita et Angelorum caput, Christus rectè appellatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinariè dicitur una multitudo ordinata in unum secundùm distinctos actus sive officia. Manifestum est autem quòd ad unum finem, qui est gloria divinæ fruitionis, ordinantur et homines et Angeli. Unde corpus Ecclesiæ mysticum, non solùm consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput; quia propinquiùs se habet ad Deum, et perfectiùs participat dona ipsius, non solum quàm homines, sed etiam quàm Angeli, et de ejus influentia non solùm homines recipiunt, sed etiam Angeli; dicitur enim *Ephes.*, I, quòd « constituit eum (scilicet Christum) Deus pater ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem potestatem et principatum, et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominatur non solùm in hoc sæculo, sed etiam in futuro; et omnia subjecit sub pedibus ejus. » Et

hommes, mais encore des anges. Aussi voyons-nous dans l'Evangile, *Matth.*, IV, 2, que « les anges s'approchèrent de lui, et qu'ils le servoient. »

Je réponds aux arguments : 1° L'influence du Christ sur les hommes s'exerce principalement sur leurs ames, par lesquelles ils participent à la nature des anges quant au genre, bien qu'ils n'y participent pas quant à l'espèce (1). On peut, à raison de cette conformité, appeler le Christ le chef des anges, quoiqu'il ne leur soit pas conforme par son corps.

2° Dans la condition du pèlerinage, l'Eglise est la société des fidèles; mais dans la condition de la patrie, elle est la société de ceux qui jouissent de la claire vision. Or le Christ n'étoit pas seulement voyageur, mais il jouissoit aussi de la claire vision. Il n'est donc pas le chef des seuls fidèles, mais il l'est aussi de ceux qui jouissent de la claire vision, puisqu'il possède dans toute leur plénitude la grace et la gloire.

3° Saint Augustin s'exprime ainsi dans l'endroit cité, parce qu'il considère le rapport de ressemblance qui existe entre la cause et l'effet, et qui fait que les corps agissent sur les corps et les esprits sur les esprits. Cependant, par la vertu de la nature spirituelle, c'est-à-dire, de la nature divine, l'humanité du Christ peut produire certains effets, non-seulement dans les ames des hommes, mais encore dans les esprits angéliques à cause de son union personnelle avec Dieu, qui est la plus étroite des unions (2).

en particulier tout véritable disciple de saint Thomas, comment ne pas reconnoître aussi qu'il est le chef des hommes dans l'état d'innocence? La même raison s'applique aux uns et aux autres.

(1) Il a été démontré *ex professo*, dans la première partie, que l'ame humaine n'est pas un esprit de même espèce que les anges, bien qu'elle ait une intelligence de la même nature que la leur, ce qui constitue le genre.

(2) Tous les Pères de l'Eglise, interprétant de la même manière les paroles, d'ailleurs si formelles, de l'apôtre saint Paul, enseignent que le Christ, et le Christ en tant qu'homme, est établi, dans l'admirable économie du plan divin, le chef des anges, aussi bien que des hommes. Qu'il nous suffise de citer le témoignage de quelques-uns, en choisissant les plus célèbres et les plus justement accrédités. Saint Jean Chrysostôme, dans son explication de l'Epître aux Ephésiens, *Homil.* I, résume ainsi sa pensée : « Dieu a donné à tous, soit aux anges, soit aux

---

ideo Christus non solùm est caput hominum, sed etiam Angelorum. Unde *Matth.*, IV, legitur quòd « successerunt Angeli, et ministrabant ei. »

Ad primum ergo dicendum, quòd influentia Christi super homines, principaliter quidem est quantum ad animas, secundùm quas homines conveniunt cum Angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione hujus conformitatis Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantùm ad corpus.

Ad secundum dicendum, quòd Ecclesia secundùm statum viæ est congregatio fidelium; sed secundum statum patriæ est congregatio comprehendentium, Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissimè habens gratiam et gloriam.

Ad tertium dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur secundum quamdam assimilationem causæ ad effectum; prout scilicet res corporalis agit in corpus, et res spiritualis in res spirituales. Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ, scilicet divinæ, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus Angelorum, propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

ARTICLE V.

La grace en vertu de laquelle le Christ est le chef de l'Eglise est-elle identique à la grace habituelle qu'il pcssède comme homme individuel?

Il paroît que la grace en vertu de laquelle le Christ est le chef de l'Eglise n'est pas identique à la grace qu'il a comme individu. 1° L'Apôtre dit, *Rom.*, V, 15 : « Si beaucoup sont morts par le péché d'un seul, la grace et le don de Dieu ont été bien plus abondants pour un grand nombre, par la grace d'un seul homme, qui est Jésus-Christ. » Cr, autre est le péché actuel d'Adam, autre le péché originel qu'il a transmis à ses descendants. Donc aussi, autre est la grace personnelle, qui est propre au Christ, autre la grace qu'il possède en sa qualité de chef de l'Eglise, et qui de lui découle dans les autres hommes.

2° On distingue les habitudes par les actes. Or la grace personnelle du Christ a pour fin de sanctifier son ame, et cet acte est distinct de celui qui est la fin de la grace qu'il possède comme chef, savoir la sanctification des autres hommes. Donc autre est la grace habituelle du Christ, autre la grace qu'il possède comme chef de l'Eglise.

3° Comme on l'a vu, qu. VI, art. 6, on distingue dans le Christ trois graces : la grace de l'union, la grace qu'il a comme chef, et sa grace particulière comme individu. Or la grace particulière du Christ est autre

hommes, le même chef selon la chair, à savoir le Christ. » Saint Jérôme, commentant la même épître, emploie ces remarquables expressions : « Nul n'est à l'abri du péché, les astres eux-mêmes ne sont pas entièrement purs devant Dieu, toute créature tremble d'effroi à l'approche du Créateur. C'est pour cela que la croix du Sauveur nous est montrée par le grand Apôtre comme la rénovation, non-seulement de ce qui est sur la terre, mais encore de ce qui est dans les cieux. » Saint Grégoire pape, *sur le premier livre des Rois*, I, 2, s'exprime ainsi : « Nul parmi les hommes, nul parmi les anges n'est saint que par le Christ. » La doctrine de saint Augustin sur ce point est assez connue. Mais nous devons encore citer saint Bernard,

---

ARTICULUS V.

Utrùm gratia Christi secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali ejus secundum quod est quidam homo singularis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd non sit eadem gratia qua Christus est caput Ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim Apostolus *Rom.*, V : « Si unius delicto multi mortui sunt, multò magis gratia Dei et donum, in gratia unius hominis Jesu Christi, in plures abundavit. » Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, et aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quæ est propria ipsius Christi, et alia est gratia ejus, in quantum est caput Ecclesiæ, quæ ab ipso ad alios derivatur.

2. Præterea, habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinantur in Christo gratia ejus personalis, scilicet ad sanctificationem illius animæ, et ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandum alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, et alia est gratia ejus in quantum est caput Ecclesiæ.

3. Præterea, sicut suprà dictum est (qu. 6, art. 6), in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet « gratia unionis, gratia capitis, et gratia singularis illius hominis. » Sed gratia sin-

(1) De his etiam III, dist. 13, qu. 3, art. 2, quæstiunc. 1 et 2; et IV, dist. 5, qu. 1, art. 3, quæstiunc. 2, ad 3; et de verit., qu. 29, art. 2, corp., et ad 6; et *Opusc.*, III, cap. 222 et 223; et *Joan.*, III, lect. 6, col. 2.

que la grace de l'union. Donc elle est pareillement autre que la grace qu'il a comme chef.

Mais il est dit, au contraire, *Joan.*, I, 16 : « Nous avons tous reçu de sa plénitude. » Or il est notre chef à raison de ce que nous avons reçu de lui. Donc il est notre chef parce qu'il possédoit la plénitude de la grace. Or nous avons dit, qu. VII, art. 9, qu'il possédoit la plénitude de la grace en tant qu'il avoit dans toute sa perfection la grace personnelle. Donc il est notre chef à raison de cette grace. Donc la grace qu'il a comme chef n'est pas autre que la grace personnelle.

(Conclusion. — Considérée dans son essence, la grace personnelle du Christ, en vertu de laquelle son ame a été justifiée, est identique à celle qui l'a fait chef de toute l'Eglise, en tant qu'il justifie les autres hommes, bien qu'elles soient distinctes rationnellement.)

Comme tout agent agit en tant qu'il est en acte, c'est nécessairement en vertu du même acte que l'agent existe actuellement et qu'il agit; par exemple, c'est du même calorique que le feu tire sa chaleur et la propriété d'échauffer. Cependant tout acte qui fait exister actuellement un être ne suffit pas pour en faire un principe d'action à l'égard d'autres êtres; car, puisque, selon saint Augustin, *Sup. Genes. ad litt.*, XII, 16, et le Philosophe, *De anima*, III, text. 19, l'agent est supérieur au sujet de l'action, l'être qui agit sur d'autres doit exceller sur ceux-ci par son acte. Or nous avons vu, qu. VII, art. 9, que l'ame du Christ a reçu la grace de la manière la plus excellente. Il lui convient donc, à raison de l'excellence de la grace qu'il a reçue, de communiquer par dérivation

parce que, en proclamant la même vérité, il nous explique parfaitement comment nous devons l'entendre. « Celui qui a relevé l'homme déchu, a donné à l'ange de ne pas déchoir; il délivre l'un de la servitude, il empêche l'autre d'y tomber; et de la sorte il est également devenu la rédemption de l'un et de l'autre. » Nous avons déjà vu dans notre saint auteur, d'abord, que « la plénitude de la grace a été donnée au Christ comme au principe universel dans le genre des êtres qui possèdent la grace; » plus loin il a dit : « La plénitude de grace qui est dans le Christ, est la source de toutes les graces qui sont dans toutes les créatures intellectuelles. »

---

gularis Christi est alia à gratia unionis. Ergo etiam est alia gratia capitis.

Contra est, quòd dicitur *Joann.*, I : « De plenitudine ejus nos omnes accepimus. » Secundùm hoc autem est caput nostrum, quod ab eo accepimus. Ergo secundum hoc quod habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit, secundum quod perfectè fuit in illo gratia personalis, ut suprà dictum est (qu. 7, art. 9). Ergo secundum gratiam personalem est caput nostrum, et ita non est alia gratia capitis, et alia gratia personalis.

(Conclusio. — Eadem secundum essentiam est gratia Christi personalis qua anima ejus justificata est, cum illa secundum quam totius Ecclesiæ caput est, alios justificans, quamquam secundum rationem diversa.)

Respondeo dicendum, quòd quia unumquodque agit in quantum est ens actu, oportet quòd idem sit actus quo aliquid est actu, et quo agit; sicut idem est calor quo ignis est calidus, et quo calefacit. Non tamen omnis actus quo aliquid est actu, sufficit ad hoc quòd sit principium agendi in alia; cum enim agens sit præstantius patiente, ut Augustinus dicit XII. *Super Genes. ad litteram*, et Philosophus in III. *De anima*, oportet quòd agens in alia, habeat actum secundum eminentiam quamdam. Dictum est autem suprà, quòd in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam : et ideo ex illa eminentia gratiæ quam

cette grace aux autres hommes (1); et c'est là ce qui distingue le chef. Par conséquent, considérée dans son essence, la grace personnelle qui a justifié l'ame du Christ, est identique à la grace qu'il possède comme chef de l'Eglise, en tant qu'il justifie les autres hommes; et toutefois elle s'en distingue rationnellement (2).

Je réponds aux arguments : 1° En Adam, le péché originel, qui est le péché de la nature, est dérivé de son péché actuel, qui est le péché personnel, parce qu'en lui la personne a corrompu la nature. Par le moyen de cette corruption, le péché du premier homme passe à ses descendants, en tant que la nature à son tour corrompt la personne. Or la grace ne découle pas du Christ en nous par l'intermédiaire de la nature humaine, mais par la seule action personnelle du Christ. Il n'y a donc pas lieu à distinguer dans le Christ deux graces qui correspondent l'une à la nature et l'autre à la personne, comme on distingue en Adam le péché de la nature et celui de la personne.

2° Des actes divers dont l'un est la raison et la cause de l'autre ne diversifient pas l'habitude. Or l'acte de la grace personnelle, qui consiste à rendre formellement saint celui qui la possède, est la raison de l'acte qui consiste à justifier les autres, acte qui rentre dans la grace du chef. Une telle différence ne diversifie donc pas l'essence de l'habitude.

3° La grace personnelle et la grace qu'a le Christ comme chef ont pour fin un acte déterminé, au lieu que la fin de la grace de l'union n'est pas un acte, mais l'être personnel. Par conséquent, la grace personnelle et la

(1) Sans doute, la grace habituelle, pour arriver à la dignité et à la puissance de premier principe, suppose la grace de l'union. Mais ce n'est pas par l'union, à proprement parler, que le Christ est le chef de l'Eglise, c'est par la grace habituelle. L'union sembleroit au contraire l'éloigner des créatures ; la grace habituelle l'en rapproche, puisque cette dernière grace est celle qu'il répand en elles, comme il convient au chef.

(2) Ou par une simple abstraction de l'esprit; ce qui ne touche pas à l'essence ou à la réalité.

---

accepit, competit ei quòd gratia illa ad alios derivetur; quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis qua anima Christi est justificata, et gratia ejus secundùm quam est caput Ecclesiæ, justificans alios; differt tamen secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, derivatum est à peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale; quia in eo persona corrupit naturam, qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur à Christo in nos, mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam, quarum una respondeat naturæ, alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ et personæ.

Ad secundum dicendum, quòd diversi actus quorum unus est ratio et causa alterius, non diversificant habitum; actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem (1), est ratio justificationis aliorum, quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est quòd per hujusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

Ad tertium dicendum, quòd gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum; gratia autem unionis non ordinatur ad

(1) Ex Concilii Tridentini doctrina, sess. VI, cap. 7, ubi significatur esse *unica causa formalis justificationis*, æquivalente sensu, etc.

grace du chef ont essentiellement la même habitude, mais non la grace de l'union. On pourroit cependant en un sens appeler grace de l'union la grace personnelle, en tant qu'elle constitue une certaine aptitude pour l'union. Sous ce rapport, la grace de l'union, la grace du chef et la grace particulière de la personne n'en font qu'une pour l'essence, et il n'y a entre elles qu'une distinction de raison.

ARTICLE VI.

Est-ce l'attribut propre du Christ d'être le chef de l'Eglise?

Il paroît que ce n'est pas l'attribut propre du Christ d'être le chef de l'Eglise. 1° On trouve dans l'Ecriture ces paroles, I. *Reg.*, XV, 17 : « Lorsqu'à vos yeux vous n'étiez qu'un enfant, vous avez été établi chef des tribus d'Israël. » Or sous l'ancien et le nouveau Testament, il n'y a qu'une Eglise. Il paroît donc pour la même raison, qu'un autre homme que le Christ pourroit être le chef de l'Eglise.

2° On dit que le Christ est le chef de l'Eglise parce qu'il fait découler la grace dans les membres de l'Eglise. Or d'autres que lui ont la faculté de communiquer la grace aux hommes, d'après ce que dit l'Apôtre, *Ephes.*, IV, 29 : « Qu'aucune parole mauvaise ne sorte de votre bouche, mais seulement de bons discours, qui puissent nourrir la foi, pour qu'ils donnent la grace à ceux qui les entendent. » Il paroît donc que la qualité de chef de l'Eglise appartient à d'autres qu'au Christ.

3° Comme le Christ préside à l'Eglise, on ne l'appelle pas seulement le chef, mais encore le pasteur et le fondement de l'Eglise. Or le Christ n'a pas retenu pour lui seul le nom de *pasteur*, comme on le voit par ces paroles, I. *Petr.*, V, 4 : « Lorsque le prince des pasteurs paroîtra, vous

---

actum, sed ad *esse* personale. Et ideo gratia personalis et gratia capitis conveniunt in essentia habitus, non autem gratia unionis, quamvis personalis gratia possit quodammodo dici *gratia unionis*, prout facit congruitatem quamdam ad unionem. Et secundum hoc una per essentiam est *gratia unionis* et *gratia capitis* et *gratia singularis personæ*, sed differens sola ratione.

ARTICULUS VI.

Utrùm esse caput Ecclesiæ, sit proprium Christo.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd esse caput Ecclesiæ, non sit proprium Christo. Dicitur enim I. *Reg.*, XVI : « Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es. » Sed una est Ecclesia in novo et veteri Testamento. Ergo videtur quòd eadem ratione aliquis alius homo præter Christum poterit esse caput Ecclesiæ.

2. Præterea, ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiæ quòd gratiam influit Ecclesiæ membris. Sed etiam ad alios pertinet gratiam aliis præbere, secundùm illud *Ephes.*, IV : « Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat; sed si quis bonus est ad ædificationem fidei, ut det gratiam audientibus. » Ergo videtur quòd etiam alii quam Christo competat esse Ecclesiæ caput.

3. Præterea, Christus ex eo quod præest Ecclesiæ, non solum dicitur caput, sed etiam « Pastor et fundamentum Ecclesiæ. » Sed non sibi solum Christus retinuit nomen Pastoris, secundùm illud I. *Petr.*, V : « Cum apparuerit Princeps pastorum, percipietis immarcescibilem

(1) De his etiam infrà, art. 7, corp.; et de verit., qu. 29, art. 4, corp.; et I. *Cor.*, XI, lect., col. 3.

recevrez la couronne de gloire qui ne se flétrit pas. » Il ne s'est pas non plus exclusivement attribué le nom de *fondement*, comme le prouve ce passage, *Apoc.*, XXI, 14 : « Le mur de la ville a douze fondements (1). » Il paroît donc que le Christ n'a pas davantage retenu pour lui seul le titre de chef.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Coloss.*, II, 19 : « Il est le chef de l'Eglise ; c'est lui qui pourvoit, par le moyen des ligaments et des jointures, aux besoins de tout le corps, qui se forme ainsi et croît en recevant de Dieu son développement. » Or cela ne convient qu'au Christ. Donc le Christ seul est le chef de l'Eglise (2).

(CONCLUSION. — C'est l'attribut propre du Christ d'être le chef de l'Eglise à raison de l'influence intérieure ; mais s'il s'agit du gouvernement extérieur, la qualité de chef de l'Eglise est commune au Christ et à d'autres hommes.)

Le chef ou la tête exerce deux sortes d'influence sur les membres : 1° Une influence intrinsèque, qui consiste en ce que la puissance motrice et sensitive passe de la tête dans tous les membres ; 2° une sorte de gouvernement extérieur, c'est-à-dire que la vue et les autres sens qui ont leur siége dans la tête, servent à l'homme pour se diriger dans ses actes extérieurs. Or nul autre que le Christ n'exerce l'influence intérieure de la grace ; car son humanité tire la vertu de justifier de son union avec la divinité. Mais l'influence exercée sur les membres de l'Eglise par le gouvernement extérieur peut convenir aussi à d'autres hommes, et on peut donner à quelques-uns le nom de chef de l'Eglise pris en ce sens, conformément à cette parole d'*Amos*, VI, 1 : « O grands, qui êtes les chefs des

(1) Et ces douze fondements de la cité sainte sont les douze apôtres de l'agneau ; ce qui s'applique également à leurs successeurs.

(2) Un évêque est chef de son église particulière, c'est son titre et c'est sa dignité ; le pape est chef de l'Eglise universelle, par sa primauté d'honneur et de juridiction. Comment ces divers titres peuvent-ils se concilier avec la qualité exclusive de Chef de l'Eglise donnée ici à notre divin Sauveur? C'est ce qui sera clairement expliqué dans cet article.

---

gloriæ coronam. » Nec etiam nomen *fundamenti*, secundum illud *Apoc.*, XXI : « Murus civitatis habens fundamenta duodecim. » Ergo videtur quòd nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.

Sed contra est, quod dicitur *Coloss.*, II : « Caput Ecclesiæ est, ex quo corpus per nexus et conjunctiones subministratum et constructum, crescit in augmentum Dei. » Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiæ.

(CONCLUSIO. — Esse caput Ecclesiæ secundum interiorem influxum, proprium est Christo ; secundum gubernationem verò exteriorem, commune est Christo cum aliis esse caput Ecclesiæ.)

Respondeo dicendum, quòd caput in alia membra influit dupliciter : uno modo, quodam intrinseco influxu, prout scilicet virtus motiva et sensitiva à capite derivatur ad cætera membra ; alio modo, secundum quamdam exteriorem gubernationem, prout scilicet secundum visum et alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiæ, non est ab aliquo, nisi à solo Christo ; cujus humanitas ex hoc quod est divinitati conjuncta habet virtutem justificandi. Sed influxus in membra Ecclesiæ, quantum ad exteriorem gubernationem, potest aliis convenire. Et secundum hoc aliqui alii possunt dici *capita Ecclesiæ*, secundùm illud *Amos*, VI : « Optimates capita populorum. » Differen-

peuples. » Il y a toutefois cette différence entre eux et le Christ : 1° Que le Christ est le chef de tous ceux qui appartiennent à l'Eglise en tout lieu, en tout temps et dans toute condition, au lieu qu'on ne reconnoît comme chefs les autres hommes que dans des lieux particuliers, comme le sont les évêques dans leurs églises; ou pendant un temps limité, et c'est ainsi que le Pape est le chef de toute l'Eglise; ou encore relativement à ceux qui sont dans une condition déterminée, c'est-à-dire pour ceux qui sont dans l'état du pèlerinage (1). 2° Que le Christ est le chef de l'Eglise par sa puissance et son autorité propre, au lieu que les autres ne portent le titre de chefs qu'en leur qualité de lieutenants du Christ, conformément à ce que dit saint Paul, II. *Cor.*, II, 10 : « Si j'ai fait grace de quelque chose, je l'ai fait à cause de vous et comme représentant Jésus-Christ; » et selon cette autre parole du même Apôtre, II. *Corinth.*, V, 20 : « Nous faisons la fonction d'ambassadeurs pour le Christ, c'est comme si Dieu vous exhortoit par notre bouche. »

Je réponds aux arguments : 1° Dans le texte allégué, le mot chef désigne celui qui exerce le gouvernement extérieur; c'est en ce sens qu'on appelle le roi chef de son royaume.

2° L'homme ne donne pas la grace par une influence intérieure, mais en persuadant extérieurement de faire les choses auxquelles la grace est attachée.

3° Nous disons avec saint Augustin, *Tract.* XLVI, *sup. Joan.* : « Si ceux qui sont préposés à l'Eglise sont pasteurs, comment n'y a-t-il qu'un seul pasteur, sinon parce que tous ceux-là sont les membres de cet unique pasteur? » On peut également les appeler fondements et chefs, en les considérant comme les membres de l'unique chef et de l'unique fonde-

(1) Non-seulement le Christ est le chef de l'Eglise, sans distinction de temps, de lieu, de condition, chef de l'Eglise militante et de l'Eglise triomphante, des anges, par conséquent, aussi bien que des hommes; mais il est aussi le chef de ceux qui sont investis de ce titre. Leur honneur et leur pouvoir viennent uniquement de lui, et lui demeurent subordonnés.

---

ter tamen à Christo : primò quidem, quantum ad hoc quod Christus est caput omnium eorum qui ad Ecclesiam pertinent, secundum omnem locum, et tempus, et statum; alii autem homines dicuntur capita secundum quædam specialia loca, sicut Episcopi suarum Ecclesiarum; vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiæ, scilicet tempore sui Pontificatus; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris. Alio modo, quia Christus est caput Ecclesiæ propria virtute et auctoritate; alii verò dicuntur capita in quantum vicem gerunt Christi, secundùm illud II. *ad Cor.*, II : « Nam et ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi; » et secundum illud II. *ad Cor.*, V : « Pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos. »

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud intelligitur, secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione; prout Rex dicitur caput regni sui.

Ad secundum dicendum, quòd homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea quæ sunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus (Tract. XLVI), dicit super *Joan.*, « si præpositi Ecclesiæ Pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris? » Et similiter alii possunt dici fundamenta et capita, in quantum sunt unius capitis et fundamenti membra. Et tamen,

ment. Toutefois, observe le même Docteur, *Tract.* XLVII, « il a donné à ses membres la qualité de pasteur, mais nul d'entre nous ne prétend être la porte (1); ce titre, il se l'est réservé en propre. » En voici la raison : la porte est le signe de l'autorité principale (2), parce que c'est par la porte que tous entrent dans la maison, et « par le Christ seul nous sommes admis à cette grace dans laquelle nous sommes établis, » *Rom.*, V, 2; au lieu qu'on peut employer les autres noms pour désigner, non-seulement l'autorité principale, mais encore l'autorité secondaire.

ARTICLE VII.

Le diable est-il le chef de tous les méchants?

Il paroît que le diable n'est pas le chef des méchants. 1° Il est essentiel que le chef communique aux membres le sentiment et le mouvement, comme le remarque la Glose *Petr. Lombard*, sur ces paroles, *Ephes.*, I, 22 : « Il l'a établi chef, etc. » Or le diable n'a pas la puissance de faire passer dans quelqu'un la malice du péché, qui procède de la volonté du pécheur. Donc on ne peut pas appeler le diable le chef des pécheurs.

2° Tout péché rend l'homme mauvais. Or tous les péchés ne viennent pas du diable. C'est évident pour le péché des démons, que personne n'a poussés à le commettre. Tous les péchés des hommes ne viennent pas non plus du diable; car on lit dans le livre des *Dogmes ecclésiastiques*, cap. 82 : « Ce ne sont pas toujours les suggestions du diable qui

(1) Par laquelle on entre dans la bergerie ou dans le royaume de Dieu, selon les diverses expressions employées par l'Evangile.

(2) Voilà pourquoi nous voyons si souvent dans l'Ecriture, comme nous l'avons remarqué ailleurs, les portes de la cité, de la maison, du temple, symbolisant la puissance, la prospérité, la religion d'un peuple. Cette expression subsiste encore, comme on le sait, chez les nations de l'Orient, pour représenter l'autorité suprême ou le pouvoir royal.

---

sicut Augustinus ibidem dicit, *Tract.*, XLVII, « pastorem esse dedit membris suis, ostium verò nemo nostrum se dicit; hoc sibi ipse proprium tenuit. » Et hoc ideo, quia in ostio importatur principalis auctoritas, in quantum ostium est per quod omnes ingrediuntur in domum; et ipse solus Christus est « per quem accessum habemus in gratiam istam, in qua stamus (1). » Per alia vero nomina prædicta potest importari auctoritas, non solùm principalis, sed etiam secundaria.

ARTICULUS VII.

Utrùm diabolus sit caput omnium malorum.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet quòd influat sensum et motum in membra, ut dicit quædam Glossa super illud *ad Ephes.*, I : « Ipsum dedit caput, » etc. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati; quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.

2. Præterea, per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt à diabolo; quod quidem manifestum est de peccatis dæmonum, qui non ex persuasione alterius peccaverunt; similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit, dicitur enim in lib. *De Eccles. dogmatibus* (cap. 82) : « Non omnes cogitationes nostræ malæ, semper diaboli inductu excitantur; sed aliquo-

(1) Ut *ad Rom.*, V, vers. 2, videre est; nec dissimili locutione, *ad Ephes.*, II, vers. 18 : *Per ipsum habemus accessum ambo* (*Judæi et Gentiles*) *in uno spiritu ad Patrem, etc.*

excitent nos mauvaises pensées; elles viennent quelquefois du mouvement de notre libre arbitre. » Donc le diable n'est pas le chef de tous les méchants. »

3° Un seul corps n'est dominé que par une seule tête. Or nous ne voyons rien en quoi la multitude des méchants puisse faire un seul tout; car il est des cas où le mal est contraire au mal, et il procède aussi de divers défauts, comme saint Denis l'observe, *De divin. Nomin.*, cap. 4. On ne peut donc pas appeler le diable le chef de tous les méchants.

Mais c'est le contraire; car en expliquant ces paroles de *Job*, XVIII, 17 : « Que sa mémoire périsse de dessus la terre, » la Glose fait cette remarque, *Moral.*, XIV, 11 : « Il est dit de tout impie, qu'il retourne vers son chef, qui est le diable (1). »

(Conclusion. — Le diable est le chef de tous les méchants quant au gouvernement extérieur.)

Nous avons observé que la tête n'exerce pas seulement une influence intérieure sur les membres, mais qu'elle les gouverne encore extérieurement, en dirigeant leurs actes vers une fin. On peut donc considérer quelqu'un comme le chef d'une société, soit sous ce double rapport, c'est-à-dire à raison de l'influence intérieure et du gouvernement extérieur, et nous avons dit que le Christ est le chef de l'Eglise de ces deux manières; soit à raison seulement du gouvernement extérieur, et c'est de la sorte qu'un prince ou un prélat est le chef de la société sou-

(1) Saint Grégoire explique dans le même sens les paroles qui suivent, dans le livre de Job : « Qu'il le chasse de la lumière, et le plonge dans les ténèbres. » Il ajoute, en effet : « Nous devons bien comprendre que ce qui est dit ici d'un méchant quelconque, doit au fond s'appliquer à celui qui est le chef de tous les méchants. Or le chef de tous les méchants, c'est le diable. » Cette dernière pensée revient fréquemment dans les ouvrages des Pères, des docteurs, des écrivains ascétiques, et dans les discours des orateurs sacrés. Mais c'est dans l'Evangile même qu'ils l'ont puisée. Le Seigneur ne dit-il pas aux Juifs qui refusoient d'écouter sa parole, *Joan.*, VIII, 42 et 44 : « Si Dieu étoit votre père, vous m'aimeriez sans doute; car je procède de Dieu et je suis venu.... Vous êtes les enfants du diable, et vous voulez accomplir ses désirs; celui-là fut homicide dès le commencement, et il ne demeura pas dans la vérité. »

---

ties ex motu arbitrii nostri emergunt (1). » Ergo diabolus non est caput omnium malorum.

3. Præterea, unum caput uni corpori præficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid in quo uniatur; quia malum malo contingit esse contrarium; contingit etiam ex diversis defectibus, ut Dionysius dicit IV. *De divin. Nomin.* Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorum.

Sed contra, quòd super illud *Job*, XVIII : « Memoria illius erat de terra, » dicit Glossa : « De unoquoque iniquo dicitur, ut ad caput, id est diabolum, revertatur. »

(Conclusio. — Diabolus caput est omnium malorum, quantum ad exteriorem gubernationem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, caput non solùm interiùs influit membris, sed etiam exteriùs gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest dici aliquis caput alicujus multitudinis, vel secundùm utrumque, scilicet secundùm interiorem influxum et exteriorem gubernationem, et sic est Christus caput Ecclesiæ, ut dictum est; vel secundùm solam exteriorem gubernationem, et sic quilibet princeps vel prælatus est caput

(1) Inter opera Augustini, tom. III; sed est Gennadii Massiliensis, ex quo et citat S. Thomas, *Quodlib.*, XII, qu. 7, art. 2, ubi expressè notat Augustini non esse.

mise à son autorité. Le diable est le chef de tous les méchants de cette seconde manière; car il est dit au livre de *Job*, XLI, 25 : « C'est lui qui est le roi de tous les enfants de l'orgueil (1). » Il est de l'office de celui qui gouverne de conduire à la fin qu'il a en vue ceux qu'il dirige. La fin que le diable a en vue est de détourner de Dieu la créature raisonnable; aussi, dès le commencement, il s'est efforcé d'empêcher l'homme d'obéir au précepte divin. Or se détourner de Dieu constitue une fin, en tant qu'on y voit la liberté. Nous le voyons par ces paroles de *Jérémie*, II, 20 : « Dès le commencement, vous avez brisé mon joug, vous avec rompu mes liens et vous avez dit : Je ne vous servirai point. » Dès lors donc que le péché qu'ils commettent fait arriver à cette fin un certain nombre d'hommes, ils tombent par là même sous la direction et le gouvernement du diable; et c'est pour cela qu'on l'appelle leur chef.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique le diable n'influe pas intérieurement sur l'ame raisonnable, il induit cependant au mal par ses suggestions (2).

2° Le chef d'un gouvernement ne suggère pas toujours à chacun de ses sujets d'obéir à ses ordres, mais il notifie à tous le signe de sa volonté, et les uns sont excités par ses conseils à s'y conformer, tandis que d'autres le font spontanément. C'est ce qui arrive pour un général d'armée, dont les soldats suivent l'étendard sans que personne le leur persuade. Ainsi donc, le premier péché du diable, « qui a péché dès le commencement, » comme le dit saint Jean, I. *Joann.*, III, 8, est proposé à tous pour les engager de marcher à sa suite; ceux-ci l'imitent parce qu'il leur suggère de le faire, et ceux-là le font de leur plein gré, et sans aucune suggestion. Pour cette raison, le diable est le chef de tous les méchants, parce qu'ils

(1) Dans le sens littéral, c'est de Léviathan qu'il est ainsi parlé; mais dans le sens symbolique, c'est du diable qu'il s'agit. Le texte ne se vérifie même qu'en s'appliquant à ce dernier; il seroit autrement incompréhensible. Ainsi l'ont pensé tous les commentateurs, à l'exemple et à la suite de saint Grégoire.

(2) Quant l'auteur a traité, dans la première partie de la *Somme*, de l'action que les êtres

---

multitudinis sibi subjectæ. Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum; nam, ut dicitur *Job*, XIV, « ipse est rex super universos filios superbiæ. » Pertinet autem ad gubernatorem, ut eos quos gubernat, ad suum finem adducat; finis autem diaboli est aversio rationalis creaturæ à Deo : unde et à principio hominem ab obedientia divini præcepti removere tentavit. Ipsa autem aversio à Deo habet rationem finis, in quantum appetitur sub specie libertatis, secundùm illud *Jerem.*, I : « A sæculo confregisti jugum, rupisti vincula et dixisti : Non serviam. » In quantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine et gubernatione cadunt; et ex hoc dicitur eorum caput.

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt diabolus interiùs non influat rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum, quòd gubernator non semper suggerit singulis subjectis ut suæ voluntati obediant, sed proponit omnibus signum suæ voluntatis; ad cujus sequelam aliqui excitantur inducti, alii propriâ sponte : sicut patet in duce exercitûs cujus vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli (qui ab initio peccat, ut dicitur I. *Joan.*, III), propositum est omnibus ad sequendum; quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propriâ sponte absque ulla suggestione. Et secundùm hoc omnium malorum caput est diabolus, in quantum

l'imitent, conformément à ces paroles du Sage, *Sap.*, II, 24 et 25 : « C'est l'envie du diable qui a fait entrer la mort dans le monde, et ceux de son parti l'imitent. »

3° Tous les péchés reviennent à l'éloignement de Dieu, bien qu'ils diffèrent entre eux en ce qu'ils portent le pécheur vers divers biens muables.

ARTICLE VIII.

Peut-on appeler aussi l'Antechrist le chef de tous les méchants?

Il paroît que l'Antechrist n'est pas le chef des méchants. 1° Un seul corps n'a pas plusieurs têtes. Or le diable est le chef de la multitude des méchants. Donc l'Antechrist n'est pas leur chef.

2° L'Antechrist est un membre du diable. Or la tête est distincte des membres. Donc l'Antechrist n'est pas le chef des méchants.

3° La tête influe sur les membres. Or l'Antechrist n'aura exercé aucune influence sur les méchants qui l'auront précédé. Donc l'Antechrist n'est pas le chef des méchants.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car, sur cette parole de *Job*, XXI, 29 : « Interrogez quel voyageur vous voudrez, » la Glose dit, *Greg. Moral.*, XV, 36 : « Comme il parloit du corps de tous les méchants, il fit tout-à-coup tomber son discours sur l'Antechrist, le chef de tous les impies. »

(Conclusion. — L'Antechrist est le chef de tous les méchants, non

intelligents peuvent exercer les uns sur les autres, il a déterminé celle qu'il est donné au démon d'exercer sur l'ame et sur le corps de l'homme. Là nous avons vu aussi qu'il n'appartient à aucun être de porter atteinte à notre liberté, que notre volonté ne relève que d'elle-même et de Dieu. Le tentateur peut bien agir sur notre imagination et sur nos sens; mais le sanctuaire de notre volonté lui demeure à jamais inviolable, si nous ne lui en ouvrons nous-mêmes l'accès. Et quand Dieu lui-même veut agir sur nous, c'est en inclinant notre ame vers l'objet qu'il lui propose, c'est-à-dire en respectant encore notre volonté.

---

ipsum imitantur, secundùm illud *Sap.*, II : « Invidiâ diaboli mors introivit in orbem terrarum; imitantur autem illum qui sunt ex parte illius. »

Ad tertium dicendum, quòd omnia peccata conveniunt in aversione à Deo, licèt ab invicem differant secundùm conversionem ad diversa commutabilia bona.

ARTICULUS VIII.

Utrùm Antichristus possit etiam dici caput omnium malorum.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd Antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo Antichristus est eorum caput.

2. Præterea, Antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur à membris. Ergo Antichristus non est caput malorum.

3. Præterea, caput habet influentiam in membra. Sed Antichristus nullam habet influentiam in malos qui eum præcesserunt. Ergo Antichristus non est caput.

Sed contra est, quod *Job*, XXI, super illud : « Interrogate quemlibet de viatoribus, » dicit Glossa : « Dum de omnium malorum corpore loqueretur, subitò ad omnium iniquorum caput *Antichristum* verba convertit. »

(Conclusio. — Antichristus omnium malo-

(1) De his etiam 1, 2, qu. 81, art. 3 et 4; ut et III, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 1; et qu. 29, de verit., art. 4; et qu. 8, de malo, art. 1 : et *Opusc.*, III, cap. 223; et in I. *ad Cor.*, XI, lect.

pas suivant l'ordre des temps, ou parce qu'il a la puissance d'influer sur eux, mais à raison de l'étendue de sa malice.)

Nous avons déjà vu qu'il y a trois choses à distinguer dans la tête d'un corps naturel : l'ordre, la perfection et la puissance d'influence. On ne dit pas que l'Antechrist est le chef des méchants dans l'ordre du temps, comme si son péché, de même que celui du diable, eût précédé le leur. On ne dit pas non plus qu'il est le chef des méchants comme ayant la puissance d'influer sur eux ; car, quoiqu'il doive porter au péché un certain nombre des hommes de son temps, en les y excitant extérieurement, ce n'est pas lui qui aura inspiré le mal à ceux qui seront venus avant lui, et ils n'auront pas imité sa malice. Sous ce rapport, on ne pourroit pas le considérer comme le chef de tous les méchants, mais seulement de quelques-uns. Reste donc à dire qu'il est chef de tous les méchants par l'étendue de sa malice. C'est pourquoi la Glose, expliquant cette parole de saint Paul, II. *Thessal.*, II, 4 : « Il se fera passer pour Dieu, » s'exprime en ces termes : « De même que la plénitude de la divinité habite dans le Christ, l'entière plénitude de la malice habitera dans l'Antechrist. » Ce n'est pas à dire que le diable prendra son humanité par l'union personnelle, comme le Fils de Dieu a pris l'humanité du Christ, mais seulement que le diable lui inspirera dans une bien plus forte mesure qu'à tous les autres sa malice et sa perversité. Pour cette raison, tous les méchants qui auront précédé l'Antechrist en seront en quelque sorte la figure, conformément à ce que dit l'Apôtre, II. *Thessal.*, II, 7 : « Le mystère d'iniquité s'opère dès maintenant (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Le diable et l'Antechrist ne sont pas deux chefs, mais un seul ; car on donne le nom de chef à l'Antechrist

(1) Tout homme qui s'oppose au règne de Jésus-Christ, de sa doctrine et de sa vertu, tout ennemi de la vérité chrétienne, comme les mauvais philosophes et les hérétiques, tout corrupteur de la véritable morale de l'Evangile, mérite le nom d'Antechrist; et les saintes Ecritures l'ont quelquefois appliqué dans ce sens. Ce nom désigne cependant d'une manière spéciale

---

rum hominum caput est, non quidem secundùm ordinem temporis vel virtutem influendi, sed secundùm malitiæ perfectionem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, in capite naturali tria inveniuntur, scilicet ordo, perfectio et virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur Antichristus esse malorum caput, quasi ejus peccatum præcesserit, sicut præcessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi; etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exteriùs inducendo, non tamen illi qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam ejus malitiam sunt imitati; unde secundùm hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo quòd dicatur caput omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Unde super illud II. *ad Thessal.*, II : « Ostendens se tanquam sit Deus, » dicit Glossa : « Sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis inhabitavit, ita in Antichristo omnis malitiæ plenitudo ; » non quidem ita quòd humanitas ejus sit assumpta à diabolo in unitatem personæ, sicut humanitas Christi à Filio Dei, sed quia diabolus suam malitiam eminentiùs ei influet suggerendo, quàm omnibus aliis. Et secundùm hoc omnes alii mali qui præcesserunt, sunt quasi quædam figura Antichristi, secundùm illud II. *ad Thessal.*, II : « Mysterium jam operatur iniquitatis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd diabolus et Antichristus non sunt duo capita, sed unum; quia Antichristus dicitur esse caput, in quantum

parce que c'est en lui qu'est imprimée le plus complètement la malice du diable. Aussi, sur ces paroles de l'Apôtre, II. *Thessal.*, II, 4 : « Il se fera passer pour Dieu, » la Glose dit : « En lui résidera le chef de tous les méchants, c'est-à-dire le diable, qui est le roi de tous les enfants de l'orgueil. » Cela ne veut pas dire que le diable sera dans l'Antechrist en vertu d'une union personnelle, ou qu'il habitera intérieurement en lui; car la Trinité seule pénètre dans l'ame de cette manière, comme il est dit au livre *Des dogmes ecclésiastiques*, mais il s'y trouvera par l'effet de sa malice.

2° De même que Dieu est le chef du Christ, et que cependant le Christ est le chef de l'Eglise, comme nous l'avons vu, art. 1; ainsi, quoique membre du diable, l'Antechrist est le chef des méchants.

3° On ne considère pas l'Antechrist comme le chef de tous les méchants à raison d'une ressemblance d'influence, mais à raison d'une ressemblance de perfection; car le diable fera monter en lui sa malice pour ainsi dire jusqu'au comble, tout comme on dit qu'une entreprise a été conduite à son point capital, quand on l'a entièrement réalisée.

cet impie qui doit venir à la fin des temps pour faire subir aux enfants de Dieu leur suprême épreuve. C'est de celui-là qu'il s'agit ici. Les auteurs ecclésiastiques ont uniformément peint son caractère avec les différents traits répandus dans les saints Livres.

1° Il sera l'homme méchant par excellence, l'ennemi juré de tout bien, celui en qui la malice, comme vient de le dire notre maître, sera dans toute sa perfection. « Homme de péché, fils de perdition, qui lutte et s'élève contre tout nom divin, » II *Thessal.*, II. 2° Il voudra se faire passer pour Dieu et se faire adorer comme tel, ajoute au même endroit le grand Apôtre : « Il en viendra à s'asseoir dans le temple de Dieu et à se donner lui-même pour Dieu. » 3° Il suscitera contre l'Eglise la plus grande persécution qui ait jamais été. « Il y aura alors une grande tribulation, telle qu'il n'y en a pas eu depuis l'origine du monde, » *Matth.*, XXIV. 4° Il fera par lui-même et par ses adhérents de faux miracles, par lesquels beaucoup de fidèles seront séduits. « Il s'élèvera de faux Christ, qui feront des prodiges et des signes éclatants, à tel point que les élus eux-mêmes, si c'étoit possible, tombent dans l'erreur, » *ibid.* 5° Jésus-Christ renversera la puissance de ce terrible séducteur et triomphera de lui d'une manière aussi éclatante que décisive. « Le Seigneur Jésus l'atteindra et le fera mourir du souffle de sa bouche, et il le perdra par l'éclat de sa venue. » II *Thessal.*, II.

---

plenissimè invenitur in eo impressa malitia diaboli. Unde super illud II. *ad Thessal.*, II : « Ostendens se tanquam sit Deus, » dicit Glossa : « In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est rex super omnes filios superbiæ. » Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem, nec per intrinsecam inhabitationem (quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in lib. *De Eccles. dogmatibus*), sed per malitiæ effectum.

Ad secundum dicendum, quòd sicut caput Christi est Deus, et tamen ipse est caput Ecclesiæ, ut suprà dictum est, ita Antichristus est membrum diaboli, et tamen est caput malorum.

Ad tertium dicendum, quòd Antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiæ, sed propter similitudinem perfectionis; in eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum quo dicitur aliquis ad caput suum propositum ducere, cùm illud perfecerit.

QUESTION IX.

De la science du Christ en général.

Nous devons traiter maintenant de la science du Christ. Relativement à cette science, il y a deux choses à considérer : Quelle science avoit le Christ; chacune des sciences qu'il possédoit.

Sur le premier point, on pose quatre questions : 1° Le Christ avoit-il une autre science que la science divine? 2° Avoit-il la science qu'ont les bienheureux, c'est-à-dire ceux qui jouissent de la claire vision? 3° Avoit-il une science reçue ou infuse? 4° Avoit-il une science acquise?

ARTICLE I.

Le Christ avoit-il une autre science que la science divine?

Il paroît que le Christ n'avoit pas d'autre science que la science divine. 1° La science est nécessaire pour donner la connoissance de certaines choses. Or le Christ connoissoit toutes choses par la science divine. Toute autre science eût donc été superflue pour lui.

2° Une lumière plus éclatante éclipse une autre lumière qui l'est moins. Or toute science créée est à la science incréée de Dieu ce qu'une lumière moins vive est à une lumière plus éclatante. Donc aucune autre science que la science divine n'a brillé dans le Christ.

3° On a vu que l'union de la nature humaine avec la nature divine s'est faite en une personne. Or, il y en a qui supposent dans le Christ une science de l'union, c'est-à-dire une science en vertu de laquelle il con-

---

QUÆSTIO IX.

De scientia Christi in communi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de scientia Christi. Circa quam duo consideranda sunt : primò, quam scientiam Christus habuerit; secundò, de unaquaque scientiarum ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam. 2° Utrùm habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores. 3° Utrùm habuerit scientiam inditam vel infusam. 4° Utrùm habuerit aliquam scientiam acquisitam.

ARTICULUS I.

Utrùm Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit aliqua scientia præter divinam. Ad hoc enim necessaria est scientia, ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia. Superfluum igitur fuisset quòd in eo esset alia scientia.

2. Præterea, lux minor per majorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam, sicut lux minor ad majorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia quàm divina.

3. Præterea, unio humanæ naturæ ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet. Ponitur autem in Christo, secundùm quosdam, quædam scientia unionis, per quam

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, art. 1, quæstiunc. 1; et qu. 20, de verit., art. 2; et *Opusc.*, III, cap. 223.

noissoit plus parfaitement que tout autre ce qui concerne le mystère de l'Incarnation. Puis donc que l'union personnelle contient les deux natures, il paroît que le Christ n'a pas deux sciences, mais une seule science qui appartient aux deux natures ensemble.

Mais saint Ambroise dit, au contraire, *De Incarnat.*, cap. 7 : « Dieu a pris dans la chair la perfection de la nature humaine ; il a pris le sens de l'homme, mais non le sens orgueilleux et charnel. » Or la science créée fait partie du sens de l'homme. Donc le Christ avoit une science créée.

(Conclusion. — Dès-lors que la nature humaine étoit parfaite dans le Christ, il devoit nécessairement avoir une autre science que la science divine.)

Nous avons démontré que le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans son intégrité, c'est-à-dire non-seulement le corps, mais aussi l'ame, et non-seulement l'ame sensitive, mais encore l'ame raisonnable. Dès-lors, il devoit avoir une science créée, et cela pour trois raisons : 1° La perfection de l'ame l'exige. En effet, considérée en elle-même, l'ame est en puissance pour connoître les êtres intelligibles ; car elle ressemble à une table rase sur laquelle rien n'est encore écrit, et cependant quelque chose peut y être écrit à cause de l'intellect possible, qui, selon Aristote, *De anima*, III, text. 17, a la faculté de devenir toutes choses (1). Mais ce qui est en puissance est imparfait, tant qu'il n'est pas amené à l'acte. Or, il ne convenoit pas que le Fils de Dieu prît la nature humaine dans un état d'imperfection, mais il devoit la prendre parfaite, puisqu'il devoit rétablir, par son intermédiaire, le genre humain tout

(1) Ce sont là deux des axiomes les plus connus et les moins compris de la théorie péripatéticienne sur l'origine et la formation des idées. Ces axiomes et la théorie elle-même, dans ses principaux points, ont été l'objet d'une étude approfondie dans la première partie de cet ouvrage. Nous n'avons donc pas besoin de les expliquer ici. On peut, au besoin, consulter les thèses consacrées à cette étude et les notes dont nous les avons accompagnées.

---

scilicet Christus ea quæ ad mysterium Incarnationis pertinent, pleniùs scivit quàm aliquis alius. Cùm ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur quòd in Christo non sint duæ scientiæ, sed una tantùm scientia pertinens ad utramque naturam.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De Incarnatione* : « Deus in carne perfectionem humanæ naturæ assumpsit, suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum. » Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in Christo fuit scientia creata.

(Conclusio. — Necesse fuit ratione humanæ naturæ, quæ in Christo perfecta fuit, fuisse in eo aliquam aliam scientiam, præter scientiam divinam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet, Filius Dei humanam naturam integram assumpsit, id est non solùm corpus, sed etiam animam, non solùm sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit quòd haberet scientiam creatam propter tria : primò quidem propter animæ perfectionem. Anima enim secundùm se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda ; est enim sicut tabula in qua nihil est scriptum, et tamen possibile est in ea scribi propter intellectum possibilem, in quo est « omnia fieri, » ut dicitur in III. *De anima*. Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens quòd Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote qua mediante, totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit

entier dans sa perfection. Il falloit donc pour cela que l'ame du Christ fût perfectionnée par une science qui fût sa propre perfection. Par conséquent, le Christ devoit nécessairement posséder une autre science que la science divine ; autrement, son ame eût été moins parfaite que celle des autres hommes. 2° Parce que, tout être existant en vue de son opération, comme le Philosophe l'observe, *De cœlo*, II, text. 17, il seroit superflu pour le Christ d'avoir une ame intelligente, s'il ne connoissoit rien par elle; et cette opération appartient à la science créée (1). 3° Parce qu'il y a une science créée qui rentre dans la nature même de l'ame humaine; c'est la science par laquelle nous connoissons naturellement les premiers principes; car nous entendons ici par le mot science, en le prenant dans son sens le plus large, toute connoissance de l'intelligence humaine. Or, aucun attribut naturel n'a manqué au Christ, puisque, comme nous l'avons vu, il a pris la nature humaine tout entière. C'est pour cela que le sixième Concile général, *Constant.*, III, act. 4, *in epist. Agath. ad Imp.*, a condamné l'opinion de ceux qui nioient qu'il y eût dans le Christ deux sortes de science ou de sagesse (2).

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ connoissoit toutes choses au moyen de la science divine par l'opération incréée qui est l'essence même de Dieu; car l'acte par lequel Dieu connoît est sa substance même, comme le Philosophe le démontre, *Metaphys.*, XII, text. 39. L'ame humaine du Christ n'a donc pu produire cet acte, puisqu'elle est d'une na-

(1) Dieu ne fait rien d'inutile, avons-nous vu plus d'une fois dans notre saint auteur; et ce principe se trouve également dans Aristote. Or ce seroit inutilement qu'une ame intelligente et raisonnable auroit été donnée au Christ, si cette ame n'avoit eu aucune science, c'est-à-dire ni connoissance ni pensée. Disons mieux : ce seroit une chose impossible, absurde et qui implique dans les termes.

(2) Non-seulement donc la proposition qui vient d'être développée et démontrée dans cet article, est certaine; mais elle est encore de foi. Elle a été définie contre l'erreur des Monothelites; car ces hérétiques, en niant l'existence de la volonté humaine dans le Christ, lui refusoient aussi l'intelligence humaine. Ils étoient du reste en cela conséquents avec eux-mêmes, puisque l'une de ces deux facultés ne sauroit exister sans l'autre. C'est l'enseignement du pape

---

quòd anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset propria perfectio ejus. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam divinam ; alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundò, quia cùm quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in II. *De cœlest.* (1), frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundùm illam; quod pertinet ad scientiam creatam. Tertiò, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet illa per quam naturaliter cognoscimus prima principia; scientiam enim hic largè accipimus pro qualibet cognitione intellectûs humani. Nibil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit, ut suprà dictum est. Et ideo in VI. Synodo damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias vel duas sapientias.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increatâ, quæ est ipsa Dei essentia; Dei enim intelligere est sua substantia, ut probat Philosophus, XII. *Metaphys.* Unde hic actus non potuit esse animæ humanæ Christi, cùm sit

(1) Sic enim ibi, text. 17 : *Eorum unumquodque quorum est opus, est gratiâ operis.* Unde probat quòd quia Dei operatio est sempiterna vita, indesinenter debet operari.

ture différente. Si donc il n'y eût pas eu dans l'ame du Christ une autre science que la science divine, elle n'eût rien connu; et, par conséquent, le Christ l'eût prise inutilement, puisque tout être existe en vue de son opération, comme nous venons de le dire.

2° Si l'on prend deux lumières du même ordre, la plus brillante éclipse celle qui l'est moins; par exemple, la lumière du soleil obscurcit la lumière d'un flambeau, par la raison qu'elles sont toutes les deux du même ordre, c'est-à-dire qu'elles éclairent. Si, au contraire, on prend deux lumières de deux ordres différents, de telle sorte que la plus brillante répande la clarté et que la moins vive la reçoive, la moins vive ne s'obscurcit point en présence de la plus brillante, mais elle acquiert, au contraire, plus d'éclat : c'est ce qui a lieu pour la lumière répandue dans l'air, que la lumière du soleil ne fait qu'accroître. De même, la lumière de la science créée n'est point obscurcie dans l'ame du Christ par la lumière de la science divine, qui « est la vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, » comme l'Evangile l'enseigne, *Joan.*, I, 9.

3° Si l'on considère les termes de l'union, il y a dans le Christ une science qui appartient ensemble à la nature divine et à la nature humaine; c'est-à-dire qu'à raison de l'union, en vertu de laquelle Dieu et l'homme n'ont qu'une seule hypostase, on attribue à l'homme ce qui est de Dieu, et à Dieu ce qui est de l'homme, ainsi que nous l'avons vu, quest. III, art. 1. Mais on ne peut pas supposer dans le Christ une science particulière attachée à l'union; car la fin de cette union est l'être personnel, et la science ne convient à la personne qu'à raison d'une nature.

Agathon dans sa lettre au sixième concile général, le second de Constantinople, lettre à laquelle souscrivirent unanimement et solennellement les Pères de ce concile. Le saint pontife s'appuie, comme le fait ici le docteur angélique, sur cette pensée, que le Christ a pris la nature humaine tout entière. Ce qui ne seroit plus vrai, si l'ame du Sauveur n'avoit pas eu l'intellect ou si cet intellect eût été privé de son exercice.

---

alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia præter divinam, nihil cognovisset; et ita fuisset frustra assumpta, cùm omnis res sit propter suam operationem.

Ad secundum dicendum, quòd si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minus offuscatur per majus; sicut lumen solis offuscat lumen candelæ, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si verò accipiantur duo lumina, ita quòd majus sit in ordine illuminantis, et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur, sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiæ divinæ, quæ est « lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, » ut dicitur *Joan.*, I.

Ad tertium dicendum, quòd ex parte unitorum ponitur scientia in Christo, et quantum ad naturam divinam, et quantum ad humanam, ita quòd propter unionem, secundùm quam est eadem hypostasis Dei et hominis, id quod est Dei, attribuitur homini, et id quod est hominis, attribuitur Deo, ut suprà dictum est. Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia; nam unio illa est ad esse personale, scientia autem non convenit personæ nisi ratione alicujus naturæ

ARTICLE II.

Le Christ avoit-il la science qu'ont les bienheureux, c'est-à-dire ceux qui jouissent de la claire vision?

Il paroit que le Christ n'avoit pas la science des bienheureux arrivés à la claire vision. 1° La science que possèdent les bienheureux est une participation à la lumière divine, selon cette parole du Psalmiste, *Ps.* XXXV, 10 : « Nous verrons la lumière dans votre lumière. » Or le Christ n'avoit pas la lumière divine par participation, mais il avoit en lui la divinité même, qui y résidoit substantiellement, conformément à ce que dit saint Paul, *Coloss.*, II, 9 : « L'entière plénitude de la divinité habite corporellement dans le Christ. » Donc le Christ n'avoit pas la science des bienheureux.

2° C'est la science des bienheureux qui fait leur bonheur, comme le prouve ce passage de l'Evangile, *Joann.*, XVII, 3 : « La vie éternelle consiste à vous connoître, vous qui êtes seul vrai Dieu, et Jésus-Christ, que vous avez envoyé. » Or le Christ homme étoit bienheureux par là même qu'il étoit uni à Dieu dans l'unité de personne ; car on lit dans les *Psaumes*, LXIV, 5 : « Heureux celui que vous avez choisi et pris. » Il ne faut donc pas supposer qu'il ait eu la science des bienheureux.

3° Deux sortes de science conviennent à l'homme : l'une qui est dans sa nature, l'autre qui est au-dessus de sa nature. Et la science des bienheureux, qui consiste dans la vision divine, n'est pas dans la nature, mais au-dessus de la nature de l'homme. Or, le Christ possédoit une autre science surnaturelle bien supérieure à celle-là, savoir la science divine. Il ne devoit donc pas avoir la science des bienheureux.

Mais il faut dire le contraire ; car la science des bienheureux consiste à connoître Dieu. Or, le Christ, même en tant qu'homme, a pleinement

---

ARTICULUS II.

Utrùm Christus habuerit scientiam quam habent beati vel comprehensores.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit scientia beatorum vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis, secundùm illud *Ps.* XXXV : « In lumine tuo videbimus lumen.» Sed Christus non habuit lumen divinum tanquam participatum, sed ipsam divinitatem in se habuit substantialiter manentem, secundùm illud *Coloss.*, II : « In Christo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. » Ergo in Christo non fuit scientia beatorum.

2. Præterea, scientia beatorum eos beatos facit, secundùm illud *Joan.*, XVII : « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. » Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso quòd fuit Deo unitus in persona, secundùm illud *Psalm.* LXIV : « Beatus quem elegisti et assumpsisti. » Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

3. Præterea, scientia duplex homini competit, una secundùm suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem beatorum, quæ in divina visione consistit, non est secundùm naturam hominis, sed supra ejus naturam ; in Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multò altior, scilicet scientia divina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

Sed contra ; scientia beatorum in Dei cognitione consistit. Sed ipse plenè cognovit Deum, etiam secundùm quòd homo, secundùm illud

(1) De his etiam art. seq. ; ut et *Opusc.*, III, cap. 223.

connu Dieu, comme le prouve cette parole, *Joan.*, VIII, 55 : « Je le connois, et je garde sa parole. » Il avoit donc la science des bienheureux.

(Conclusion. — Puisque c'est l'humanité du Christ qui fait parvenir les hommes à la fin de la béatitude, la connoissance des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, convenoit nécessairement et suréminemment au Christ homme.)

L'être en puissance est amené à l'acte par celui qui existe en acte ; car un corps qui échauffe d'autres corps doit être chaud lui-même. Or l'homme est en puissance pour la science des bienheureux, qui consiste dans la vision de Dieu, et il est destiné à posséder cette science, puisqu'elle est sa fin ; car, en tant que fait à l'image de Dieu, l'homme est une créature raisonnable capable de cette connoissance bienheureuse. Or c'est l'humanité du Christ qui fait parvenir les hommes à cette fin de la béatitude, comme l'Apôtre l'enseigne en ces termes, *Hebr.*, II, 10 : « Il convenoit que celui pour qui et par qui toutes choses existent, et qui avoit fait arriver à la gloire un grand nombre de ses enfants, perfectionnât par les souffrances l'auteur de leur salut. » La connoissance bienheureuse qui consiste dans la vision de Dieu, convenoit donc par là même nécessairement et suréminemment au Christ homme ; car la cause doit toujours être supérieure à l'effet (1).

Je réponds aux arguments : 1° La divinité s'est unie à l'humanité quant à la personne et non quant à l'essence ou nature. Or, l'unité de la personne laisse subsister la distinction des natures. L'ame du Christ, qui est une partie de la nature humaine, a donc été élevée par une lu-

(1) C'est donc comme cause, ou comme principe, ainsi que s'exprime saint Thomas, que le Christ doit posséder, et posséder en acte, dès le premier instant de sa conception, la science des bienheureux ou la vision béatifique. Il est le principe de la gloire, pour tous ceux qui doivent la posséder, comme il est le principe de la grace ; et de même que la grace qu'il communique n'est pas celle de l'union, mais bien la grace habituelle, la gloire à laquelle il fait participer les anges et les hommes, ne sauroit être celle qu'il possède comme Dieu, mais bien celle dont il jouit en tant qu'homme. Notre divin Sauveur, comme nous l'avons déjà vu, comme nous le

---

Joan., VIII : « Scio eum, et sermonem ejus servo. » Ergo in Christo fuit scientia beatorum.

(Conclusio. — Cùm homines per Christi humanitatem ad beatitudinis finem perducantur, oportuit beatam cognitionem, quæ in Dei visione consistit, excellentissimè homini Christo convenire.)

Respondeo dicendum, quòd illud quod est in potentia reducitur in actum per id quod est actu ; oportet enim esse calidum id per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum (quæ in Dei visione consistit), et ad eam ordinatur sicut ad finem ; est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei (1). Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundùm illud *Hebr.*, II : « Decebat eum propter quem omnia, et per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari. » Et ideo oportuit quòd cognitio beata in Dei visione consistens excellentissimè Christo homini conveniret, quia semper causam oportet esse potiorem causato.

Ad primum ergo dicendum, quòd divinitas unita est humanitati Christi secundùm personam, non secundùm essentiam vel naturam. Sed cum unitate personæ remanet distinctio naturarum. Et ideo anima Christi, quæ est pars humanæ naturæ, per aliquod lumen parti-

(1) Ex Augustino, lib. XIV. *De Trinit.*, cap. 4 et 8, præter alia loca passim.

mière qu'elle a reçue de la nature divine, au degré de perfection où se trouve la science des bienheureux, qui fait voir Dieu dans son essence.

2° Par le fait même de l'union, le Christ homme est heureux d'une béatitude incréée, tout comme il est Dieu en vertu de cette union. Mais outre la béatitude incréée, la nature humaine du Christ devoit jouir d'une béatitude créée, qui établit son ame dans la fin dernière de la nature humaine (1).

3° La vision ou la science des bienheureux est en un sens au-dessus de la nature de l'ame raisonnable, parce que celle-ci ne sauroit arriver à en jouir par sa propre puissance. Dans un autre sens, cette vision est conforme à la nature, parce qu'à raison de sa nature, c'est-à-dire en tant qu'elle est faite à l'image de Dieu, comme nous l'avons dit, elle est apte à en jouir.

ARTICLE III.

Le Christ avoit-il une science innée ou infuse?

Il paroît que le Christ n'avoit pas d'autre science innée ou infuse que la science des bienheureux. 1° Toute autre science est à la science des bienheureux ce que l'imparfait est au parfait. Or la jouissance de la connoissance parfaite exclut la connoissance imparfaite; ainsi, la claire vision du face à face exclut la vision énigmatique de la foi, comme l'Apôtre l'enseigne, I. *Cor.*, XIII, 12. Puis donc qu'on a vu, art. précéd.,

verrons encore plus tard, et d'une manière plus complète, étoit en même temps voyageur sur la terre et possesseur dans la patrie céleste. Il réunissoit les lumières diverses et les impressions souvent opposées de ces deux sortes de vie. Tel est l'enseignement invariable de la tradition.

(1) Selon la doctrine plus haut exposée, dans l'importante théorie du Bonheur, au commencement de *la première* partie *de la seconde*, la Béatitude céleste est un acte de notre intellect. La volonté y participe, sans doute, par la délectation; mais avant tout c'est par l'intellect que nous entrons en possession de notre fin suprême. Cette fin nous apparoît essentiellement comme une vision intellectuelle, la vision claire et directe de la souveraine Beauté, succédant aux pâles et vacillantes lueurs de la foi. C'est le dernier perfectionnement de la partie la plus élevée de notre ame; et ce perfectionnement n'a pu un seul instant faire défaut à l'ame du Christ.

---

cipatum à natura divina, perfecta est ad scientiam beatam, quâ Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum, quòd ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increatâ, sicut ex unione est Deus. Sed præter beatitudinem increatam oportuit in natura humana Christi esse quamdam beatitudinem creatam, per quam anima ejus in ultimo fine humanæ naturæ constitueretur.

Ad tertium dicendum, quòd visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animæ rationalis, in quantum scilicet propriâ virtute ad eam pervenire non potest. Alio verò modo est secundùm naturam ipsius, in quantum scilicet secundùm naturam suam est capax ejus, prout est ad imaginem Dei facta, ut suprà dictum est. Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animæ humanæ.

ARTICULUS III.

Utrùm Christus habuerit scientiam inditam vel infusam.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non sit alia scientia indita vel infusa præter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia comparatur ad scientiam beatam, sicut imperfectum ad perfectum. Sed præsente cognitione perfectâ, excluditur cognitio imperfecta, sicut manifesta visio faciei excludit ænigmaticam visionem fidei, ut patet I. *ad Cor.*, XV. Cùm igitur in Christo fuerit scientia beata,

(1) De his etiam infrà, qu. 32, art. 1; et lib. III, *Sent.*, dist. 14, art. 1, quæstiunc. 5; et qu. 20, de verit., art. 2 et 3; et *Opusc.*, III, cap. 222.

que le Christ possédoit la science des bienheureux, il semble qu'il ne pouvoit pas avoir une autre science infuse.

2° La manière la moins parfaite de connoître dispose à la plus parfaite; par exemple, l'opinion qui repose sur le syllogisme dialectique, dispose à la science fondée sur le syllogisme démonstratif (1). Or quand on possède la perfection il n'est plus besoin de la disposition, de même que le mouvement n'est plus nécessaire lorsque le mobile est arrivé au terme. Dès-lors donc que toute autre connoissance créée est avec la connoissance des bienheureux dans le même rapport que l'imparfait avec le parfait et la disposition avec le terme, il semble que le Christ ayant possédé la connoissance des bienheureux, il n'avoit besoin d'aucune autre connoissance.

3° De même que la matière corporelle est en puissance pour la forme sensible, ainsi l'intellect possible est en puissance pour la forme intelligible. Or la matière corporelle ne peut recevoir simultanément deux formes sensibles, l'une plus parfaite et l'autre moins parfaite. Pareillement donc l'ame ne sauroit recevoir simultanément deux sciences, l'une plus parfaite et l'autre moins parfaite; et ceci nous ramène à la conclusion précédente.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Coloss.*, II, 3 : « Tous les trésors de la sagesse et de la science sont renfermés dans le Christ. »

(CONCLUSION. — Puisque l'ame du Christ étoit parfaite, il devoit nécessairement avoir, outre la science divine et incréée qu'il possédoit, une science innée ou infuse dans son ame, afin de connoître par elle les êtres, tels qu'ils sont dans leur propre nature, au moyen d'espèces ou formes intelligibles proportionnées à l'ame humaine; car cela est essentiel pour la perfection de l'ame du Christ.)

(1) Nous avons déjà vu en d'autres circonstances, la distinction que l'auteur établit entre l'opinion et la science, le syllogisme dialectique et le syllogisme démonstratif. Aristote l'expose catégoriquement en plusieurs endroits de ses ouvrages, en particulier *Prior.*, I, 1, et *Topic.*, I, 1 et 2.

---

ut dictum est, videtur quòd non potuerit in eo esse alia scientia indita.

2. Præterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem, sicut opinio, quæ est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quæ est per syllogismum demonstrativum. Habitâ autem perfectione non est ulteriùs necessaria dispositio, sicut habito termino non est necessarius motus. Cùm ergo cognitio quæcumque alia creata comparetur ad cognitionem beatam, sicut imperfectum ad perfectum, et sicut dispositio ad terminum, videtur quòd cùm Christus habuerit cognitionem beatam, non fuerit ei necessarium habere aliam cognitionem.

3. Præterea, sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem, et aliam minùs perfectam. Ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem, et aliam minùs perfectam; et sic idem quod priùs.

Sed contra est, quod dicitur *Coloss.*, II, quòd « in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi. »

(CONCLUSIO. — Cùm anima Christi perfecta fuerit, præter divinam et increatam scientiam quæ fuit in Christo, necessarium fuit esse scientiam inditam vel infusam animæ ejus, qua res ipsi notæ fierent ut sunt in propria natura, per species intelligibiles humanæ menti proportionatas; hoc enim ad perfectionem animæ Christi pertinet.)

Nous avons déjà dit qu'il convenoit que la nature humaine, que le Verbe de Dieu avoit prise, ne fût pas imparfaite. Tout être en puissance est imparfait tant qu'il n'est pas amené à l'acte. Or l'intellect possible de l'homme est en puissance pour tous les intelligibles, et il est amené à l'acte par les espèces intelligibles, qui sont pour lui des formes qui le complètent sous quelque rapport, comme l'enseigne Aristote, *De anima*, III, text. 32 et 38. Il faut donc admettre, pour cette raison, qu'il y a dans le Christ une science infuse; et cette infusion consiste en ce que le Verbe de Dieu a imprimé dans l'ame du Christ qu'il s'est unie personnellement, les espèces intelligibles de toutes les choses pour lesquelles l'intellect possible est en puissance (1); de même que le Verbe de Dieu a aussi imprimé les espèces intelligibles dans les esprits angéliques à l'origine de la création des êtres, ainsi que saint Augustin le remarque, *Sup. Gen. ad litt.*, II, 8. Comme donc, selon le même docteur, *ibid.*, IV, 22, 24 et 30, il y a dans les anges deux sortes de connoissances, l'une *matutinale*, par laquelle ils connoissent les choses dans le Verbe, et l'autre *vespertinale*, par laquelle ils les connoissent dans leur propre nature, au moyen des espèces ou formes imprimées en eux (2); de même, outre la science divine

(1) Qu'on dépouille cette exposition, si l'on veut, de l'appareil ou de la forme philosophique propre à la théorie péripatéticienne sur les facultés de notre ame et la formation des idées, il restera cette doctrine, également comprise de toutes les écoles, également admise par tous les chrétiens : il y a deux manières de connoître la vérité, l'une claire et directe, comme nous l'avons déjà dit, surnaturelle et divine, l'autre seulement réfléchie, opération naturelle de notre intelligence ou de notre raison, toujours soumise jusqu'à un certain point aux conditions de notre vie mortelle, la première ne devant être notre partage que dans le ciel. Or le Christ a possédé dès ici-bas l'une et l'autre de ces deux connoissances, dans toute leur perfection respective. Il a vu la vérité face à face, en Dieu, par le Verbe; il l'a vue par la lumière naturelle de son intellect humain; et cet intellect, à la différence du nôtre, qui ne se développe ou n'entre en exercice que graduellement, a toujours été en pleine activité par la science infuse.

(2) Notre maître nous a expliqué dans la première partie, soit en traitant spécialement des anges, soit en exposant l'œuvre des six jours, ce que le savant évêque d'Hippone entend par cette double connoissance qu'il attribue à ces purs esprits, et de plus pourquoi il la caractérise par des expressions aussi inusitées en pareille matière. Indépendamment de ce qu'elle a de piquant et d'original, la pensée est assez belle, assez profonde en elle-même, pour mériter de fixer encore une fois l'attention du lecteur. Il est inutile d'ajouter combien il importe

---

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), decebat ut natura humana assumpta à Verbo Dei, imperfecta non esset. Omne autem quod est in potentia est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est in potentia ad omnia intelligibilia; reducitur autem in actum per species intelligibiles, quæ sunt quædam formæ completivæ ipsius, ut patet ex his quæ dicuntur in III. *De anima*. Et ideo oportet in Christo ponere scientiam inditam, in quantum per Verbum Dei, animæ Christi sibi personaliter unitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia ad quæ intellectus possibilis est in potentia. Sicut etiam per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum, ut patet per Augustinum, II. *Super Genes. ad lit.* (cap. 8). Et ideo, sicut in angelis, secundùm eumdem Augustinum, ponitur duplex cognitio, una scilicet *matutina*, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia *vespertina*, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas (1); ita, præter scientiam divinam et increatam, est in Christo

(1) Ut lib. IV. *Super Genes. ad lit.*, cap. 24, et lib. XI. *De Civit. Dei*, cap. 7, videre est; suoque loco dictum ex professo, scilicet I. part., qu. 58, art. 6.

et increée, le Christ possède dans son ame la science des bienheureux, qui lui fait connoître le Verbe, et dans le Verbe les autres êtres, et aussi une science innée ou infuse, par laquelle il connoît les êtres dans leur propre nature, au moyen d'espèces intelligibles proportionnées à l'intelligence humaine.

Je réponds aux arguments : 1° Considérée dans son essence, la vision imparfaite de la foi renferme quelque chose d'opposé à la claire vision, parce que, comme nous l'avons dit plus haut, II, II, quest. I, art. 4, il est essentiel à la foi d'avoir pour objet des choses que l'on ne voit pas. Or la connoissance qui vient des espèces imprimées dans l'ame ne renferme rien d'opposé à la connoissance des bienheureux. Il n'y a donc pas parité dans les deux cas.

2° La disposition a un double rapport avec la perfection : 1° comme étant la voie qui y conduit; 2° comme étant l'effet qui en résulte. La chaleur, en effet, dispose la matière à recevoir la forme du feu, et lorsque cette forme lui est appliquée, la chaleur ne se retire pas de la matière, mais elle y demeure comme un effet produit par cette forme. De même, l'opinion née du syllogisme dialectique est la voie qui conduit à la science qui s'acquiert par la démonstration, et lorsqu'on a acquis cette science, la connoissance qui repose sur le syllogisme dialectique peut encore subsister, comme étant la conséquence de la science démonstrative, qui se tire de la cause même, et cela, parce que quiconque connoît la cause, peut par là même et à plus forte raison connoître les signes probables d'où le syllogisme dialectique tire ses conclusions. La science infuse subsiste de même dans le Christ, conjointement avec la science des bienheureux, non pas comme étant la voie qui conduit à la béatitude, mais parce que la béatitude l'affermit et la complète.

de l'avoir bien présente à l'esprit pour l'intelligence de la haute et difficile théorie où nous sommes maintenant engagés.

---

secundùm ejus animam scientia beata, qua cognòscit Verbum et res in Verbo, et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ menti proportionatas.

Ad primum ergo dicendum, quòd visio imperfecta fidei, in sui ratione includit oppositum manifestæ visionis, eo quòd de ratione fidei est ut sit de non visis, ut in II. part. dictum est (2). Sed cognitio quæ est per species inditas, non includit aliquid oppositum cognitioni beatæ. Et ideo non est eadem ratio utrobique.

Ad secundum dicendum, quòd dispositio se habet ad perfectionem dupliciter : uno modo, sicut via ducens ad perfectionem; alio modo, sicut effectus à perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis; qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formæ. Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam quæ per demonstrationem acquiritur; quâ tamen acquisitâ, potest remanere cognitio quæ est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam quæ est per causam, quia ille qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

(1) Seu 2, 2, qu. 1, art. 4, principaliter, et art. 5 resumptivè.

3° Nous avons prouvé, I part., quest. XII, art. 2, que ce n'est point une espèce ou forme reproduisant l'image de l'essence divine ou des choses connues dans cette essence qui est le principe de la connoissance des bienheureux, mais que cette connoissance a pour objet immédiat l'essence divine elle-même; et cela, parce que l'essence divine s'unit à l'ame bienheureuse, de la même manière que la forme intelligible s'unit à l'intelligence. Or l'essence divine est une forme hors de proportion avec toute créature. Rien ne s'oppose donc à ce qu'il y ait dans une ame raisonnable, en même temps que cette forme transcendante, des espèces ou formes intelligibles proportionnée à sa natures.

ARTICLE IV.

Le Christ avoit-il une science acquise?

Il paroît que le Christ n'avoit point de science expérimentale acquise. 1° Tout ce qui convenoit au Christ, il l'a possédé de la manière la plus excellente. Or, le Christ n'a pas eu de la manière la plus excellente la science acquise, puisqu'il ne s'est pas appliqué à l'étude des lettres, qui est le moyen le plus propre pour acquérir la science; car on lit dans l'Evangile, *Joann.*, VII, 15, que « les Juifs étonnés disoient : Comment connoît-il les lettres, lui qui n'a point étudié? » Il paroît donc que le Christ n'avoit aucune science acquise.

2° Où il y a plénitude on ne peut rien ajouter. Or on a vu que les espèces intelligibles gravées dans l'ame du Christ par une infusion divine ont rempli sa puissance. Aucune espèce acquise n'a donc pu s'ajouter à celles-là dans son ame.

3° Les choses perçues par les sens ne font pas acquérir une habitude nouvelle à celui qui a l'habitude de la science; car, s'il en étoit ainsi,

---

Ad tertium dicendum, quòd cognitio beata non fit per speciem quæ sit similitudo divinæ essentiæ, vel eorum quæ in divina essentia cognoscuntur, ut patet ex his quæ in I. part. dicta sunt (qu. 12, art. 2); sed talis cognitio est ipsius divinæ essentiæ immediatè, per hoc quòd ipsa essentia divina unitur menti beatæ, sicut intelligibile intelligenti; quæ quidem essentia divina est forma excedens proportionem cujuslibet creaturæ : unde nihil prohibet quin cum hac forma superexcedente, simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quidquid enim Christo conveniens fuit, excellentissimè habuit. Sed Christus non habuit excellentissimè scientiam acquisitam; non enim institit studio litterarum, quo perfectissimè scientia acquiritur; dicitur enim *Joan.*, VII : « Mirabantur Judæi dicentes : Quomodo hic litteras scit, cùm non didicerit? » Ergo videtur quòd in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.

2. Præterea, ei quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animæ Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est. Ergo non potuerunt supervenire ejus animæ aliquæ species acquisitæ.

3. Præterea, in eo qui jam habet habitum scientiæ, per ea quæ à sensu accipit, non acqui

(1) De his etiam infrà, qu. 12, art. 12, et qu. 17, art. 8; ut et III, *Sent.*, dist, 14, art. 3,

deux formes de la même espèce existeroient simultanément dans le même sujet; seulement l'habitude préexistante se trouve par ce moyen affermie et développée. Puis donc que le Christ avoit l'habitude de la science infuse, il ne paroît pas avoir acquis une autre science au moyen des choses qu'il a perçues par les sens.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Hebr.*, V, 8 : « Quoiqu'il fût le Fils de Dieu, il apprit l'obéissance par tout ce qu'il a souffert. » La Glose, *Interl. Haym.*, ajoute : « C'est-à-dire par les choses dont il a fait l'expérience. » Le Christ a donc possédé une science expérimentale, qui est une science acquise.

(Conclusion. — Puisqu'il y avoit dans l'ame du Christ un intellect actif, dont l'opération propre consiste à actualiser les espèces intelligibles, en les abstrayant des images sensibles, outre la science innée ou infuse dans son âme, le Christ possédoit encore une science acquise par la lumière de l'intellect actif, c'est-à-dire par l'opération au moyen de laquelle cet intellect abstrait les espèces des images sensibles.)

Nous avons prouvé, art. 1 et quest. V, qu'aucune des choses dont Dieu a composé notre nature n'a manqué à la nature humaine que le Verbe divin s'est unie. Or Dieu a manifestement fait entrer dans la nature humaine, non-seulement l'intellect passif ou possible, mais encore l'intellect actif ou agent. Il y avoit donc nécessairement dans l'ame du Christ, non-seulement l'intellect possible, mais aussi l'intellect actif. Si, selon la remarque du Philosophe, *De Cœlo*, I, text. 32; II, text. 59, « Dieu et la nature ne font rien d'inutile » dans les autres êtres, c'est bien moins encore dans l'ame du Christ qu'il se sera trouvé quelque chose d'inutile. Une chose inutile est celle qui n'a pas d'opération propre, puisque tout être existe en vue de son opération, comme Aristote l'enseigne, *De Cœlo*,

---

ritur novus habitus (quia sic duæ formæ ejusdem speciei simul essent in eodem); sed habitus qui priùs inerat confirmatur et augetur. Ergo cùm Christus habuerit habitum scientiæ inditæ, non videtur quòd per ea quæ sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

Sed contra est, quod *Hebr.*, V, dicitur : « Cùm esset Filius Dei, didicit ex his quæ passus est obedientiam. » Glossa, « id est expertus est. » Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quæ est scientia acquisita.

(Conclusio. — Cùm in anima Christi fuerit intellectus agens, cujus propria operatio est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas à phantasmatibus, præter scientiam inditam vel infusam animæ Christi, fuit etiam in illo scientia acquisita lumine naturali intellectûs agentis, per abstractionem scilicet à phantasmatibus.)

Respondeo dicendum, quòd ut ex supra dictis patet, nihil eorum quæ Deus in nostra natura plantavit, defuit humanæ naturæ assumptæ à Dei Verbo. Manifestum est autem quòd in humana natura Deus plantavit non solùm intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere quòd in anima Christi fuit non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis « Deus et natura nihil frustra faciunt, » ut Philosophus dicit in I. *De cœlestibus* (Text. XXXI), multò minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est quod non habet propriam operationem, cùm omnis res sit propter suam operationem, ut di-

quæstiunc. 5, ad 8; et dist. 8, art. 8, ad 5; et qu. 20, de verit., art. 3, ad 1; et *Opusc.* III, cap. 225.

II, text. 17. Or l'opération propre de l'intellect actif consiste à actualiser les espèces intelligibles, en les abstrayant des images sensibles ; ce qui fait dire au Philosophe, *De anima*, III, text. 18, que l'intellect actif est celui qui a le pouvoir de faire toutes choses (1). On doit donc nécessairement admettre qu'il y avoit dans l'ame du Christ des espèces intelligibles, formées par l'action de l'intellect actif, et reçues dans son intellect possible ; ce qui équivaut à dire qu'il avoit la science acquise, que quelques-uns ont nommée science expérimentale. Quoique nous ayons écrit le contraire dans un autre ouvrage, III sent., dist. XIV, quest. III, art. 3, il faut dire que le Christ possédoit cette science acquise, qui est proprement la science qui répond à la capacité naturelle de l'homme, non-seulement par rapport au sujet qui la reçoit, mais encore en ce qui regarde la cause qui la produit par son action. Nous attribuons, en effet, cette science au Christ comme résultant de la lumière de l'intellect actif, et c'est la lumière naturelle de l'ame humaine ; au lieu qu'on attribue la science infuse à l'ame de l'homme comme étant l'effet d'une lumière qu'elle reçoit d'un principe supérieur ; et cette manière de connoître est propre à la nature angélique. Quant à la science des bienheureux, qui fait voir l'essence même de Dieu, nous avons dit, I part., quest. XII, art. 4, qu'elle appartient en propre à Dieu et qu'elle n'est naturelle qu'à lui seul (2).

(1) Par opposition à l'intellect passif ou possible, lequel, ainsi que l'auteur vient de le rappeler, est apte à devenir toutes choses. Il n'est rien que l'intellect humain ne puisse concevoir d'une certaine manière ; et les choses qu'il conçoit peuvent être considérées comme ayant en lui une nouvelle existence, une existence conforme à la nature même de l'intellect ; car, suivant un autre axiome aristotélique, l'objet reçu existe toujours dans le sujet qui le reçoit selon la nature de ce dernier. A mesure donc que nos connoissances se développent, ce monde intérieur de nos pensées, fait à l'image du monde extérieur, grandit et se complète. Et l'on ne sauroit assigner de terme ou poser une barrière à cette progression.

(2) Dans l'homme on ne sauroit admettre de science infuse proprement dite, c'est-à-dire une série de connoissances ou d'idées qui jaillissent, se révèlent et se coordonnent simultanément, sous l'influence d'une cause supérieure, sans le concours de nos sens, sans aucune impression du monde extérieur. Seuls les partisans outrés des idées innées ont osé prétendre quelque chose de semblable ; mais l'expérience et la raison leur donnent un perpétuel démenti. Nous avons bien reconnu dans l'intellect humain une admirable prédisposition à recevoir toutes

---

citur in II. *De cœlest.* (Text. XVII). Propria autem operatio intellectus agentis, est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas à phantasmatibus ; unde dicitur in III. *De anima*, quòd intellectus agens « est, quo est omnia facere. » Sic igitur necesse est dicere quòd in Christo fuerint aliquæ species intelligibiles, per actionem intellectus agentis in intellectu possibili ejus receptæ ; quod est esse in ipso scientiam acquisitam, quam quidem *experimentalem* nominant. Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim (1), dicendum est in Christo fuisse scientiam acquisitam, quæ propriè est scientia secundum modum humanum, non solùm ex parte subjecti recipientis, sed etiam ex parte causæ agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est animæ humanæ connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animæ humanæ secundùm lumen desuper infusum ; qui modus cognoscendi est proportionatus naturæ Angelicæ. Scientia verò beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria et connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est (qu. 12, art. 4.)

(1) Nempe lib. III. *Sent.*, dist. 14, qu. 3, art. 3, quæstiunc. 5 ; ubi ait quòd *scientia Christi quoad quemdam certitudinis modum creverit quidem, sed non quantum ad essentiam per acquisitionem novi habitûs, etc.*

Je réponds aux arguments : 1° On acquiert la science de deux manières, en faisant soi-même des découvertes, et en recevant les leçons d'un maître ; mais l'invention est le moyen principal, l'enseignement ne vient qu'en seconde ligne. Aristote dit à ce sujet, *Ethic.*, I, 4 : « Celui-là excelle qui connoît tout par lui-même, et il y a encore du bon dans celui qui adhère à la parole d'un maître habile. » La science acquise par l'invention convenoit par conséquent mieux au Christ que la science acquise par l'enseignement, pour cette raison, surtout, que Dieu le donnoit pour Docteur à tous les hommes, selon cette parole de *Joël*, II, 23 : « Réjouissez-vous dans le Seigneur votre Dieu, parce qu'il vous a donné le Docteur de justice. »

2° L'ame humaine a un double regard : L'un est dirigé vers les choses supérieures ; et c'est sous ce rapport que la science infuse remplissoit l'ame du Christ. L'autre est dirigé vers les choses inférieures, c'est-à-dire vers les images sensibles, qui sont naturellement aptes à mouvoir l'intelligence de l'homme, au moyen de la puissance de l'intellect actif. Il falloit aussi que la science remplît l'ame du Christ sous ce second rapport. Ce n'est pas que la première plénitude considérée en elle-même n'auroit pas suffi à l'ame humaine, mais cette ame devoit avoir même la perfection dans ses rapports avec les images sensibles.

3° L'habitude acquise et l'habitude infuse sont de natures différentes. L'habitude de la science s'acquiert par le rapport qui s'établit entre l'ame humaine et les images sensibles ; d'où il suit qu'on ne peut acquérir une autre habitude sous ce même rapport. L'habitude de la science infuse est

les idées, avant d'être éveillées ou formées par les moyens que la sagesse divine a mis hors de nous et en nous-mêmes. Nous n'avons les idées qu'en puissance. Or une simple potentialité est une imperfection. Et dès-lors il faut l'exclure de l'ame du Christ. D'autre part, cependant, la force active de l'intellect, celle qui consiste à s'emparer des élémens extrinsèques pour en former les idées, est une perfection, un caractère d'élévation et de grandeur. On ne sauroit la refuser, par conséquent, à cette même ame, le plus parfait incomparablement de tous les êtres créés. Et c'est ainsi que s'explique, dans la théorie de saint Thomas, cette science acquise ou expérimentale que l'Ecriture ne nous permet pas de refuser au Christ.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet inveniendo et addiscendo, modus qui est per inventionem, est præcipuus, modus autem qui est per disciplinam, est secundarius ; unde dicitur in I. *Ethic.* : « Ille quidem est optimus, qui omnia per seipsum intelligit ; bonus autem rursus est ille qui bene dicenti obedit. » Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem, quam per disciplinam, præsertim cùm ipse daretur à Deo omnibus in doctorem, secundùm illud *Joel*, II : « Lætamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis Doctorem justitiæ. »

Ad secundum dicendum, quòd humana mens duplicem habet respectum : unum quidem ad superiora ; et secundum hunc respectum, anima Christi fuit plena per scientiam inditam ; alius autem respectus ejus est ad inferiora, id est, ad phantasmata, quæ sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem quòd etiam secundùm hunc respectum anima Christi scientia impleretur, non quia prima plenitudo menti humanæ non sufficeret secundùm seipsam, sed oportebat eam perfici etiam secundum comparationem ad phantasmata.

Ad tertium dicendum, quòd alia ratio est de habitu acquisito, et de habitu infuso. Nam habitus scientiæ acquiritur per comparationem humanæ mentis ad phantasmata ; unde secundùm eamdem rationem non potest alius habitus iteratò acquiri. Sed habitus scientiæ infusæ

d'une autre nature, puisqu'elle vient d'un principe supérieur à l'ame, et qu'elle descend en celle-ci indépendamment de tout rapport avec les images. On ne peut donc pas raisonner de la même manière sur ces deux habitudes (1).

QUESTION X.

De la science bienheureuse de l'ame du Christ.

C'est ici le lieu de nous occuper de chacune des sciences dont il vient d'être question. Comme nous avons traité de la science divine, dans la première partie, quest. XIV, il nous reste à parler des trois autres : 1° De la science bienheureuse ; 2° De la science infuse ; 3° De la science acquise.

Mais, puisque nous avons déjà examiné, I part., quest. XII, plusieurs points qui concernent la science bienheureuse, laquelle consiste dans la vision de Dieu, il ne nous reste à voir ici que ce qui appartient en propre à l'ame du Christ.

Sous ce rapport, il y quatre questions à faire : 1° L'ame du Christ comprenoit-elle le Verbe, ou l'essence divine ? 2° Connoissoit-elle toutes choses dans le Verbe ? 3° Connoissoit-elle les infinis dans le Verbe ? 4° Voit-elle plus clairement que toute autre créature le Verbe ou l'essence divine ?

(1) Ainsi donc, il y a trois sortes de sciences dans l'ame du Christ : La science des bienheureux, qui voit tout dans le Verbe : la science infuse, lumière naturelle en elle-même, mais supérieure et divine dans sa production ; la science acquise, entièrement naturelle, celle-là, soit dans sa cause, soit dans son essence. Il ne suffit pas à notre saint auteur d'avoir établi le fait de cette triple science. Il va maintenant l'étudier en détail et successivement dans son étendue, dans ses conditions, dans ses traits essentiels et distinctifs.

---

est alterius rationis, utpotè à superiori descendens in animam non secundùm proportionem phantasmatum. Et ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

QUÆSTIO X.

De scientia beata animæ Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de qualibet prædictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in I. parte (qu. 14), restat nunc dicendum de aliis tribus : primo, de scientia beata ; secundo, de scientia indita ; tertiò, de scientia acquisita.

Sed quia etiam de scientia beata, quæ in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte (qu. 12), hîc illa sola videntur dicenda, quæ propriè pertinent ad animam Christi.

Circa hoc ergo quæruntur quatuor : 1° Utrùm anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam. 2° Utrùm in Verbo cognoverit omnia. 3° Utrùm anima Christi in Verbo cognoverit infinita. 4° Utrùm videat Verbum sive divinam essentiam clariùs qualibet alia creatura.

ARTICLE I.

L'ame du Christ comprenoit-elle le Verbe, ou l'essence divine?

Il paroît que l'ame du Christ comprenoit et comprend le Verbe, ou l'essence divine. 1° Saint Isidore dit, *De summo bono*, I, 3 : « La Trinité n'est connue que d'elle seule et de l'homme que Dieu s'est uni. » L'homme que Dieu s'est uni possède donc en commun avec la sainte Trinité la connoissance qu'elle a d'elle-même et qui est son attribut propre. Or, c'est là la connoissance de compréhension. Donc l'ame du Christ comprend l'essence divine.

2° L'union avec Dieu dans l'être personnel est supérieure à l'union fondée sur la vision. Or, selon saint Jean Damascène, *Orthod. fid.*, III, 6, « par une seule personne, la divinité s'est unie tout entière à la nature humaine dans le Christ. » A bien plus forte raison donc l'ame du Christ voit la nature divine tout entière; d'où il paroît suivre que l'ame du Christ comprenoit l'essence divine.

3° Saint Augustin remarque, *De Trinit.*, I, 13, que ce qui appartient au Fils de Dieu en vertu de sa nature convient au Fils de l'homme en vertu de la grace. Or il appartient au Fils de Dieu, en vertu de sa nature, de comprendre l'essence divine. Donc cette compréhension convient au Fils de l'homme en vertu de la grace. Il paroît donc que, par l'effet de la grace, l'ame du Christ comprenoit le Verbe.

Mais saint Augustin dit, au contraire, *Quæst.* LXXXIII, Quest. XIV : « L'être qui se comprend est fini pour lui-même. » Or l'essence divine n'est pas finie relativement à l'ame du Christ, puisqu'elle la dépasse infiniment. Donc l'ame du Christ ne comprend pas le Verbe.

ARTICULUS I.

Utrùm anima Christi comprehenderit Verbum sive divinam essentiam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi comprehenderit et comprehendat Verbum sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus (*De summo bono*, lib. III, cap. 3), quòd « Trinitas sibi soli nota est, et homini assumpto; » igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui, quæ est sanctæ Trinitati propria. Hujusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.

2. Præterea, majus est uniri Deo secundùm esse personale, quàm secundùm visionem. Sed, sicut Damascenus dicit in III. lib., « tota divinitas in una personarum est unita humanæ naturæ in Christo. » Multò ergo magis tota natura divina videtur ab anima Christi; et ita videtur quòd anima Christi comprehenderit divinam essentiam.

3. Præterea, illud quod convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam, ut Augustinus dicit in I. *De Trin.* (cap. 13). Sed comprehendere divinam essentiam, competit Filio Dei per naturam. Ergo Filio hominis competit per gratiam; et ita videtur quòd anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. LXXXIII. *Quest.* (qu. 14) : « Quod se comprehendit, finitum est sibi. » Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cùm in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 2, quæstiunc. 1 et 2; et qu. 20, de verit.,

(CONCLUSION. — Dès-lors que l'ame du Christ est créée et finie, elle ne comprend pas absolument le Verbe, ou l'essence divine, qui est incréée et infinie.)

Nous avons établi, quest. II, art. 1 et 6, que l'union des natures s'est faite dans la personne du Christ, de telle manière que leurs propriétés respectives se sont conservées sans se confondre, en sorte que l'incréé est resté incréé, et que le créé n'est pas sorti des limites de la créature, comme saint Jean Damascène l'observe, *Orthod. fid.*, III, 3 et 4. Or nous avons démontré, I part., quest XII, art. 1, 4 et 7, que toute créature est dans l'impossibilité de comprendre l'essence divine, parce que le fini ne sauroit circonscrire l'infini (1). Il faut donc dire que l'ame du Christ ne comprend pas absolument l'essence divine.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme que Dieu s'est uni se trouve associé à la divine Trinité dans la connoissance qu'elle a d'elle-même, non pas parce qu'il la comprend, mais parce que la connoissance qu'il en a est de beaucoup supérieure à celle que possèdent toutes les autres créatures (2).

2° La nature humaine ne comprend pas le Verbe de Dieu, ou la nature

(1) Pour comprendre, il faut embrasser; le sens primitif et radical de ces deux mots est le même; pour embrasser, il faut circonscrire. Or l'infini ne sauroit être circonscrit, par la raison qu'il n'a point de limites. Voilà pourquoi l'Aréopagite appelle la lumière de Dieu, comme nous l'avons vu souvent vers la fin de la seconde partie, au sujet de la contemplation, « lumière incirconscrite. » Une intelligence créée peut la contempler, non la comprendre; et l'ame du Christ est nécessairement un être créé, un être limité par conséquent, un être fini, quelles que soient sa grandeur et sa puissance. Telle est au fond la véritable raison pour laquelle cette ame ne sauroit comprendre Dieu; car entre le Créateur et la créature, même la plus parfaite, entre l'infini et le fini, il y a toujours une distance incommensurable.

(2) C'est là, nous le croyons, l'interprétation la plus raisonnable, la seule vraie du texte de saint Isidore. Il en a été donné d'autres cependant; Sylvius a dit, par exemple, que le savant évêque de Séville avoit ainsi parlé en vertu de la communication des idiomes, et qu'une telle connoissance n'est attribuée à l'humanité du Christ qu'à raison de son union avec la Divinité. Saint Thomas lui-même a émis cette pensée dans son commentaire du Maître des Sentences, III part., *dist.* XIV, *quæst.* I, art. 2 et *quæstiunc.* I, *ad* 1. Le P. Nicolai ne répugneroit pas à penser que saint Isidore a dit cela d'après l'opinion de ceux qui n'admettoient dans le Christ

---

(CONCLUSIO. — Anima Christi, cum creatura fuerit atque finita, nullo modo comprehendit Verbum, vel divinam essentiam increatam atque infinitam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (1), sic facta est unio naturarum in persona Christi, quòd tamen proprietas utriusque naturæ inconfusa permanserit, ita scilicet quòd increatum manserit increatum, et creatum manserit infra limites creaturæ, sicut Damascenus dicit in III. lib. Est autem impossibile quòd aliqua creatura comprehendat divinam essentiam, sicut in I. parte ostensum est (qu. 12, art. 7), eo quòd infinitum non comprehenditur à finito. Et ideo dicendum quòd anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo assumptus connumeratur divinæ Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cujusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis.

Ad secundum dicendum, quòd nec etiam in unione quæ est secundum *esse* personale, na-

art. 4 et 5; et *Quodlib.*, III, qu. 2, art. 1; et *Opusc.* III, cap. 223; et in I. *ad Timoth.*, VI, lect. 3, col. 2.

(1) Tum qu. 2, art. 1; tum in eadem quæst., art. 6.

divine, même après qu'elle lui a été unie dans l'être personnel. Quoique la nature divine se soit unie tout entière à la nature humaine dans la seule personne du Fils, la vertu divine n'a cependant pas été entièrement circonscrite par la nature humaine. C'est dans ce sens que saint Augustin écrit à Volusien, *Epist.* CXXXVI : « Vous devez savoir qu'il n'est point dit dans la doctrine chrétienne que Dieu s'est revêtu d'une chair humaine de telle manière, qu'il ait renoncé aux soins du gouvernement universel, ou qu'il en ait été exclu, ou qu'il les ait reportés sur ce faible corps, en les y concentrant, pour ainsi dire. » De même, l'ame du Christ voit toute l'essence de Dieu, et pourtant elle ne la comprend pas, parce qu'elle ne la voit pas dans sa totalité, c'est-à-dire aussi parfaitement qu'elle est visible, comme nous l'avons expliqué ailleurs, I part., quest. XII, art. 7 (1).

3° Le passage cité de saint Augustin doit s'entendre de la grace de l'union, en vertu de laquelle tout ce qu'on affirme du Fils de Dieu à raison de la nature divine, on l'attribue pareillement au Fils de l'homme à raison de l'identité de suppôt. On peut vraiment dire, en ce sens, que le Fils de l'homme comprend l'essence divine, non pas par son âme, mais en vertu de la nature divine. On peut encore de la même manière appeler le Fils de l'homme créateur.

d'autre intelligence que le Verbe. Mais cette supposition est aussi contraire à la vérité historique qu'injurieuse pour un illustre et saint docteur. Il connoissoit trop bien les erreurs des Monothélites et les condamnations prononcées contre eux, pour leur faire une semblable concession. Il faut donc nous en tenir à l'explication de notre maître.

(1) Comment l'ame bienheureuse peut-elle voir l'essence divine sans la voir dans sa totalité, aussi pleinement qu'elle est visible? C'est une question à laquelle il n'est pas aisé de répondre, même après les explications données. Pour nous, il ne nous en coûte pas d'avouer que c'est là un mystère. Mais le mystère ne nous effraie pas, car nous reconnoissons qu'il est partout. Il y a ici, comme en beaucoup d'autres circonstances, deux vérités parfaitement claires, parfaitement établies : d'une part, que toute ame bienheureuse, que l'ame du Christ surtout, voit l'essence divine; rien de plus formellement attesté par nos Livres saints; elle la voit tout entière; et il ne sauroit en être autrement, puisque cette essence est souverainement une et simple. D'autre part, un être créé, et borné par là même, ne sauroit embrasser ou comprendre un être infini; c'est ce dont la saine raison ne nous permet pas de douter. Qu'importe après cela, que nous ne sachions pas concilier ces deux vérités? En sont-elles moins certaines, parce que notre esprit ne peut en saisir le rapport?

---

tura humana comprehendit Dei Verbum sive naturam divinam. Quæ quamvis tota unita fuerit humanæ naturæ in una persona Filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Augustinus dicit in Epistola *ad Volusianum* (scilicet Epist. XIII) : « Scire te volo, non hoc Christianam habere doctrinam, quòd ita Deus infusus sit carni, ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam collectamque transtulerit. » Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit; quia non totaliter eam videt, id est, non ita perfectè sicut visibilis est, ut in I. parte expositum est (ubi suprà).

Ad tertium dicendum, quòd Verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundùm quam omnia quæ dicuntur de Filio Dei secundùm divinam naturam, etiam dicuntur de Filio hominis, propter identitatem suppositi. Et secundùm hoc verè potest dici quòd Filius hominis est comprehensor divinæ essentiæ, non quidem secundùm animam, sed secundùm divinam naturam. Per quem etiam modum potest dici quòd Filius hominis est creator.

ARTICLE II.

L'âme du Christ connoissoit-elle toutes choses dans le Verbe?

Il paroît que l'âme du Christ ne connoît pas toutes choses dans le Verbe.

1° Il est dit dans l'Evangile, *Marc.*, XIII, 32 : « Pour ce jour (1), nul ne le connoît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul. » Donc il ne connoît par toutes choses dans le Verbe.

2° Plus la connoissance qu'on a d'un principe est parfaite, plus on connoît de choses dans ce principe. Or Dieu voit son essence plus parfaitement que ne la voit l'ame du Christ. Donc il connoît dans le Verbe plus de choses que n'en connoît l'ame du Christ. Donc l'ame du Christ ne connoît pas toutes choses dans le Verbe.

3° L'étendue de la science se mesure sur le nombre des objets qu'elle embrasse. Si donc l'ame du Christ connoissoit dans le Verbe tout ce que le Verbe connoît lui-même, il s'ensuivroit que la science de l'ame du Christ égaleroit la science de Dieu, ou, en d'autres termes, que le créé égaleroit l'incréé ; ce qui est absurde.

Mais il faut dire le contraire ; car à ces paroles de l'Apocalypse, V, 12 : « L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la divinité et la sagesse, » la Glose *Ordin.* ajoute cette explication : « C'est-à-dire la connoissance de toutes choses. »

(Conclusion. — L'âme du Christ connoît proprement dans le Verbe tout ce qui existe, existoit ou doit exister d'une manière quelconque, et tout ce qui relève de la puissance de la créature. Elle ne connoît cependant pas en lui tout ce qui dépend de la puissance de Dieu créateur, puisque ce seroit là comprendre la puissance et l'essence divine.

(1) Le jour du jugement et de la fin du monde. Nous verrons dans la réponse comment il faut entendre cette parole du Sauveur.

ARTICULUS II.

Utrùm anima Christi in Verbo cognoverit omnia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim *Marc.*, XIII : « De die autem illa nemo scit, neque Angeli in cœlo, neque Filius, nisi Pater. » Non ergo omnia scit in Verbo.

2. Præterea, quantò aliquis perfectiùs cognoscit aliquod principium, tantò plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectiùs videt essentiam suam, quàm anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo, quàm anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundùm quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia quæ scit Verbum, sequeretur quòd scientia animæ Christi æquaretur scientiæ divinæ, creatum videlicet increato : quod est impossibile.

Sed contra est, quòd super illud *Apoc.*, V : « Dignus est agnus qui occisus est, accipere divinitatem et sapientiam, » Glossa dicit « id est, omnium cognitionem. »

(Conclusio. — Anima Christi omnia novit in Verbo propriè, quocumque modo sunt, fuerunt, vel erunt, et quocumque sunt in potentia creaturæ; non tamen omnia in eo cognovit, quæ sunt in potentia Dei creantis, hoc enim esset comprehendere divinam virtutem atque essentiam.)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 2, quæstiunc. 2 et 4, ad 3 et 4 ; et de verit.,

Lorsqu'on demande si le Christ connoît tout dans le Verbe, ce mot *tout* peut s'entendre de deux manières : 1° Dans le sens propre, en y comprenant tous les êtres qui sont, ont été et doivent être, ainsi que tout ce qui a été fait, dit ou pensé par qui que ce soit, et dans tous les temps. En ce sens, il faut dire que l'ame du Christ connoît toutes choses dans le Verbe; car toute intelligence créée connoît dans le Verbe, non pas absolument toutes choses, mais d'autant plus de choses qu'elle voit le Verbe plus parfaitement; et il n'est aucune intelligence bienheureuse qui ne connoisse dans le Verbe tout ce qui a du rapport avec elle. Or tout se rapporte en quelque manière au Christ et à sa dignité, en tant que toutes choses lui sont assujetties. De plus, Dieu l'a établi le juge de tous, *parce qu'il est le Fils de l'homme*, comme s'exprime l'Evangile, *Joan.*, V, 27. Pour cette raison donc l'ame du Christ connoît dans le Verbe tous les êtres appelés à l'existence dans tous les temps, et jusqu'aux pensées des hommes, dont il est le juge; en sorte que l'on peut entendre ces paroles, *Joann.*, II, 25 : « Il savoit bien ce qu'il y avoit dans l'homme, » non-seulement de la science divine, mais aussi de la science que son âme possédoit dans le Verbe. 2° On peut prendre, en second lieu, ce mot *tout* dans un sens plus large, en l'étendant, non-seulement à tous les êtres ayant eu une existence actuelle en un temps quelconque, mais encore à tous les êtres en puissance qui n'ont jamais été et ne seront jamais amenés à l'acte. Parmi ces êtres, il y en a qui ne dépendent que de la puissance divine; et l'ame du Christ ne les connoît pas tous dans le Verbe ; car cela équivaudroit à comprendre tout ce que Dieu peut faire, c'est-à-dire à comprendre la divine puissance, et, par conséquent, la divine essence,

---

Respondeo dicendum, quòd cùm quæritur an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly *omnia*, potest dupliciter accipi : uno modo propriè, ut distribuat pro omnibus quæ quocumque modo sunt, vel erunt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata à quocumque secundùm quodcumque tempus. Et sic dicendum est quòd anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisque enim intellectus creatus, in Verbo cognoscit non quidem omnia simpliciter, sed tantò plura quanto perfectiùs videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest quin cognoscat in Verbo omnia quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem et ad ejus dignitatem spectant quodammodo omnia, in quantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiam est omnium judex constitutus à Deo, quia Filius hominis est, ut dicitur *Joan.*, V (1). Et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia secundùm quodcumque tempus, et etiam hominum cogitatus, quorum est judex; ita ut quod de eo dicitur *Joan.*, II : « Ipse enim sciebat quid esset in homine, » possit intelligi non solùm quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ ejus quam habet in Verbo. Alio modo ly *omnia*, potest accipi magis largè, ut extendatur non solùm ad omnia quæ sunt actu secundùm quodcumque tempus, sed etiam ad omnia quæcumque sunt in potentia nunquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quædam sunt in sola potentia divina; et hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi; hoc enim esset comprehendere omnia quæ Deus potest facere, quòd esset comprehendere divinam virtutem, et, per consequens, divinam essentiam; virtus enim quæli-

art. 4, et qu. 8, art. 4 et 5; et *Quodlib.*, III, qu. 2, art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 223; et *Opusc.*, IX, qu. 81.

(1) Quoad sensum æquivalenter, sed non expressè quoad verba; sic enim ibi, vers. 27 : *Dedit ei Pater potestatem judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed *Act.*, X, vers. 42 :

puisque toute puissance est connue dès lors que l'on connoît tous les effets qu'elle peut réaliser. Il y a d'autres choses qui ne relèvent pas uniquement de la puissance de Dieu, mais aussi de la puissance de la créature. L'ame du Christ connoît dans le Verbe toutes ces choses; car elle comprend dans le Verbe l'essence de toutes les créatures, et conséquemment leur puissance et leur vertu, et toutes les choses auxquelles s'étend leur puissance (1).

Je réponds aux arguments : 1° Arius et Eunomius entendoient le texte qu'on a cité, non pas de la science de l'ame du Christ, puisqu'ils n'admettoient pas qu'il eût une ame, ainsi que nous l'avons vu quest. V, art. 3, mais de la connoissance divine que possède le Fils, que même ils faisoient inférieur au Père pour la science. Mais cette opinion est insoutenable; car, selon l'Evangile, *Joann.*, I, 3, tout a été fait par le Verbe de Dieu; et, entre autres choses, c'est lui qui a fait tous les temps. Or, il n'ignore rien de ce qu'il a fait. Si donc l'Evangile dit qu'il ignore le jour et l'heure du jugement, c'est parce qu'il ne les fait pas connoître; car lorsque les Apôtres l'interrogèrent sur ce point, *Act.*, I, 6 et 7, il ne voulut pas le leur révéler. On lit d'ailleurs dans la *Genèse*, XXII, 12, ces paroles: « Je vois maintenant que vous craignez Dieu »; ce qui signifie : Je vous ai fait voir maintenant que vous le craignez. L'Evangile dit que le Père connoît le jour et l'heure du jugement, parce qu'il a communiqué au Fils cette connoissance. Ces mots eux-mêmes, « mais le Père seul », donnent à entendre que le Fils le sait aussi, et que cette connoissance n'appartient pas

(1) Ainsi donc, l'ame du Christ ne connoît pas, en vertu de sa science bienheureuse, toutes les choses possibles à Dieu, puisque ce seroit là comprendre la cause première, ce que nous venons de prouver être une chose métaphysiquement impossible; mais elle connoît toutes les choses passées, présentes et futures, par la raison que le nombre de ces choses n'est pas réellement infini, l'infini en acte dans les créatures étant tout simplement une impossibilité, une proposition qui répugne dans les termes. Et, ces choses qui sont ou doivent être du domaine de la réalité, l'ame du Christ ne les connoît pas seulement d'une connoissance habituelle, mais aussi d'une connoissance actuelle, c'est-à-dire qu'elle les voit toutes d'un seul

---

bet cognoscitur per cognitionem omnium in quæ potest. Quædam verò sunt non solùm in potentia divina, sed etiam in potentia creaturæ; et hujusmodi omnia scit anima Christi in Verbo; comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentiam, et, per consequens, potentiam, et virtutem, et omnia quæ sunt in potentia creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud verbum intellexerunt Arius et Eunomius, non quantum ad scientiam animæ, quam in Christo non ponebant, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 1), sed quantum ad divinam cognitionem filii, quem ponebant esse minorem Patre, quantum ad scientiam. Sed illud stare non potest; quia per Verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur *Joan.*, I, et inter alia, facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est, quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo nescire diem et horam judicii, quia non facit scire; interrogatus enim super hoc ab Apostolis *Act.*, I, hoc eis noluit revelare. Sicut è contrariò legitur *Genes.*, XXII : « Nunc cognovi quod timeas Deum, » id est, « nunc cognoscere te feci. » Dicitur autem Pater scire, quia hujusmodi cognitionem tradidit Filio. Unde in hoc ipso quod dicitur, *Nisi Pater*, datur intelligi quòd Filius cognoscit, et non solum quantum

Postquam resurrexit à mortuis, præcepit nobis testificari quia ipse constitutus est à Deo judex vivorum et mortuorum, sicut loquitur ibi S. Petrus.

exclusivement à sa nature divine, mais encore à sa nature humaine. En effet, selon le raisonnement de saint Jean Chrysostome, *Hom.* LXXVIII *in Matth.*, « s'il a été donné au Christ homme de savoir comment il doit juger, ce qui est le principal, il lui a été donné, à bien plus forte raison, de connoître le moins important, » qui est le temps du jugement. Origène *Tract.* XXX *in Matth.*, applique ces paroles, qui sont dites du Christ, à son corps mystique, c'est-à-dire à l'Eglise, qui dans le fait ignore le jour du jugement. D'autres veulent qu'on les entende du Fils adoptif de Dieu, et non de son Fils naturel (1).

2° Dieu comprenant son essence, la connoissance qu'il en a est incomparablement supérieure à celle que possède l'ame du Christ. Dieu connoît donc, non-seulement tous les êtres amenés à l'acte dans tous les temps, et il les connoît, suivant le langage de l'école, par science de vision, mais encore tous les êtres quelconques qu'il pourroit produire, et ceux-ci il les connoît par science de simple intelligence, comme nous l'avons vu I. part. quest. XIV, art. 9. L'ame du Christ connoît donc tout ce que Dieu connoît en lui-même par science de vision, mais non tout ce que Dieu connoît en lui-même par science de simple intelligence. Par conséquent, Dieu connoît en lui-même plus de choses que l'ame du Christ.

3° L'étendue de la science n'a pas pour unique base le nombre des choses qu'elle comprend, mais encore la clarté de la connoissance. Ainsi donc, bien que la science dont l'ame du Christ jouit dans le Verbe égale, quant au nombre des choses qu'elle embrasse, la science de vision que Dieu possède en lui-même, la science de Dieu surpasse infiniment la

regard de la pensée. Saint Augustin admet une telle connoissance dans toute ame bienheureuse; à plus forte raison faut-il l'attribuer au Christ. « Nos pensées ne seront plus mobiles et successives, dit ce grand docteur, *De Trin.*, ult., cap. 16; nous verrons toute notre science d'un seul et même regard. » Et cela se comprend; cette science tient à l'éternité, qui est tout entière en un seul point.

(1) Si l'explication d'Origène est forcée et peu probable, comme nous le croyons, cette dernière est entièrement inadmissible. Elle doit être d'autant plus repoussée que la quali-

---

ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam; quia, ut Chrysostomus argumentatur, « si Christo homini datum est, ut sciat qualiter oporteat judicare, quod est majus; multo magis datum est ei scire quod minus est, » scilicet tempus judicii. Origenes tamen hoc exponit de Christo secundum corpus ejus, quod est Ecclesia, quæ hoc tempus ignorat. Quidam autem dicunt hoc esse intelligendum de Filio Dei adoptivo non de Filio naturali.

Ad secundum dicendum, quòd Deus in tantum perfectius cognoscit suam essentiam quàm anima Christi, quòd eam comprehendit. Et ideo cognoscit omnia non solùm quæ sunt in actu, secundum quodcumque tempus, quæ dicitur cognoscere scientia visionis; sed etiam omnia quæcumque ipse facere potest, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in primo habitum est (seu part. I. qu. 14, art. 9). Scit ergo anima Christi omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam visionis; non tamen omnia quæ Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ. Et ita plura scit Deus in seipso, quam anima Christi.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas scientiæ non solùm attenditur secundùm numerum scibilium, sed etiam secundum claritatem cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi, quam habet in Verbo, parificetur scientiæ visionis quam Deus habet in seipso, quantum ad numerum scibilium, scientia tamen Dei ex-

science de l'âme du Christ quant à la clarté de la connoissance, parce que la lumière incréée de l'intelligence divine surpasse infiniment la lumière créée qu'a reçue l'ame du Christ, quel que soit son degré. Et même absolument parlant, la science divine surpasse la science de l'ame du Christ, non-seulement par le mode de connoître, mais aussi quant au nombre des objets qu'elle embrasse, comme nous l'avons dit plus haut.

ARTICLE III.

L'ame du Christ connoissoit-elle les infinis dans le Verbe?

Il paroît que l'ame du Christ ne peut pas connoître les infinis dans le Verbe. 1° Dire qu'un infini est connu, c'est contredire la définition suivante de l'infini donnée par Aristote, *Phys.*, III, text. 63 : « L'infini est un être dans lequel une quantité étant prise, il reste toujours quelque chose à prendre. » Or la définition ne sauroit être séparée de la chose définie; car s'il en étoit ainsi, les deux termes contradictoires existeroient en même temps. Donc l'ame du Christ ne peut connoître les infinis.

2° La science des infinis est infinie. Or la science de l'ame du Christ ne peut être infinie; car puisqu'elle est créée, sa capacité est finie. Donc l'ame du Christ ne peut connoître les infinis.

3° Il ne sauroit exister rien de plus grand que l'infini. Or on vient de

fication de fils adoptif ne sauroit convenir au Christ, d'après ce qui sera démontré plus tard, quest. XXIII, art. 4. Il faut donc en revenir à dire que le Sauveur a déclaré ne savoir ni le jour ni l'heure du jugement, parce qu'il ne devoit pas les révéler aux hommes. Il les ignoroit pour eux, quoiqu'il ne les ignorât pas pour lui-même, comme le démontre très-bien saint Jean Chrysostôme. Cette explication a pour elle l'assentiment de la généralité des Pères. Saint Basile la donne dans son ouvrage contre Eunomius, lib. IV; saint Jérôme dans son commentaire de l'Evangile, *Matth.*, XXIV; saint Hilaire, *De Trin.*, lib. IX; saint Ambroise, *Super Luc.*, XVII; saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII, 60; saint Grégoire, *Epist.* VIII, 42. Les modernes interprètes de l'Ecriture ne se sont guère écartés d'une voie qui leur étoit tracée par des autorités aussi nombreuses et aussi imposantes.

---

cedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi; quia lumen increatum divini intellectus, in infinitum excedit lumen creatum quodcumque receptum in anima Christi. Licet, absolutè loquendo, scientia divina excedat scientiam animæ Christi non solùm quantùm ad modum cognoscendi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrùm anima Christi in Verbo cognoverit infinita.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi non possit cognoscere infinita in Verbo. Quod enim infinitum cognoscatur, repugnat definitioni infiniti, prout dicitur in III. *Physicorum* (text. 68), quòd « infinitum est, cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere. » Impossibile autem est definitionem à definito separari; quia hoc esset contradictoria esse simul. Ergo impossibile est quòd anima Christi sciat infinita.

2. Præterea, infinitorum scientia est infinita. Sed scientia animæ Christi non potest esse infinita; est enim capacitas ejus finita, cum sit creata. Non ergo anima Christi potest cognoscere infinita.

3. Præterea, infinito non potest esse aliquid majus. Sed plura continentur in scientia di-

(1) De his etiam I. part., qu. 14, art. 12; ut et III, *Sent.*, dist. 14, art. 2, quæstiunc.

voir que, absolument parlant, la science divine comprend plus de choses que la science de l'ame du Christ. Donc l'ame du Christ ne connoît pas les infinis.

Mais il faut dire le contraire; car l'ame du Christ connoît toute l'étendue de sa puissance, et toutes les choses sur lesquelles elle peut s'exercer. Or elle peut purifier d'une infinité de péchés, d'après ces paroles, I. *Joann.*, II, 2 : « Il est la victime de propitiation pour nos péchés, et non-seulement pour les nôtres, mais encore pour ceux du monde entier. » Donc l'ame du Christ connoît les infinis.

(Conclusion. — L'ame du Christ ne connoît pas d'infinis actuels, puisqu'il n'en existe pas; mais elle connoît dans le Verbe les infinis en puissance, par une sorte de science de simple intelligence, et non par la science de vision.)

La science n'a pas d'autre objet que l'être, parce que l'être et le vrai se prennent l'un pour l'autre (1). Or on applique en deux sens le mot *être* : absolument, à l'être en acte; sous un rapport, à l'être en puissance. Et comme, selon la doctrine d'Aristote, *Metaphys.*, IX, text. 20, on connoît chaque chose en tant qu'elle existe en acte, et non en tant qu'elle est en puissance, le premier est le principal objet de la science, c'est l'être en acte; l'être en puissance n'est que son objet secondaire, et cet être n'est point susceptible d'être connu par lui-même, mais seulement parce que l'on connoît l'être dans la puissance duquel il existe. Si l'on parle du premier mode de la science, l'ame du Christ ne connoît point

(1) Considéré en lui-même ou dans son objet, le vrai se confond avec l'être; il n'y a de vrai que ce qui est; et c'est parce que Dieu est la vérité suprême qu'il a dit : Je suis celui qui suis. Considéré dans la connoissance que nous en avons, le vrai consiste dans une égalité parfaite entre notre pensée et son objet réel; et de la sorte les philosophes ont pu le présenter sous la forme d'une équation. C'est sous le premier rapport seulement que l'auteur l'envisage ici.

---

vina, absolutè loquendo, quam in scientia animæ Christi, ut dictum est. Ergo anima Christi non cognoscit infinita.

Sed contra est : anima Christi cognoscit totam suam potentiam, et omnia in quæ potest. Potest autem in emundationem infinitorum peccatorum, secundum illud I. *Joann.*, II : « ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantùm, sed etiam pro totius mundi. » Ergo anima Christi cognoscit infinita.

(Conclusio. — Anima Christi non cognoscit infinita in actu, cùm ea non sint; scit autem in Verbo infinita in potentia, quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis.)

Respondeo dicendum, quòd scientia non est nisi entis, eo quòd ens et verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens : uno modo simpliciter, quod scilicet est *ens actu;* alio modo secundum quid, quod scilicet est *ens in potentia.* Et quia, ut dicitur in IX. *Metaph.*, unumquodque cognoscitur, secundum quod est actu, non autem secundùm quod est in potentia, scientia primò et principaliter respicit *ens actu,* secundariò autem respicit *ens in potentia;* quod quidem non secundùm seipsum cognoscibile est, sed secundum quod cognoscitur illud in cujus potentia existit. Quantùm igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu, etiamsi accipiantur omnia

ad 2, et quæstiunc. 4, ad 2; et qu. 20, de verit., art. 4, tum in corp., tum ad 1 et ad 2 et ad 5; et *Quodlib.*, III, qu. 2, art. 1; et *Opusc.*, IX, qu. 81.

d'infinis, parce qu'il n'existe aucun infini actuel, même en prenant sans exception tous les êtres en acte de tous les temps ; car les générations et les corruptions ne se prolongent pas jusqu'à l'infini (1). Il y a donc un nombre déterminé, non-seulement pour les êtres qui existent sans passer par la génération et la corruption, mais encore pour ceux qui sont susceptibles d'être engendrés et de se corrompre. S'il s'agit du second mode de la science, l'ame du Christ connoît les infinis dans le Verbe ; car nous avons vu qu'il connoît tout ce qui relève de la puissance de la créature. Puis donc qu'une infinité de choses sont renfermées dans la puissance de la créature, l'ame du Christ connoît de cette manière des infinis, par une sorte de science de simple intelligence, mais non par la science de vision (2).

Je réponds aux arguments. 1° Nous avons vu I. part., quest. VII, art. 1, que l'infini s'entend de deux manières : 1° Considéré dans la forme ; en ce sens, on le prend négativement, c'est-à-dire qu'il signifie une forme ou un acte non limité par la matière ou le sujet. En soi, cet infini est au plus haut degré susceptible d'être connu, à cause de la perfection de son acte, quoique la puissance finie de la créature soit incapable de le comprendre; car Dieu est infini de la sorte. L'ame du Christ connoît cet infini, bien qu'elle ne le comprenne pas. 2° On considère aussi l'infini dans la matière ; et alors on le prend pour la privation, parce qu'il n'a pas la forme qu'il doit naturellement avoir, et on l'appelle pour cela l'infini ou

(1) Il y auroit alors une série, ou bien une quantité numérique infinie en acte ; ce qui est une véritable impossibilité, une supposition absurde, puisqu'on peut toujours ajouter l'unité à un nombre, quelque grand qu'il soit.

(2) Un être réel peut seul être l'objet d'une science de vision, puisque, d'après un axiome bien connu, une chose doit être avant d'être telle, vue, aperçue, considérée, par là même. Voilà pourquoi il a été dit antérieurement que l'ame du Christ possède la connoissance de toutes les choses passées, présentes et futures. Une chose simplement possible ne sauroit être vue, mais peut toujours être perçue par l'intelligence; et de là cette seconde science admise par l'auteur.

---

quæcumque sunt in actu, secundum quodcumque tempus, eo quod status generationis et corruptionis non durat in infinitum. Unde est certus numerus non solùm eorum quæ sunt absque generatione et corruptione, sed etiam generabilium et corruptibilium. Quantum verò ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita ; scit enim, ut dictum est, omnia quæ sunt in potentia creaturæ. Unde, cùm in potentia creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam scientia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd infinitum sicut in I. parte dictum est (qu. 7, art. 1) (1), dupliciter dicitur : uno modo, secundùm rationem formæ, et sic dicitur *infinitum negativè*, scilicet id quod est forma vel actus non limitatus per materiam vel subjectum, in quo recipiatur. Et hujusmodi infinitum quantum est de se, est maximè cognoscibile propter perfectionem actus, licèt non sit comprehensibile à potentia finita creaturæ; sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licèt non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundum rationem materiæ; quod quidem dicitur *privativè*, ex hoc scilicet quòd non habet formam quam natum est habere; et

(1) Ubi ratio utriusque redditur, quia nempe finitur quodammodo et forma ipsa per materiam, et è converso materia per formam.

non fini en quantité. De sa nature, cet infini est inconnu, parce que, d'après Aristote, *Phys.*, III, text. 65, il est comme la matière avec privation de la forme (1); et le principe de toute connoissance, c'est la forme ou l'acte. Si donc la connoissance de cet infini doit être conforme à son mode d'existence, il est impossible de le connoître, puisque, selon le Philosophe, *Phys.*, III, text. 62 et 63, son mode d'existence exige que l'on prenne ses parties l'une après l'autre. En entendant ainsi la chose, il est vrai que si l'on prend une quantité quelconque de cet infini, c'est-à-dire si l'on prend l'une après l'autre ses parties, il reste toujours quelque chose à prendre après cela. Mais comme l'intelligence peut saisir par une perception immatérielle les êtres matériels, et par une simple appréhension les choses multiples, elle peut de même percevoir les infinis, non pas par une perception conforme au mode d'existence de ces infinis, mais comme s'ils étoient finis, en sorte que ce qui est infini en soi est fini dans l'intelligence qui le connoît. L'ame du Christ connoît les infinis de cette manière, non pas d'une science discursive, c'est-à-dire en passant de l'un à l'autre, mais dans un seul objet, tel qu'une créature dont la puissance s'étend à des infinis, et principalement dans le Verbe, origine et source de toute science, puisqu'il est la science substantielle de Dieu.

2° Rien ne s'oppose à ce que ce qui est infini d'une manière soit fini d'une autre manière; par exemple, on peut imaginer dans les quantités une superficie infinie en longueur et finie en largeur. Si donc les

(1) Il y a une sorte d'infinité dans la matière séparée de la forme, ou bien dans ce qui n'existe qu'en puissance. La matière, en effet, n'étant qu'une simple potentialité, ne connoît pas de limites. D'après le Philosophe et saint Thomas, nous avons appelé matière « ce qui peut devenir quelque chose. » La matière n'est donc pas actuellement délimitée ou finie; elle ne l'est que par la forme, et dans tel être en particulier, et sous tel rapport seulement. De plus, qui pourroit assigner des bornes à la simple possibilité d'être, considérée en général et d'une manière absolue? La forme elle-même, prise isolément ou séparée de la matière, a une sorte d'infinité; elle est l'activité infinie, comme la matière est la passivité infinie. Considérée en Dieu, la forme est l'infini lui-même, l'infini actuel, l'infini par essence, puisque Dieu est un acte pur. L'ame du Christ voit, mais ne comprend pas cet infini; dans les créatures elle comprend l'infini de la matière et celui de la forme.

per hunc modum dicitur infinitum quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia scilicet est quasi materia cum privatione formæ, ut dicitur III. *Physic.* (text. 63); omnis autem cognitio est per formam vel actum. Si ergo hujusmodi infinitum cognosci debeat secundùm modum ipsius cogniti, impossibile est quod cognoscatur; est enim modus ipsius ut accipiatur pars ejus post partem, ut dicitur in III. *Phys.* (ut suprà). Et hoc modo verum est, quòd ejus quantitatem accipientibus, scilicet parte accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, et multa unitè, ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finitè, ut sic ea quæ sunt in seipsis infinita, sint in intellectu cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita; in quantum scilicet scit ea non discurrendo per singula, sed in aliquo uno, puta in aliqua creatura, in cujus potentia existunt infinita, et principaliter in ipso Verbo.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse infinitum uno modo, quod est alio modo finitum; sicut si imaginemur in quantitatibus superficiem quæ sit secundum longitudinem infinita, secundùm latitudinem autem fi-

hommes étoient infinis en nombre, ils auroient l'infinité sous un rapport, c'est-à-dire sous le rapport de la multitude; mais en ce qui concerne l'essence, ils n'auroient que le fini, parce que l'essence de tous les hommes est renfermée dans les limites d'une seule espèce. L'infini absolu à raison de l'essence, c'est Dieu, ainsi que nous l'avons établi I, part. quest. VII, art. 2. Or l'objet propre de l'intelligence, c'est, selon la doctrine d'Aristote, *De anima*, III, text. 26, la quiddité de la chose, ou son essence, à laquelle revient la raison constitutive de l'espèce. Dès lors donc que la capacité de l'ame du Christ est finie, elle atteint bien l'infini absolu, qui est Dieu, mais elle ne le comprend pas, comme nous l'avons vu plus haut. Quant à l'infini qui est en puissance dans les créatures, l'ame du Christ peut le comprendre, parce qu'il y a une proportion entre elle et cet infini en ce qui regarde l'essence; et sous ce rapport il n'a pas l'infinité; car notre intelligence elle-même connoît l'universel, tel que la nature du genre et de l'espèce, et l'universel a d'une certaine manière l'infinité, en tant qu'on peut l'affirmer d'une infinité d'individus.

3° Il ne peut y avoir qu'un seul infini sous tous rapports. C'est ce qui fait dire au Philosophe, *De Cœlo*, I, text. 2 et 3, que tout corps ayant des dimensions qui le limitent dans toutes ses parties, l'existence de plusieurs corps infinis est impossible. Si cependant il existoit un infini sous un seul rapport, rien n'empêcheroit qu'il y eût plusieurs infinis semblables; par exemple, on conçoit plusieurs lignes infinies en longueur tirées sur une surface d'une largeur finie (1). Puis donc que l'infini n'est

(1) Mais ce n'est évidemment là qu'un infini en puissance; car l'infini actuel n'existe pas plus dans les dimensions que dans les nombres; ce sont là des quantités, des séries réelles ou potentielles, auxquelles on peut toujours ajouter, quelque grandes qu'on les suppose. Des infinis ainsi conçus, il en est de plus d'une espèce, comme l'auteur le dira; et la connoissance

---

nita. Sic igitur si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundùm aliquid, scilicet secundum multitudinem; secundum tamen essentiæ rationem haberent finitatem, eo quòd omnium essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed id quod est simpliciter infinitum secundùm essentiæ rationem, est Deus, ut in I. parte dictum est (qu. 7, art. 2). Proprium autem objectum intellectus est quod quid est, ut dicitur III. *De anima* (text. 26); ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi propter hoc quod habet capacitatem finitam, id quod est simpliciter infinitum secundùm essentiam, scilicet Deum attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est. Id autem infinitum quod in creaturis est in potentia, potest comprehendi ab anima Christi; quia comparatur ad ipsam secundùm essentiæ rationem (1), ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodammodo habet infinitatem, in quantum potest de infinitis prædicari.

Ad tertium dicendum, quòd id quod est infinitum omnibus modis, non potest esse nisi unum. Unde et Philosophus dicit in I. *De Cœlo*, (text. 2), quòd quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est esse de plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantum, nihil prohiberet esse plura talia infinita; sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundùm longitudinem, protractas in aliqua superficie finita secundùm latitudinem. Quia igitur infinitum

(1) Non secundùm potentialitatem sive continentiam virtualem; sicut *universale* quod in exemplum subjungitur, illimitatam potentialitatem habet, sed essentiam limitatam.

pas une substance, mais comme l'observe le Philosophe, *Phys.*, III, text. 37 et 38, un accident des choses que l'on appelle infinies, de même que l'infini se multiplie en raison des sujets divers, la propriété de l'infini doit nécessairement se multiplier aussi, de manière à convenir à chacun d'eux en tant qu'il est tel. Or c'est une propriété de l'infini que rien ne soit plus grand que lui. Si donc nous prenons une ligne infinie, il n'y aura rien en elle de plus grand que l'infini; et si nous prenons pareillement dans d'autres lignes une infinité quelconque, les parties de chacune sont manifestement infinies. Nécessairement donc il n'y a rien dans cette ligne de plus grand que toutes ces parties infinies, et cependant il y aura plus de parties infinies dans une seconde et dans une troisième ligne que dans la première. La même chose se rencontre dans les nombres. Les espèces des nombres pairs sont infinies, et il en est de même des nombres impairs; et pourtant les nombres pairs et impairs ensemble l'emportent sur les nombres pairs seuls. Il faut donc dire que rien n'est plus grand que l'infini qui l'est absolument sous tous rapports, et que rien n'est plus grand que l'infini considéré sous quelque rapport, dans l'ordre auquel il appartient; ce qui n'empêche pas de trouver quelque chose de plus grand en sortant de cet ordre. De cette manière, la puissance de la créature s'étend à des infinis; et toutefois la puissance de Dieu en comprend plus que celle de la créature (1). De même donc, l'ame du Christ connoît des infinis par science de simple intelligence; et cependant Dieu en connoît davantage par cette même science.

de tous surpasse la connoissance d'un seul. Il n'y a donc pas ici de contradiction, comme on seroit d'abord tenté de le croire.

(1) Notre maître reconnoît à l'intellect humain la faculté de connoître les infinis, I part., quest. LXXXVI, art. 2. Et la raison qu'il en donne, c'est que notre intellect est lui-même infini en puissance, sa connoissance n'étant jamais tellement étendue qu'elle ne puisse s'accroître. Or cette faculté doit nécessairement exister au suprême degré dans l'ame du Christ, la plus parfaite de toutes.

non est substantia quædam, sed accidit rebus quæ dicuntur infinitæ, ut dicitur III. *Physic.*, sicut infinitum multiplicatur secundùm diversa subjecta, ita necesse est quòd proprietas infiniti multiplicetur; ita quòd conveniat unicuique illorum, secundùm illud subjectum. Est autem quædam proprietas infiniti, quòd infinito non sit aliquid majus. Sic igitur si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid majus infinito, et similiter si accipiamus quamcumque aliarum linearum infinitarum; manifestum est tamen quod uniuscujusque earum partes sunt infinitæ : oportet ergo quòd omnibus illis partibus infinitis non sit aliquid majus in illa linea; tamen in alia linea, et in tertia erunt plures partes, etiam infinitæ præter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere; nam species numerorum parium sunt infinitæ, et similiter species numerorum imparium; et tamen numeri pares et impares sunt plures quàm pares. Sic igitur dicendum est, quòd infinito simpliciter et quoad omnia nihil est majus; infinito autem secundùm quid determinatum, non est aliquid majus in illo ordine; potest tamen accipi aliquid aliud majus extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturæ, et tamen plura sunt in potentia Dei, quàm in potentia creaturæ; et similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiæ; plura tamen scit Deus secundum hunc scientiæ vel intelligentiæ modum.

ARTICLE IV.

L'ame du Christ voit-elle plus clairement que toute autre créature le Verbe ou l'essence divine?

Il paroît que l'ame du Christ ne jouit pas de la vision du Verbe plus parfaitement que toute autre créature. 1° La perfection de la connoissance est proportionnée au moyen par lequel on l'acquiert; par exemple, la connoissance acquise au moyen du syllogisme démonstratif est plus parfaite que celle qui vient du syllogisme dialectique. Or on a prouvé, I, part. quest. XII, art. 2, que tous les bienheureux voient le Verbe immédiatement par l'essence divine. L'ame du Christ ne jouit donc pas plus parfaitement que toute autre créature, de la vision du Verbe.

2° La perfection de la vision n'excède pas la puissance qui en est le principe. Or d'après saint Denis, *De Cœlest. hierarch.*, cap. 4, la puissance raisonnable de l'ame telle qu'est l'ame du Christ est inférieure à la puissance intellectuelle de l'ange. Donc l'ame du Christ ne voit pas le Verbe plus parfaitement que ne le voient les anges.

3° La manière dont Dieu voit son Verbe est infiniment plus parfaite que la manière dont le voit l'ame du Christ. Il peut donc y avoir une infinité de degré entre la manière dont Dieu voit son Verbe et la manière dont le voit l'ame du Christ. Il ne faut donc pas affirmer que l'ame du Christ voit plus parfaitement que ne le voit toute autre créature le Verbe ou l'essence divine.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Ephes.*, I, 20 et 21 : « Dieu a placé le Christ à sa droite dans le ciel, au-dessus de toute principauté, de toute puissance, de toute vertu, de toute domination et de tout ce qui a un

---

ARTICULUS IV.

Utrùm anima Christi videat Verbum sive divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi non perfectius videat Verbum quàm quælibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi; sicut perfectior est cognitio quæ habetur per medium syllogismi demonstrativi, quàm quæ habetur per medium syllogismi dilactici. Sed omnes beati vident Verbum immediatè per ipsam divinam essentiam, ut in prima parte dictum est (qu. 12, art. 2). Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum, quàm quælibet alia creatura.

2. Præterea, perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animæ, qualis est anima Christi, est infrà potentiam intellectivam angeli, ut patet per Dionysium, IV. cap. *Cœl. hierarch.* Ergo anima Christi non perfectiùs videt Verbum quàm angeli.

3. Præterea, Deus in infinitum perfectiùs videt Verbum suum quàm anima Christi. Sunt ergo infiniti gradus medii possibiles inter modum quo Deus videt Verbum suum, et inter modum quo anima Christi videt ipsum. Ergo non est asserendum quòd anima Christi perfectiùs videat Verbum vel essentiam divinam, quàm quælibet alia creatura.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, I, quòd « Deus constituit Christum ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et domi-

(1) De his etiam suprà, qu. 9, art. 1; et infrà, qu. 11, art. 5, ad 1.

nom, non-seulement dans le siècle présent, mais aussi dans le siècle futur. » Or chacun est d'autant plus élevé dans la gloire céleste qu'il connoît Dieu plus parfaitement. Donc l'ame du Christ voit Dieu plus parfaitement que ne le voit toute autre créature.

(Conclusion. — Puisque l'ame du Christ est unie au Verbe de Dieu de la manière la plus parfaite, savoir dans l'unité de personne, elle jouit aussi plus parfaitement et plus clairement que toute autre créature, de la vision de l'essence divine.)

La vision de l'essence divine est commune à tous les bienheureux, en tant qu'ils participent à la lumière qui découle en eux du Verbe de Dieu comme de sa source; car l'Ecriture dit, *Eccli.*, I, 5 : « Le Verbe de Dieu est au plus haut des cieux la source de la sagesse. » Or l'ame du Christ est unie plus étroitement au Verbe de Dieu que toute créature, puisque cette union est personnelle. Elle reçoit donc plus abondamment que toute autre créature l'influence de la lumière dans laquelle le Verbe lui-même voit Dieu. Elle voit, par conséquent, plus parfaitement que toutes les autres créatures la vérité première, qui est l'essence divine. De là cette parole *Joan.*, I, 14 : « Nous avons vu sa gloire comme étant celle du Fils unique du Père, il est rempli, non-seulement de grace, mais aussi de vérité (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on considère la connoissance dans son rapport avec l'objet connu, sa perfection est proportionnée au moyen

(1) Dans la pensée de notre maître, l'Evangéliste établit un rapport entre le degré de la grace et celui de la vérité connue ou possédée. Au fond l'enseignement de la théologie catholique, fondé sur l'Ecriture, la tradition et la raison elle-même, est que les bienheureux dans le ciel possèdent des récompenses inégales, forment une espèce de hiérarchie, à peu près comme les anges, et que leur élévation est en rapport avec la grace qu'ils ont possédée sur la terre. Or plus ils sont élevés dans la gloire ou rapprochés de Dieu, plus ils voient parfaitement sa Beauté suprême. Mais nous avons vu plus haut que le Christ possédoit la plénitude ou la perfection de la grace; il possède donc aussi la perfection de la gloire ou de la vision béatifique. Bien plus, « c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu, » dit le théologien à la suite de l'Apôtre. Et cette parole s'applique à la gloire, aussi bien qu'à la grace. La supériorité du Christ sur les créatures est donc toujours et partout celle du principe sur les êtres soumis à son action.

---

nationem, et omne nomen quod nominatur, non solùm in hoc sæculo, sed etiam in futuro. » Sed in illa cœlesti gloria tantò aliquis est superior, quantò perfectiùs cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectiùs videt Deum quàm quævis alia creatura.

(Conclusio. — Anima Christi, cùm perfectissimè conjuncta fuerit Verbo Dei, scilicet in persona, cæteris quoque creaturis divinam essentiam perfectiùs et clariùs intuetur.)

Respondeo dicendum, quòd visio divinæ essentiæ convenit omnibus beatis, secundùm participationem luminis derivati in eos à fonte Verbi Dei, secundùm illud *Eccles.*, I : « Fons sapientiæ, Verbum Dei in excelsis. » Huic autem Verbo Dei propinquiùs conjungitur anima Christi, quæ est unita Verbo in persona, quàm quævis alia creatura. Et ideo pleniùs recipit influentiam luminis quo Deus videtur ab ipso Verbo, quàm quæcumque alia creatura. Et ideo præ cæteris creaturis perfectiùs videt ipsam primam veritatem, quæ est Dei essentia. Unde dicitur *Joan.*, I : « Vidimus gloriam ejus, quasi unigeniti à Patre, plenum non solùm gratiæ, sed etiam veritatis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundùm medium; sed quantum est

par lequel on l'acquiert; mais si on la considère dans le sujet qui connoît, sa perfection est en raison de la puissance ou de l'habitude. Cette dernière raison fait que, même chez les hommes, celui-ci connoît plus parfaitement que celui-là telle conclusion, quoique par le même moyen. Voilà pourquoi l'ame du Christ, qui est remplie d'une lumière plus abondante, connoît l'essence divine plus parfaitement que les autres bienheureux, quoiqu'ils voient tous en elle-même l'essence de Dieu.

2° Nous avons vu, I, part. quest. XII, art. 4, que la vision de l'essence divine excède la puissance de toute créature. Par conséquent, les degrés de cette vision se règlent sur l'ordre dans lequel est distribuée la grace, que le Christ possède au degré le plus éminent, plutôt que sur l'ordre des natures, à raison duquel la nature angélique est supérieure à la nature humaine.

3° Nous avons observé plus haut, quest. VII, art. 12, qu'il ne sauroit y avoir une grace supérieure à celle que possède le Christ à cause de son union avec le Verbe. Il en faut dire autant de la perfection de la vision divine, quoique, en considérant la chose absolument, et à raison de l'infinité de la puissance divine, cette vision puisse arriver à un degré supérieur et plus excellent (1).

(1) Il faut attribuer au Christ, disent les théologiens, toutes les perfections possibles. C'est ce qu'exige, en effet, l'union hypostatique de la nature humaine avec le Verbe divin. Que pouvons-nous concevoir de tellement parfait, dans l'ordre des choses créées, qui ne convienne à cette créature qui a été jugée digne de devenir une seule et même personne avec Dieu? Perfections de l'intelligence, dont il s'agit ici, perfections de la volonté, dont il s'agira dans la suite, tout ce qu'il y a de bon, de grand, de généreux et de sublime doit être dans l'humanité du Sauveur. Et cependant ce chef-d'œuvre de la toute-puissance divine a-t-il épuisé cette toute-puissance? Dans un sens absolu, il est évident qu'on ne sauroit le dire, puisque ce seroit donner des bornes à l'infini. Mais nous avons vu plus haut, dans une thèse analogue, qu'une telle restriction n'amoindrit en rien la grandeur du Christ.

---

ex parte cognoscentis, attenditur secundùm potentiam vel habitum. Et inde est quòd etiam inter homines per unum medium, unus perfectiùs cognoscit aliquam conclusionem quàm alius. Et per hunc modum anima Christi, quæ abundantiori repletur lumine, perfectiùs cognoscit divinam essentiam quàm alii beati, licèt omnes ipsam Dei essentiam videant per seipsam.

Ad secundum dicendum, quòd visio divinæ essentiæ excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, ut in I. part. dictum est (qu. 12, art. 4). Et ideo gradus in ipso attenduntur magis secundùm ordinem gratiæ, in quo Christus est excellentissimus, quàm secundùm ordinem naturæ, secundùm quem natura angelica præfertur humanæ (1).

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 7, art. 12) de gratia, quòd non potest esse major gratia quàm gratia Christi, per respectum ad unionem Verbi. Idem etiam dicendum est de perfectione divinæ visionis; licèt absolutè considerando, possit esse aliquis gradus altior sublimiorque secundùm infinitatem divinæ potentiæ.

(1) Hinc verò naturalem perspicaciam intellectûs aliquid in angelis ad clariorem visionem conferre infert Cajetanus; quia comparativè interpretatur illud *magis*.

QUESTION XI.

De la science innée ou infuse dans l'ame du Christ.

Nous arrivons à considérer la science gravée ou infuse dans l'ame du Christ.

A propos de cette science on pose huit questions : 1° Le Christ connoît-il tout en vertu de cette science? 2° A-t-il pu en faire usage sans recourir aux images sensibles? 3° Cette science étoit-elle comparative? 4° Quel rapport y a-t-il entre cette science et celle des anges? 5° Etoit-ce une science habituelle? 6° Se distinguoit-elle par diverses habitudes?

ARTICLE I.

Le Christ connoît-il tout par sa science innée ou infuse?

Il paroît que le Christ n'a pas tout connu par sa science infuse. 1° L'infusion de cette science dans l'ame du Christ avoit pour but de perfectionner son intellect possible. Or l'intellect possible de l'ame humaine ne paroit pas être en puissance pour tout absolument, mais seulement pour les choses à l'égard desquelles peut l'amener à l'acte l'intellect actif, qui est proprement son principe d'action; et on peut connoître ces choses par la raison naturelle. Donc le Christ n'a pas connu par sa science infuse ce qui dépasse la portée de la raison naturelle.

2° Aristote dit, *De anima*, III, text. 18, 31 et 39, que les images sont pour l'intelligence de l'homme ce que sont les couleurs pour la vue. Or la perception des choses qui sont totalement dépourvues de couleur n'est

---

QUÆSTIO XI.

De scientia indita vel infusa animæ Christi, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de scientia indita vel infusa animæ Christi.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm secundùm hanc scientiam Christus sciat omnia. 2° Utrùm hâc scientiâ uti potuerit non convertendo se ad phantasmata. 3° Utrùm hæc scientia fuerit collativa. 4° De comparatione hujus scientiæ ad scientiam angelorum. 5° Utrùm fuerit scientia habitualis. 6° Utrùm fuerit distincta per diversos habitus.

ARTICULUS I.

Utrùm secundùm scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd secundùm hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Hæc enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectûs ejus. Sed intellectus possibilis animæ humanæ non videtur esse in potentiâ ad omnia simpliciter, sed ad illa sola circa quæ potest reduci in actum per intellectum agentem, qui est proprium activum ipsius; quæ quidem sunt cognoscibilia secundùm rationem naturalem. Ergo secundùm hanc scientiam non cognovit Christus ea quæ naturalem rationem excedunt.

2. Præterea, phantasmata se habent ad intellectum humanum, sicut colores ad visum, ut dicitur III. *De anima*. Sed non pertinet ad perfectionem visivæ potentiæ cognoscere ea

(1) De his etiam infrà, qu. 12, art. 1, in corp. et ad 3; ut et III, *Sent.*, dist. 14, art. 3,

pas requise pour la perfection de la puissance visuelle; il n'entre donc pas non plus dans la perfection de l'intelligence humaine de connoître les êtres qu'aucune image ne peut représenter, telles que sont les substances séparées, ou les purs esprits. Dès lors donc que l'infusion de la science avoit eu lieu dans le Christ pour perfectionner son ame intellective, il semble qu'il ne connoissoit pas par cette science les substances séparées.

3° Il n'est pas besoin, pour que l'intelligence soit parfaite, qu'elle connoisse les êtres individuels. Il paroît donc que l'ame du Christ ne connoissoit pas l'individuel par sa science infuse.

Mais l'Ecriture dit, au contraire, *Is.*, XI, 2 : « Il sera rempli de l'Esprit de sagesse et d'intelligence, de science et de conseil. » Or ces quatre dons comprennent tous les objets de la connoissance; car à la sagesse appartient la connoissance de toutes les choses divines, à l'intelligence, la connoissance de toutes les choses immatérielles, à la science, la connoissance de toutes les conclusions, au conseil, la connoissance de toutes les choses pratiques. Il paroît donc que le Christ connoissoit tout par la science infuse qu'il avoit reçue du Saint-Esprit (1).

(Conclusion. — Puisqu'il convenoit que l'ame du Christ unie au Verbe de Dieu atteignît sa dernière perfection par la science innée ou infuse en elle, elle connoissoit nécessairement par elle toutes choses, excepté l'essence divine.)

(1) Un objet peut non-seulement être connu dans le Verbe, ou dans l'intelligence divine, puisque toutes les réalités y subsistent dans leurs types immatériels; mais il peut encore être connu en lui-même. La première espèce de connoissance n'a lieu que dans le ciel, elle est supérieure aux conditions de notre vie mortelle; c'est celle dont l'auteur vient de traiter dans la précédente question. La seconde, qui dans son essence ne dépasse pas les forces naturelles de notre intellect, puisqu'il est apte à devenir toutes choses, par l'idée qu'il peut en recevoir, se subdivise en deux, à raison de sa source ou de son origine : elle peut être divinement imprimée dans notre ame, comme elle le fut dans l'ame de nos premiers parents; elle peut s'acquérir par les moyens mis à notre disposition, le rapport des sens et l'activité de notre intellect combinés ensemble, l'enseignement que nous puisons dans la société et les idées qui

quæ sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectûs humani pertinet cognoscere ea quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiæ separatæ. Sic ergo, cùm hujusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animæ intellectivæ ipsius, videtur quòd per hujusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.

3. Præterea, ad perfectionem intellectûs non pertinet cognoscere singularia. Videtur ergo quòd per hujusmodi scientiam anima Christi singularia non cognoverit.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XI, quòd « replebit eum Spiritus sapientiæ et intellectûs, scientiæ et consilii. » Sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia; nam ad *sapientiam* pertinet cognitio omnium divinorum, ad *intellectum* autem pertinet cognitio omnium immaterialium, ad *scientiam* autem pertinet cognitio omnium conclusionum, ad *consilium* autem cognitio omnium agibilium Ergo videtur quòd Christus, secundùm scientiam inditam sibi per Spiritum sanctum, habuerit omnium cognitionem.

(Conclusio. — Cùm decuerit animam Christi Verbo Dei unitam, omnino perfectam esse per scientiam inditam vel infusam, omnia etiam necessariò cognovit, exceptâ divinâ essentiâ.)

quæstiunc. 1, et quæstiunc. 4, in corp., et quæstiunc. 5, ad 2; et qu. 20, de verit., art. 6; et *Opusc.*, III, cap. 223.

Nous avons vu plus haut, quest. IX, art. 1, qu'il convenoit, pour que l'ame du Christ atteignît sa perfection dernière, que tout ce qui entroit dans sa puissance fût réduit à l'acte. Il faut observer qu'il y a dans l'ame humaine, comme dans toute autre créature, une double puissance passive : l'un qui la met en rapport avec l'agent naturel (1); l'autre qui la met en rapport avec le premier agent (2), qui peut faire passer toute créature à un acte plus parfait que celui auquel l'amène l'agent naturel. Cette dernière puissance, considérée dans la créature, s'appelle communément la puissance d'obéissance. Or la science divinement infuse a réduit à l'acte cette double puissance dans l'ame du Christ. L'ame du Christ a donc connu par cette science : 1° tout ce que l'homme peut connoître par la vertu de la lumière de l'intellect agent, c'est-à-dire tout ce que comprennent les sciences humaines; 2° toutes les choses que les hommes connoissent par révélation divine, qu'elles appartiennent au don de la sagesse, au don de la prophétie ou a n'importe quel autre don du Saint-Esprit; car l'ame du Christ a connu cela plus amplement et plus complètement qu'une créature quelconque. Ce n'est pas toutefois par cette science qu'elle connoissoit l'essence de Dieu, mais seulement par la science bienheureuse qui a fait le sujet de la question précédente.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le premier, on ne tient compte que

nous sont transmises par les hommes. De là les deux sciences que nous devons encore étudier dans le Christ, la science infuse et la science acquise.

(1) C'est ici l'intellect agent ou le principe actif inhérent à chaque intelligence humaine, dont l'existence, le caractère et la fonction ont été l'objet d'une étude spéciale dans la première partie de la *Somme*, et dans plusieurs autres ouvrages de notre saint docteur, en particulier dans un remarquable opuscule contre Averrhoës, *De unitate intellectus*.

(2) Le premier agent vis-à-vis de notre ame, aussi bien que d'une manière générale et absolue, c'est Dieu même. La puissance passive qui en nous correspond à son action est bien nommée *puissance d'obéissance*. Nous sommes non-seulement dans la possibilité, mais encore dans la nécessité d'obéir à ses ordres suprêmes.

Respondeo dicendum, quòd sicut priùs dictum est (qu. 9, art. 1), conveniens fuit ut anima Christi omnino esset perfecta, per hoc quòd omnis ejus potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum quòd in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva : una quidem per comparationem ad agens naturale; alia verò per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem, altiorem actu in quem reducitur per agens naturale; et hæc consuevit vocari *potentia obedientiæ* in creatura. Utraque autem potentia animæ Christi fuit reducta in actum, secundùm hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo, secundùm eam anima Christi primò quidem cognovit quæcumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectûs agentis, sicut sunt quæcumque pertinent ad scientias humanas. Secundò verò, per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa quæ per revelationem divinam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiæ, sive ad donum prophetiæ (1), sive ad quodcumque donum Spiritus sancti. Omnia enim ista abundantiùs et pleniùs cæteris cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solùm per primam, de qua suprà dictum est (qu. 10, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa

(1) Largè sumendo nomen *doni* pro qualicumque donatione gratuitâ, secundùm illud I. ad *Corinth.*, XII, vers. 7 ac deinceps : *Unicuique datur manifestatio Spiritûs ad utilitatem, etc.*

de la puissance naturelle de l'ame intellective, puissance dont l'étendue se règle sur son rapport avec l'agent naturel, qui est l'intellect actif.

2° Comme dans la condition de la vie présente, l'ame humaine est en quelque sorte enchaînée au corps, de telle manière qu'il lui est impossible de connoître sans image, elle ne sauroit ici-bas connoître les substances séparées; mais quand elle sera sortie de son état actuel, se trouvant alors séparée, elle pourra connoître par elle-même, d'une certaine façon, les substances séparées (1), ainsi que nous l'avons fait voir, I part. quest. LXXXIX, art. 1 et 2; et ceci est évident surtout pour les ames des bienheureux. Or, avant sa passion, le Christ n'étoit pas seulement voyageur, mais il jouissoit aussi de la claire vision. Son ame pouvoit donc connoître les substances séparées de la même manière que les connoissent les ames des autres hommes après leur séparation.

3° La connoissance des êtres individuels ou particuliers n'est point requise pour la perfection de l'ame intellective, comme objet rentrant dans la connoissance spéculative. Elle concourt cependant à sa perfection en tant qu'elle appartient à la connoissance pratique, qui n'est point parfaite sans la connoissance des êtres particuliers, sur lesquels tombe l'opération, comme Aristote le remarque, *Ethic.*, VI, 7. Selon Cicéron, *Reth.*, lib. II, *de invent.*, trois choses rentrent donc nécessairement dans la prudence : le souvenir du passé, la connoissance du présent, et la prévoyance de l'avenir. Puis donc qu'en vertu du don de conseil qui étoit en lui, le Christ possédoit la prudence dans toute sa plénitude, il en faut conclure qu'il connoissoit tous les êtres particuliers, présents, passés et futurs (2).

(1) Par la raison qu'elle leur ressemblera sous ce rapport; et toute connoissance, disent Aristote et saint Thomas, se fait par quelque ressemblance.

(2) Ainsi donc, la science infuse du Christ, cette science divinement imprimée dans son ame dès l'instant de sa conception, s'étendoit à toutes les choses susceptibles d'être perçues, naturelles et surnaturelles, générales et particulières, spéculatives et pratiques. Il possédoit en acte toutes les connoissances qui sont en puissance dans l'intellect humain; et cela, parce que l'état de puissance, tel qu'on l'entend ici, est un état d'imperfection, qu'il faut, par con

---

procedit de potentia naturali animæ intellectivæ, quæ scilicet est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum, quòd humana anima in statu hujus vitæ, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phantasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum hujus vitæ, anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in I. part. dictum est (qu. 89, art. 1). Et hoc præcipuè manifestum est circa animas beatorum. Christus autem ante passionem non solùm fuit viator, sed etiam comprehensor; unde anima ejus poterat cognoscere substantias separatas per modum quo cognoscit anima separata.

Ad tertium dicendum, quòd cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundùm cognitionem speculativam; pertinet tamen ad perfectionem ejus secundùm cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio, ut dicitur in VI. *Ethic.* Unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium et providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua *Rhetorica*. Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundùm donum consilii, consequens est quòd cognoverit omnia singularia præsentia, præterita et futura.

ARTICLE II.

Le Christ pouvoit-il faire usage de sa science infuse sans recourir aux images sensibles?

Il paroît que l'ame du Christ étoit incapable de connoître par la science infuse sans recourir aux images sensibles. 1° Aristote dit, *De anima*, III, text. 18, 31 et 39, que les images sont pour l'intelligence de l'homme ce que sont les couleurs pour la vue. Or, la puissance visuelle du Christ n'a pu passer à l'acte qu'à l'aide des couleurs. Donc son ame intellective ne pouvoit non plus rien connoître sans recourir aux images sensibles.

2° L'ame du Christ est de la même nature que les nôtres; car autrement il ne seroit pas de la même espèce que nous, contrairement à ce que dit l'Apôtre, *Philip.*, II, 7 : « Il s'est rendu semblable aux hommes. » Or notre ame ne peut connoître qu'autant qu'elle a recours aux images sensibles. Donc l'ame du Christ ne le pouvoit aussi que par ce moyen.

3° Les sens ont été donnés à l'homme pour être au service de l'intelligence. Si donc l'ame du Christ pouvoit connoître sans recourir aux images sensibles, qui sont perçues par les sens, il s'ensuivroit que les sens n'ont servi de rien à l'ame du Christ; ce qui répugne. Il paroît donc que l'ame du Christ ne pouvoit connoître qu'en ayant recours aux images sensibles.

Mais c'est un fait, au contraire, que l'ame du Christ a connu des choses qu'il est impossible de connoître au moyen des images sensibles,

séquent, éloigner du Christ, d'après l'axiome invoqué dans une note antérieure et reçu par tous les théologiens, savoir qu'il faut admettre dans l'ame du Sauveur toutes les perfections possibles.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus hâc scientiâ uti potuerit non convertendo se ad phantasmata.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi non potuerit intelligere secundùm hanc scientiam, nisi convertendo se ad phantasmata. Quia, ut dicitur in III. *De anima* (ubi suprà), phantasmata comparantur ad animam intellectivam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiva ejus potuit aliquid intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata.

2. Præterea, anima Christi est ejusdem naturæ cum animabus nostris; alioquin ipse non esset ejusdem speciei nobiscum, contra id quod Apostolus dicit, *Philip.*, II, quòd est « in similitudinem hominum factus. » Sed anima nostra non potest intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.

3. Præterea, sensus dati sunt homini, ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quæ per sensus accipiuntur, sequeretur quòd sensus frustra fuissent in anima Christi; quod est inconveniens. Videtur igitur quòd anima Christi non potuerit intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata.

Sed contra est, quòd anima Christi cognovit quædam quæ per phantasmata cognosci non

(1) De his etiam infrà, in hac eadem quæst., art. 4, et qu. 34, art. 2, ad 3; ut et III, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2, ad 2; et dist. 14, art. 3, quæstiunc. 2 et 3; et qu. 20, de verit, art. 3, ad 1.

savoir les substances séparées. Il pouvoit donc connoître sans recourir aux images sensibles.

(CONCLUSION. — Comme le Christ jouissoit de la claire vue en même temps qu'il étoit voyageur, il pouvoit connoître par sa science infuse, même sans avoir recours aux images sensibles.)

Même avant sa passion, le Christ jouissoit de la claire vue, en même temps qu'il étoit voyageur, comme nous le prouverons plus clairement dans la suite, quest. XV, art. 10. Il s'est trouvé dans la condition de voyageur principalement sous le rapport du corps, en tant qu'il étoit passible; et c'est surtout en ce qui concerne l'ame intellective qu'il s'est trouvé dans la condition propre à l'état de la claire vision. Or la condition de l'ame, dans l'état de la claire vision, consiste à n'être aucunement assujettie au corps, à n'en point dépendre, mais à le dominer complètement. Aussi, après la résurrection, la gloire du corps sera-t-elle un rejaillissement de celle de l'ame. Durant le pèlerinage, l'ame de l'homme a besoin de recourir aux images sensibles pour exercer sa puissance intellective, parce qu'elle est enchaînée et en quelque sorte assujettie au corps, dont elle dépend. Par conséquent, les ames bienheureuses peuvent, avant la résurrection, comme elles le pourront après, connoître, sans avoir recours aux images sensibles. Et il en faut dire autant de l'ame du Christ, qui jouissoit pleinement ici-bas de la faculté de la claire vue (1).

(1) Il est évident que la science infuse est par elle-même indépendante des images fournies par les sens. Cela rentre dans sa nature; elle ne se distingueroit pas autrement de la science acquise. Mais il n'est pas moins évident que, dans la pensée de notre maître, une telle science est un privilége à part, une faveur exceptionnelle, qui ne s'explique que par la réunion dans le Christ des splendeurs de la patrie avec les épreuves du pèlerinage. Il avoit déjà démontré dans la première partie, en exposant la théorie philosophique de l'intelligence humaine, que notre ame ici-bas, tant qu'elle est retenue par les liens de son enveloppe matérielle, ne pouvoit rien connoître sans le concours des sens. Et si l'on veut se livrer, dans le silence de la méditation, à une sorte d'expérimentation pratique, pour essayer de concevoir une idée purement spirituelle, on verra qu'on n'y réussira jamais, et que, selon l'expression d'un philosophe moderne, là où les images abandonnent notre pensée, il faut que la parole, autre sorte d'image sensible, l'accompagne et la soutienne dans son essor. En dehors de cela, il n'y a

---

possunt, scilicet substantias separatas (1). Potuit igitur intelligere non convertendo se ad phantasmata.

(CONCLUSIO. — Cùm Christus fuerit viator et comprehensor, per scientiam inditam potuit intelligere etiam sine conversione ad phantasmata.)

Respondeo dicendum, quòd Christus in statu ante passionem fuit simul viator et comprehensor, ut infrà magis patebit (qu. 15, art. 10). Et præcipuè quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit passibile; conditiones verò comprehensoris maximè habuit ex parte animæ intellectivæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur; unde et post resurrectionem ex anima gloria redundabit ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phantasmata converti, quòd est corpori obligata, et quodammodo ei subjecta, et ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ, et ante resurrectionem et post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi, quæ plenè habuit facultatem comprehensoris.

(1) Hoc est à corporibus alienas omnino ac remotas, quales angeli, passim sic vocati; non eo tantùm sensu quo dicuntur *animæ separatæ*, postquam conjunctæ corporibus fuerunt.

Je réponds aux arguments : 1° La ressemblance dont parle le Philosophe n'est pas absolue à tous égards. Il est manifeste, en effet, que la puissance visuelle a pour fin de connoître les couleurs, au lieu que la fin de la puissance intellectuelle n'est pas de connoître pour elles-mêmes les images sensibles, mais les espèces intelligibles, qu'elle perçoit dans ces images, et qu'elle en abstrait, tant qu'elle est dans la condition de la vie présente. La ressemblance consiste donc dans l'objet que chacune des deux puissances regarde; mais elle ne porte nullement sur le terme de chacune, suivant sa condition. Rien n'empêche que, sous différents rapports, un être ne tende à sa fin par divers moyens, et néanmoins la fin propre de chaque être reste toujours la même. Par conséquent, quoique la vue ne perçoive rien sans les couleurs, l'intelligence peut cependant se trouver dans une condition telle, qu'elle connoisse indépendamment des images sensibles, mais non sans les espèces intelligibles.

2° Quoique l'ame du Christ fût de la même nature que les nôtres, elle se trouvoit cependant dans une condition où les nôtres ne sont pas maintenant en réalité, mais seulement en espérance; c'est l'état de la claire vision.

3° Bien que l'ame du Christ ait pu connoître sans recourir aux images sensibles, elle pouvoit cependant connoître en usant de ces images. Les sens ne lui ont donc pas été inutiles, pour cette raison surtout, que les sens ne sont pas donnés à l'homme uniquement pour que la science se produise dans son intelligence, mais aussi pour le mettre à même de pourvoir aux besoins de la vie animale.

plus qu'un morne et dangereux quiétisme, un stérile sommeil de l'ame, plein d'illusions et d'écueils. Platon, ou plutôt son école veut penser avec les seules formes intelligibles, ou les idées innées; Mallebranche voit tout dans le Verbe. Ce sont là sans doute de grands esprits, mais qui ne font que de beaux rêves, qui ne sont pas sans péril sur la terre et qui ne se réaliseront que dans le ciel.

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo illa quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim quòd finis potentiæ visivæ est cognoscere colores; finis autem potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit à phantasmatibus et in phantasmatibus, secundùm statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo, quantum ad hoc ad quod aspicit utraque potentia, non autem quantum ad hoc in quo utriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet secundùm diversos status ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere; finis tamen proprius alicujus rei semper est unus. Et ideo, licèt visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen secundùm aliquem statum potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum, quòd licèt anima Christi fuerit ejusdem naturæ cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solùm in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum, quòd licèt anima Christi potuerit intelligere non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere, se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipsa (1), præsertim cùm sensus non dentur homini solùm ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

(1) Dicitur enim *frustra* quod non attingit finem propter quem est, lib. II. *Physic.*, text. 63.

ARTICLE III.

La science infuse du Christ étoit-elle comparative?

Il paroît que la science infuse dans l'ame du Christ ne comportoit pas le procédé de comparaison (1). 1° Saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, III, 14; II, 22 : « Nous n'attribuons au Christ ni le conseil, ni l'élection. » Or, on ne refuse de reconnoître ces choses dans le Christ que parce qu'elles impliquent la comparaison et le raisonnement. Il paroit donc que le Christ n'avoit pas une science comparative ou discursive.

2° L'homme est obligé de comparer et de raisonner pour découvrir ce qu'il ignore. Or on a vu précédemment que l'ame du Christ connoît toutes choses. Donc elle n'avoit pas une science discursive ou comparative.

3° La science de l'ame du Christ étoit telle que la possèdent ceux qui jouissent de la claire vue, et qui ressemblent aux Anges sous ce rapport, suivant la parole de l'Evangile, *Matth.*, XXII, 30 (2). Or les Anges n'ont pas une science discursive ou comparative, comme saint Denys l'établit. *De div. Nom.*, cap. 7. Donc l'ame du Christ n'avoit pas non plus une science discursive ou comparative.

Mais nous avons prouvé, au contraire, quest. V, art. 3, que le Christ

(1) Ou de raisonnement. Ce procédé consiste à dégager une vérité d'une autre, soit en allant du principe à la conséquence, ce qui est la méthode de déduction, soit en remontant des effets à la cause, ce qui constitue la méthode d'induction. La première de ces méthodes se nomme encore Analyse, et la seconde Synthèse; mais l'une et l'autre accusent un travail de l'esprit, qui va par degrés successifs, souvent par de longs et pénibles circuits, où domine surtout la comparaison des idées entre elles, et s'avance ainsi à la découverte ou à la démonstration de la vérité. Cette science de la raison, qui est éminemment celle de l'homme, est opposée à celle d'intuition, qui voit tout directement et d'un même regard de la pensée. C'est la science angélique, sans nous être néanmoins étrangère, puisqu'il y a des vérités, nommées vérités premières ou axiomes, que notre intellect saisit au premier abord et qui n'ont aucun besoin de démonstration.

(2) C'est par analogie ou par extension que ce texte s'applique à l'objet actuel. Le Sauveur dit des élus : « Ils seront comme les anges de Dieu dans le ciel. » En complétant cette pensée, par voie de conséquence, on l'étend à la manière de connoître ou de contempler la vérité.

ARTICULUS III.

Utrùm hæc scientia fuerit collativa.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damascenus in III. lib. (cap. 14) : « In Christo non dicimus consilium neque electionem. » Non autem removentur hæc à Christo, nisi in quantum important collationem et discursum. Ergo videtur quòd in Christo non fuerit scientia collativa vel discursiva.

2. Præterea, homo indiget collatione et discursu rationis, ad inquirenda ea quæ ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut suprà dictum est. Non ergo in ea fuit scientia discursiva vel collativa.

3. Præterea, scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorum, qui angelis conformantur, ut dicitur *Matth.*, XXII. Sed in angelis non est scientia discursiva seu collativa, ut patet per Dionysium, VII. cap. *De divin. Nomin.* Ergo nec etiam in anima Christi fuit scientia discursiva seu collativa.

Sed contra est, quòd Christus habuit animam rationalem, ut suprà habitum est (qu. 5, art. 3).

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 3, quæstiunc. 3; et qu. 20, de verit., art. 3, ad 2.

avoit une ame raisonnable. Or l'opération propre de l'ame raisonnable est de comparer et de raisonner en passant d'une chose à une autre. Donc le Christ avoit une science discursive ou comparative.

(CONCLUSION. — Le Christ n'acquéroit pas par le procédé de la comparaison et du raisonnement la science infuse dans son ame; mais elle étoit comparative et discursive dans l'usage qu'il en faisoit.)

Une science peut être discursive ou comparative de deux manières : 1° Dans le fait de l'acquisition de cette science. C'est ce qui a lieu pour nous, qui procédons de manière à connoître une chose par une autre; par exemple, l'effet par la cause ou réciproquement. La science de l'ame du Christ n'étoit pas discursive ou comparative de cette manière, parce que celle dont nous parlons maintenant fut divinement infuse en lui, et non pas acquise par l'investigation de la raison. 2° On peut dire encore qu'une science est comparative ou discursive dans l'usage qu'on en a fait. C'est ainsi que les savants concluent quelquefois de la cause à l'effet, non pour acquérir une connoissance nouvelle, mais parce qu'ils veulent faire usage d'une science qu'ils possèdent déjà. La science de l'ame du Christ pouvoit être comparative et discursive de cette seconde manière; car il pouvoit, si cela lui plaisoit, déduire une chose d'une autre. Ainsi, nous lisons dans l'Evangile, *Matth.*, XVII, 24 et 25, que Notre-Seigneur demanda à Pierre « de qui les rois de la terre reçoivent le tribut, de leurs fils ou des étrangers; » et lorsque Pierre eût répondu que c'est des étrangers, il tira cette conclusion : « Les fils sont donc libres (1). »

Je réponds aux arguments : 1° On n'attribue pas au Christ le conseil qu'accompagne l'hésitation, ni, par conséquent, l'élection, qui, de sa na-

(1) Que la science infuse du Christ n'ait pas été acquise par une marche discursive ou rationnelle, c'est-à-dire en allant du plus connu au moins connu, cela est évident, puisqu'elle est infuse ou simultanément communiquée par Dieu; mais il n'est pas moins évident qu'elle a pu être discursive dans l'application, ou ne pas l'être, au gré de celui qui la possédoit. Le Christ pouvoit, en effet, à la manière des anges, voir d'un seul regard de l'esprit, les conclusions dans les principes, les effets dans les causes, les propriétés dans les essences, puisque les espèces intelligibles qui lui étoient infuses, sont universelles de leur nature, comme étant

Propria autem operatio animæ rationalis est conferre et discurrere de uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.

(CONCLUSIO.—Scientia infusa animæ Christi, quoad ejus acquisitionem, collativa sive discursiva non fuit, sed tantùm quantum ad usum.)

Respondeo dicendum, quòd aliqua scientia potest esse *discursiva* vel *collativa* dupliciter: uno modo, quantum ad scientiæ acquisitionem; sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causas, vel è converso; et hoc modo scientia animæ Christi non fuit discursiva vel collativa, quia hæc scientia de qua nunc loquimur, fuit sibi divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia *discursiva* vel *collativa*, quantum ad usum; sicut interdum scientes ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientiâ quam jam habent. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collativa et discursiva; poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat : sicut *Matth.*, XVII, cùm Dominus quæsisset « à quibus reges terræ tributum acciperent, à filiis suis, an ab alienis? » Petro respondente quòd « ab alienis, » conclusit : « Ergo liberi sunt filii. »

Ad primum ergo dicendum, quòd à Christo excluditur consilium quod est cum dubitatione, et per consequens electio, quæ in sui ratione

ture, implique un pareil conseil. Mais on ne lui refuse pas absolument l'usage du conseil.

2° Cet argument repose sur ce que l'on considère le raisonnement et la comparaison comme ayant pour but l'acquisition de la science.

3° Les bienheureux ressemblent aux anges à raison des dons de la grace, mais la différence des natures ne subsiste pas moins entre eux. L'usage de la comparaison et du raisonnement est donc naturel aux ames des bienheureux et non pas aux anges.

ARTICLE IV.

La science infuse du Christ étoit-elle supérieure à celle des Anges?

Il paroît que la science infuse du Christ étoit inférieure à celle des Anges. 1° La perfection est proportionnée au sujet qui la reçoit. Or, dans l'ordre naturel, l'ame humaine est au-dessous de la nature angélique. Dès lors donc que la science dont il s'agit ici a été infuse dans l'ame du Christ pour la perfectionner, cette science paroît être inférieure à celle qui perfectionne la nature angélique.

2° La science de l'ame du Christ étoit d'une certaine manière comparative et discursive; et on n'en peut pas dire autant de la science angélique. Donc la science de l'ame du Christ étoit inférieure à celle des Anges.

3° Plus une science est immatérielle, plus elle est élevée. Or la science des Anges est plus immatérielle que la science de l'ame du Christ, parce que l'ame du Christ est l'acte ou la forme d'un corps et qu'elle a recours

immédiatement modelées sur les éternelles pensées de Dieu. Il pouvoit également, à la manière des hommes voyageurs ici-bas, procéder par déduction ou par induction, par le simple exercice de son intelligence, comme il l'a fait plus d'une fois dans son enseignement.

---

tale consilium includit; non autem à Christo lexcluditur usus consiliandi.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de discursu et collatione, prout ordinantur ad scientiam acquirendam.

Ad tertium dicendum, quòd beati conformantur angelis, quantum ad dona gratiarum; manet tamen differentia quæ est secundùm naturam. Et ideo uti collatione et discursu, est connaturale animabus beatorum, non autem angelis.

ARTICULUS IV.

Utrùm hæc scientia in Christo fuerit major scientiâ angelorum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd hujusmodi scientia in Christo fuerit minor quàm in angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana secundùm ordinem naturæ est infra naturam angelicam. Cùm igitur scientia de qua nunc loquimur, sit indita animæ Christi ad perfectionem ipsius, videtur quòd hujusmodi scientia fuerit infra scientiam qua perficitur natura angelica.

2. Præterea, scientia animæ Christi fuit aliquo modo collativa et discursiva; quod non potest dici de scientia angelica. Ergo scientia animæ Christi fuit inferior scientiâ angelorum.

3. Præterea, quantò aliqua scientia est magis immaterialis, tantò est potior. Sed scientia angelorum est immaterialior quàm scientia animæ Christi, quia anima Christi est actus corporis,

(1) De his etiam suprà, qu. 10, art. 4; et infrà, quæst. præsenti, art. 6, ad 1, et qu. 54, art. 1, et qu. 59, art. 6 et 3; et III, *Sent.*, dist. 14, art. 2, quæstiunc. 2, ad 1, et art. 2,

aux images sensibles pour connoître; ce qui ne peut se dire des Anges. Donc la science des anges est supérieure à la science de l'ame du Christ.

Mais l'Apôtre dit, au contraire, *Hebr.*, II, 9 : « Nous voyons ce même Jésus, qui avoit été mis pour un peu de temps au-dessous des anges, couronné de gloire et d'honneur, parce qu'il a souffert la mort. » Or il résulte de ces paroles que le Christ n'est au-dessous des anges que parce qu'il a souffert la mort. Il ne leur est donc pas inférieur par sa science.

(Conclusion. — La science innée ou infuse dans l'ame du Christ est supérieure à la science des anges, si l'on considère en elle l'influence qui vient de Dieu; elle est néanmoins inférieure quant à la manière dont le sujet la reçoit.)

On peut considérer à un double point de vue la science infuse dans l'ame du Christ : 1° à raison de ce qu'elle reçoit de la cause qui la produit par son influence; 2° à raison de ce qu'elle tient de son sujet. Sous le premier rapport, la science infuse dans l'ame du Christ étoit bien plus excellente que celle des anges, et pour le nombre des objets connus, et pour la certitude de la science, parce que la lumière de la grace spirituelle infuse dans l'ame du Christ est de beaucoup supérieure à la lumière que comporte la nature angélique. La science infuse dans l'ame du Christ est inférieure à la science des anges sous le second rapport, c'est-à-dire quant à la manière de connoître qui est naturelle à l'ame humaine, laquelle connoît en recourant aux images sensibles et au moyen de la comparaison et du raisonnement (1).

La réponse aux arguments ressort de cette distinction.

(1) Par nature l'ame du Christ est inférieure aux anges, puisque l'ame humaine, quoique d'une essence spirituelle, est destinée à être unie à un corps, et se trouve par là même au-dessous des esprits purs et dégagés de tout contact personnel avec la matière. Mais la grace peut aisément changer l'ordre naturel. D'après ce qu'enseigne ailleurs notre maître, il y aura

---

et habet conversionem ad phantasmata; quod de angelis dici non potest. Ergo scientia angelorum est potior quàm scientia animæ Christi.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *Hebr.*, II : « Eum autem qui modico quàm angeli minoratus est, vidimus Jesum propter passionem mortis, glorià et honore coronatum. » Ex quo apparet quòd propter solam passionem mortis dicatur Christus ab angelis minoratus; non ergo propter scientiam.

(Conclusio. — Scientia indita vel infusa animæ Christi excedit angelorum scientiam, quantum ad id quod in ea consideratur ex parte Dei influentis; est tamen infra eam, quantum ad modum recipiendi.)

Respondeo dicendum, quòd scientia indita animæ Christi potest dupliciter considerari : uno modo, secundùm illud quod habuit à causa influente; alio modo, secundùm id quod habuit ex subjecto recipiente. Quantum igitur ad primum, scientia indita animæ Christi fuit multò excellentior quàm angelorum scientia, et quantum ad multitudinem cognitorum, et quantum ad scientiæ certitudinem, quia lumen spiritualis gratiæ, quod est inditum animæ Christi, est multò excellentius quàm lumen quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animæ Christi est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi, qui est naturalis animæ humanæ; qui scilicet est per conversionem ad phantasmata, et per collationem et discursum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

quæstiunc. 2, in corp., et art. 3, quæstiunc. 2, etiam in corp.; et qu. 20, de verit., art. 3, in corp., et art. 4, in corp., et art. 6, in corp.; et *Opusc.*, III, cap. 223.

ARTICLE V.

La science infuse du Christ étoit-elle habituelle?

Il paroît que le Christ n'avoit pas de science habituelle. 1° Il convenoit, ainsi que nous l'avons vu, quest. IX, art. 1, que l'ame du Christ possédât la science dans sa plus grande perfection. Or la science actuelle est bien plus parfaite que la science qui n'est qu'en puissance ou habituelle. Il convenoit donc, semble-t-il, que l'ame du Christ connût toutes choses actuellement. Donc il n'avoit pas de science habituelle.

2° Puisque l'habitude a l'acte pour fin, une science habituelle qui n'est jamais réduite à l'acte semble complètement inutile. Or, dès lors que le Christ savoit toutes choses, comme on l'a prouvé quest. IX, art. 2, il lui eût été impossible de les considérer toutes actuellement en y pensant successivement, parce qu'une énumération ne sauroit épuiser des infinis. Il auroit donc inutilement possédé la science habituelle de certaines choses; ce qui répugne. Donc il avoit, non pas la science habituelle, mais la science actuelle de tout ce qu'il connoissoit.

3° La science habituelle est une sorte de perfection du sujet. Or la perfection est plus noble que le sujet qui la reçoit. Si donc il y avoit eu dans l'ame du Christ une habitude créée de la science, il s'ensuivroit que quelque chose de créé seroit plus noble que l'ame du Christ. Donc l'ame du Christ n'avoit pas de science habituelle.

Mais il faut dire le contraire; car la science du Christ, celle dont il s'agit ici, est de même nature que la nôtre, tout comme son ame est de

des saints dans le ciel placés au-dessus de certains chœurs angéliques. Nous savons de plus que l'auguste Marie est la reine des anges, aussi bien que des hommes. A combien plus forte raison, par conséquent, l'homme uni hypostatiquement avec le Verbe divin, et qui est constitué principe de la grace et de la gloire, se trouve-t-il supérieur à toute intelligence créée, dans un genre de perfection quelconque?

ARTICULUS V.

Utrùm hæc scientia fuerit habitualis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit habitualis scientia. Dictum est enim (qu. 9, art. 1), quòd animam Christi decuit maxima perfectio scientiæ. Sed major est perfectio scientiæ existentis in actu, quàm existentis in potentia vel habitu. Ergo conveniens fuisse videtur quòd omnia sciret in actu; non ergo habuit habitualem scientiam.

2. Præterea, cùm habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia, quæ nunquam in actum reducitur. Cùm autem Christus sciverit omnia, sicut jam dictum est (qu. 9, art. 2), non potuisset actu omnia illa considerare, unum post aliud cognoscendo, quia « infinita non est enumerando pertransire. » Frustra igitur fuisset in eo quorumdam scientia habitualis; quod est inconveniens. Habuit ergo actualem scientiam omnium quæ scivit, et non habitualem.

3. Præterea, scientia habitualis est quædam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuisset aliquis habitus scientiæ creatus, sequeretur quòd aliquid creatum esset nobilius quàm anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

Sed contra : scientia Christi, de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiæ nostræ, sicut et anima ejus fuit unius speciei cum anima

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 1, quæstiunc. 2 et 3; et qu. 20, de verit art. 2.

la même espèce que la nôtre. Or notre science est du genre de l'habitude. Donc la science du Christ étoit pareillement habituelle.

(Conclusion. — Dès lors que la science du Christ étoit de la même nature que la nôtre et qu'il pouvoit en faire usage à sa volonté, elle étoit nécessairement habituelle.)

Nous avons vu dans l'article précédent que la science infuse dans l'ame du Christ s'y trouvoit de la manière qui convient à son sujet; car l'attribut est toujours dans le sujet qui le reçoit conformément au mode d'existence de ce sujet. Le mode naturel de l'ame humaine, c'est qu'elle connoisse tantôt en acte et tantôt en puissance; et le terme moyen entre la pure puissance et l'acte complet, c'est l'habitude. Or le moyen et les extrêmes sont du même genre; ce qui prouve que le mode naturel de l'ame humaine est de recevoir la science à l'état d'habitude. Il faut donc conclure que la science infuse dans l'ame du Christ étoit habituelle, et qu'il pouvoit en faire usage à sa volonté (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'ame du Christ avoit deux sortes de connoissance, et chacune d'elles étoit très-parfaite à sa manière. La première excédoit la capacité de la nature humaine. Elle consistoit en ce que l'ame du Christ voyoit l'essence divine, et dans cette essence les autres êtres. Cette connoissance étoit absolument parfaite, et, par conséquent, elle n'étoit pas habituelle mais actuelle relativement à tout ce que

(1) Il n'étoit pas nécessaire, en effet, que le Christ possédât la vue continuelle et actuelle de tous les objets embrassés par sa science infuse. Il suffisoit à la perfection de son humanité et à la supériorité qu'il devoit avoir sur tous les êtres intelligents, que cette science fût habituelle. Pour tâcher de nous élever à l'idée de ce qu'étoit dans son ame une telle habitude, représentons-nous, par exemple, l'habitude de la science géométrique dans l'intelligence d'Euclide, d'Archimède ou de Pascal. Ces grands génies, tout vastes et puissants qu'ils étoient, n'avoient pas toujours présentes à la pensée toutes les propositions dont l'enchaînement constitue la géométrie; mais ils pouvoient à leur gré rappeler chacune de ces propositions à leur mémoire, pour les considérer de nouveau. L'habitude, on le comprend, est plus ou moins rapprochée de l'acte, c'est-à-dire plus ou moins parfaite. Disons alors que l'habitude de la

---

nostra. Sed scientia nostra est in genere habitûs. Ergo et scientia Christi fuit habitualis.

(Conclusio. — Cùm scientia Christi fuerit unius rationis cum scientia nostra, et eâ uti potuerit cùm volebat, necessariò fuit habitualis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, modus hujus scientiæ inditæ animæ Christi fuit conveniens ipsi subjecto recipienti; nam receptum est in recipiente per modum recipientis (1). Est autem hic modus connaturalis animæ humanæ, ut quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentia; medium autem inter puram potentiam et actum completum, est habitus; ejusdem autem generis sunt medium et extrema : et sic patet quòd modus connaturalis animæ humanæ est, ut recipiat scientiam per modum habitûs. Et ideo dicendum est quòd scientia indita animæ Christi fuit habitualis, et poterat eâ uti quando volebat.

Ad primum ergo dicendum, quòd in anima Christi fuit duplex cognitio, et utraque suo modo perfectissima : una quidem excedens modum naturæ humanæ, qua scilicet vidit Dei essentiam, et alia in ipsa, et hæc fuit perfectissima simpliciter; et talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium quæ

(1) Non quòd ejus naturam in omnibus induat, sed quòd ejus capacitati sive aptitudini conformetur, sicut exemplo vasis patet, cujus figuram imitatur infusus liquor, etc. Sic ergo scientia conditionem intellectûs....

le Christ connoissoit de cette manière. L'autre connoissance que possédoit le Christ est proportionnée par son mode à la capacité de la nature humaine; c'est-à-dire qu'il a connu les êtres par les espèces intelligibles divinement infuses en lui. C'est de cette connoissance qu'il s'agit ici. Sa perfection n'étoit pas absolue, mais elle étoit très-parfaite dans le genre de la connoissance humaine. D'où il suit qu'il n'étoit point nécessaire qu'elle fût toujours en acte.

2° L'habitude est réduite à l'acte par le commandement de la volonté; car c'est en vertu de l'habitude que l'agent agit quand il le veut. Or l'aptitude de la volonté s'étend d'une manière indéterminée à une infinité de choses; et cependant ce n'est pas inutilement, quoiqu'elle ne se porte pas actuellement vers toutes ces choses, pourvu qu'elle se porte actuellement vers ce qui convient au temps et au lieu. Il suit de là que l'habitude n'est pas non plus inutile, quoique tout ce qui en relève ne soit pas réduit à l'acte; car il suffit que ce qui convient à la fin légitime de la volonté arrive à l'acte, suivant que l'exigent les affaires et les temps.

3° Le mot *bien* de même que le mot *être*, se prend de deux manières : 1° Absolument; en les entendant ainsi, on donne les noms de bien et d'être à la substance qui subsiste dans son être et sa bonté. 2° L'être et le bien sont encore considérés seulement sous un rapport; et c'est en ce sens qu'on appelle l'accident un être et un bien, non pas qu'il possède en lui-même l'être et la bonté, mais parce que son sujet est un être et un bien. Ainsi donc la science habituelle n'est pas absolument meilleure ou plus noble que l'ame du Christ, elle ne l'est que sous un rapport, puisque toute la bonté de la science habituelle tourne à l'avantage du sujet qu'elle rend bon (1).

science dans l'ame du Christ surpasse incomparablement celle qui peut exister dans un simple mortel.

(1) On ne pourroit, du reste, attribuer aucune perfection à l'ame du Christ, si l'on s'arrêtoit à l'idée que c'est là supposer cette ame inférieure à la perfection qu'on lui donne.

---

hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundùm modum proportionatum humanæ naturæ, prout scilicet cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur. Et hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed in genere duntaxat humanæ cognitionis. Unde non oportuit quòd esset in actu.

Ad secundum dicendum, quòd habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis; nam habitus est, « quo quis agit cùm voluerit. » Voluntas autem indeterminatè se habet ad infinita. Nec tamen hoc est frustra, licèt non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id quod convenit loco et tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licèt non omnia reducantur in actum quæ habitui subjacent; dummodo reducatur in actum id quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundùm exigentiam negotiorum et temporis.

Ad tertium dicendum, quòd *bonum*, sicut et *ens*, dupliciter dicitur : uno modo simpliciter; et sic *bonum* et *ens* dicitur substantia, quæ in suo *esse* et in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur *ens* et *bonum* secundùm quid; et hoc modo dicitur *ens* et *bonum* accidens, non quia ipsum habeat *esse* et bonitatem, sed quia ejus subjectum est *ens* et *bonum*. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior aut dignior quàm anima Christi, sed secundùm quid, cùm tota bonitas habitualis scientiæ cadat in bonitatem subjecti.

ARTICLE VI.

Dans la science infuse du Christ doit-on distinguer diverses habitudes?

Il paroît que la science n'avoit dans l'ame du Christ qu'une seule habitude. 1° Plus une science est parfaite, plus elle est une; aussi a-t-on vu I. part., quest. LV, art. 3, que les anges d'un ordre supérieur connoissent au moyen de formes intelligibles plus universelles. Or la science du Christ étoit très-parfaite. Donc elle étoit souverainement une. Donc on n'y distinguoit pas plusieurs habitudes.

2° Notre foi découle de la science du Christ; ce qui fait dire à l'Apôtre, *Hebr.*, XII, 2 : « Nous avons les yeux fixés sur Jésus, l'auteur et le consommateur de la foi. » Or on a prouvé II, II, quest. IV, art. 6, qu'il n'y a qu'une seule habitude de la foi pour toutes les choses qu'elle fait croire (1). Donc, à plus forte raison, il n'y a dans le Christ qu'une seule habitude de la science.

3° Les sciences se distinguent entre elles parce que leurs objets sont connus de diverses manières (2). Or l'ame du Christ connoissoit toutes choses d'une seule manière, par la lumière divinement infuse en elle. Donc le Christ n'avoit qu'une seule habitude de science.

Mais le prophète *Zacharie*, III, 9, dit, au contraire : « Il y a sept yeux sur une seule pierre, » qui est le Christ. Or par l'œil on entend la science. Il paroît donc que le Christ avoit plusieurs habitudes de la science.

(1) La foi est une, a-t-il été démontré dans le traité spécial consacré à cette vertu, parce qu'elle embrasse tous ses divers objets sous une seule et même raison formelle, qui est la vérité divine.

(2) Ce n'est pas l'objet matériel, c'est l'objet formel, ou la manière dont cet objet est envi-

---

ARTICULUS VI.

Utrum hæc scientia fuerit distincta per diversos habitus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiæ. Quantò enim scientia est perfectior, tantò est magis unita; unde et Angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in I. parte dictum est (2). Sed scientia Christi fuit perfectissima. Ergo fuit maximè una. Non ergo fuit distincta per plures habitus.

2. Præterea, fides nostra derivatur à scientia Christi; unde dicitur *Hebr.*, XII : « Aspicientes in auctorem fidei et consummatorem Jesum. » Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in II. parte dictum est (3). Ergo multò magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiæ.

3. Præterea, scientiæ distinguuntur secundùm diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundùm unam rationem, scilicet secundùm lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantùm unus habitus scientiæ.

Sed contra est, quod *Zach.*, III, dicitur quòd « super lapidem unum, » id est, Christum, « sunt septem oculi. » Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur quòd in Christo fuerint plures habitus scientiæ.

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 3, quæstiunc. 3.

(2) Scilicet qu. 55, art. 3, ubi ex cap. XII. *De Cœl. hierarch.*, et ex lib. *De causis*, proposit. 10, colligitur.

(3) Seu 2, 2, qu. 4, art. 6 : *Utrùm fides sit una virtus*, juxta illud *ad Ephes.*, IV : *Una fides*, ut ibi argum. *Sed contra.*

(CONCLUSION. — La science infuse dans l'ame du Christ se divisoit en plusieurs habitudes distinctes, en raison des différents genres auxquels appartenoient ses objets; car elle existe naturellement ainsi dans l'ame humaine.)

Nous avons vu art. 2 et 4 que la science infuse dans l'ame du Christ y étoit de la manière qui convient naturellement à l'ame humaine. Or il est dans la nature de l'ame humaine de recevoir des espèces intelligibles moins universelles que celles que reçoivent les Anges, en sorte qu'elle connoisse les diverses natures spécifiques au moyen de diverses espèces intelligibles. Il résulte de là qu'il y a en nous diverses habitudes de sciences, parce que leurs objets appartiennent à différents genres; c'est-à-dire que tout ce qui rentre dans le même genre, nous le connoissons en vertu de la même habitude de la science, conformément à ce que dit le Philosophe, *Analyt. Post.*, I, text. 42 : « La science est une quand elle n'a dans sa dépendance qu'un seul genre. » La science infuse dans l'ame du Christ se divisoit donc en des habitudes diverses.

Je réponds aux arguments : 1° Nous avons dit plus haut, art. 4, que la science de l'ame du Christ est très-parfaite et supérieure à la science des Anges, si l'on considère en elle ce qui vient de l'influence de Dieu, et que, néanmoins, elle est inférieure à la science angélique à raison du mode d'existence du sujet. Or c'est une condition de ce mode d'existence que la science se distingue en plusieurs habitudes, parce qu'elle est produite par des espèces intelligibles plus particulières que celles des Anges.

2° Notre foi a pour fondement la vérité première. Par conséquent, le Christ est l'auteur de notre foi en vertu de sa science divine, qui est absolument une.

3° La lumière divinement infuse est le moyen commun de connoître

sagé, qui spécifie l'habitude, comme nous l'avons vu ailleurs. Autant donc il y a d'objets formels différents, autant il y a d'habitudes diverses.

(CONCLUSIO. — Scientia indita animæ Christi distincta fuit in diversos habitus secundum varia scibilium genera, hic enim modus est humanæ animæ connaturalis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 4), scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ ut recipiat species in minori universalitate, quàm Angeli; ita scilicet quòd diversas naturas specificas, per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit quòd in nobis sint diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera; in quantum scilicet, ea quæ reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiæ cognoscuntur : sicut dicitur in I *Poster.* (text. 43), quòd « una scientia est, quæ est unius generis subjecti. » Et ideo scientia indita animæ Christi, fuit distincta secundùm diversos habitus.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 4), scientia animæ Christi est perfectissima, et excedens Angelorum scientiam, quantum ad id quod consideratur in ea ex parte Dei influentis; est tamen infra scientiam Angelicam, quantum ad modum recipientis; et ad hujusmodi modum pertinet quòd scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particulares existens.

Ad secundum dicendum, quòd fides nostra innititur primæ veritati : et ideo Christus est auctor fidei nostræ secundum divinam scientiam, quæ est simpliciter una.

Ad tertium dicendum, quòd lumen divinitus

tout ce que Dieu révèle, de même que la lumière de l'intellect actif est le moyen commun de connoître tout ce qui est naturellement connu. Les propres espèces intelligibles de chaque chose devoient donc nécessairement exister dans l'ame du Christ, pour qu'elle pût avoir de chacune une connoissance propre; et, pour cela même, la science devoit se diviser dans l'ame du Christ en des habitudes diverses, comme nous venons de le dire (1).

QUESTION XII.

De la science acquise de l'ame du Christ.

Il faut nous occuper ici de la science acquise ou expérimentale de l'ame du Christ.

Il y a sur ce sujet quatre questions à faire : 1° Le Christ connoissoit-il toutes choses par cette science? 2° Y a-t-il fait des progrès? 3° A-t-il appris quelque chose de l'homme? 4° A-t-il reçu quelque connoissance des anges?

ARTICLE I.

Le Christ connoissoit-il toutes choses par sa science acquise?

Il paroît que le Christ ne connoissoit pas tout par cette science. 1° Cette science s'acquiert par l'expérience. Or le Christ n'a pas tout expérimenté. Donc il n'a pas tout connu par sa science acquise.

(1) Dans le corps de l'article, où l'auteur appuie de nouveau son raisonnement, comme on l'aura remarqué sans doute, sur l'identité générique et naturelle de notre science et de celle du Christ. Il y a dans l'homme, en effet, un grand nombre de sciences diverses, ou d'habi-

infusum est communis ratio intelligendi ea quæ divinitus revelantur, sicut et lumen intellectus agentis eorum quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit esse in anima Christi proprias species singularum rerum, ad cognoscendum cognitione propria unumquodque. Et secundum hoc oportuit esse diversos habitus scientiæ in anima Christi, ut dictum est.

QUÆSTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de scientia animæ Christi acquisita vel experimentali.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia. 2° Utrùm in hac scientia profecerit. 3° Utrùm aliquid ab homine didicerit. 4° Utrum acceperit aliquid ab Angelis

ARTICULUS I.

Utrùm secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd secundum hanc scientiam Christus non omnia cognoverit. Hujusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

2° L'homme acquiert la science par les sens. Or toutes les choses sensibles ne sont pas tombées sous les sens corporels du Christ. Donc il n'a pas tout connu par cette science.

3° L'étendue de la science est en raison des objets qu'elle comprend. Si donc le Christ avoit tout connu par sa science acquise, cette science auroit égalé en lui la science infuse et la science bienheureuse; ce qui répugne. Donc il n'a pas tout connu par cette science.

Mais il faut dire, au contraire, que rien de ce qui tient à l'ame n'étoit imparfait dans le Christ. Or sa science acquise eût été imparfaite, s'il n'eût pas tout connu par elle; car l'imparfait, c'est ce qui est susceptible d'addition. Donc le Christ connoissoit tout par cette science.

(Conclusion. — De même que le Christ connoissoit par sa science infuse toutes les choses pour lesquelles l'intellect possible est en puissance d'une manière quelconque, il atteignoit aussi par sa science acquise toutes les choses auxquelles s'étend la vertu de l'intellect actif.)

Nous avons déjà dit, qu. IX, art. 4, qu'il y a une science acquise dans l'ame du Christ, parce que l'intellect agent l'exige, pour que sa puissance active, qui rend les choses actuellement intelligibles, ne reste pas oisive, de même qu'il y a une science infuse pour la perfection de l'intellect possible. Or, selon Aristote, *De anima*, III, text. 18, comme c'est l'intellect possible qui est apte à devenir toutes choses, c'est aussi l'intellect agent qui a la vertu de faire toutes choses (1). Par conséquent, de

tudes scientifiques. Cette distinction est tellement tranchée, qu'il y a même des sciences entre lesquelles règne une sorte d'opposition et presque d'incompatibilité. Qu'un homme possède à fond telle science, c'est une raison de penser qu'il est comme étranger à telle autre. Il n'est du moins aucun esprit assez vaste pour les embrasser toutes également. Mais elles sont toutes réunies dans le Christ au suprême degré, avec leurs différences néanmoins, avec leurs habitudes distinctes et spécifiques.

(1) Ce n'est pas ici, nous croyons devoir le remarquer encore, une théorie philosophique imaginée après coup pour résoudre les difficultés qui se présentent dans la science religieuse,

---

2. Præterea, homo scientiam per sensum acquirit (1). Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subjecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit Christus.

3. Præterea, quantitas scientiæ attenditur secundum scibilia. Si igitur secundùm hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita æqualis scientiæ infusæ et scientiæ beatæ; quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Sed contra est, quòd nihil imperfectum fuit in Christo, quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc ejus scientia, si secundum eam non scivisset omnia; quia imperfectum est, cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

(Conclusio. — Sicut per scientiam inditam Christus omnia cognovit, ad quæ quocumque modo intellectus possibilis est in potentia, ita per scientiam acquisitam omnia attigit, ad quæ se extendit virtus intellectus agentis.)

Respondeo dicendum, quòd scientia acquisita ponitur in anima Christi, ut suprà dictum est (qu. 9, art. 4), propter convenientiam intellectus agentis, ne ejus actio sit otiosa, quæ facit intelligibilia in actu, sicut et scientia indita vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est, « quo est omnia fieri; » ita intellectus agens est, « quo est omnia facere, »

(1) Ministerialiter et remotè, quia objecta subministrat. Unde tanta sensuum dilectio in

même que l'ame du Christ connoissoit par sa science infuse toutes les choses pour lesquelles l'intellect possible est en puissance d'une manière quelconque, il connoissoit aussi par sa science acquise tout ce que l'action de l'intellect actif peut faire connoître.

Je réponds aux arguments : 1° La science ne s'acquiert pas seulement par l'expérience que l'on fait des choses mêmes qui en sont l'objet, mais encore par l'expérience de certaines autres choses, puisque par la lumière de l'intellect agent, l'homme peut arriver à connoître les effets par leurs causes et les causes par leurs effets, le semblable par le semblable et les contraires par les contraires. Ainsi donc, quoique le Christ n'ait pas tout expérimenté, il est arrivé à tout connoître par le moyen des choses dont il a fait l'expérience.

2° Quoique toutes les choses sensibles ne soient pas tombées sous les sens corporels du Christ, ils ont cependant été affectés d'un certain nombre de choses, au moyen desquelles il pouvoit arriver à connoître les autres, en vertu de la puissance suréminente de sa raison, et de la manière que nous venons de dire. Par exemple, en voyant les corps célestes, il a pu comprendre jusqu'où s'étend leur vertu, et, par là même, les effets qu'ils produisent dans les corps inférieurs placés hors de la portée de ses sens. Il pouvoit donc, pour la même raison, parvenir à connoître tout le reste par une chose quelconque.

3° L'ame du Christ ne connoissoit pas absolument toutes choses par la science acquise, mais toutes les choses que l'homme peut connoître par la lumière de l'intellect agent. Cette science ne lui faisoit donc pas con-

C'est la philosophie d'Aristote, parfaitement exposée par saint Thomas, dans la première partie de la *Somme*, et maintenant appliquée à l'un des points les plus délicats de la théologie pure et de l'exégèse évangélique.

---

ut dicitur III. *De anima* (text. 18). Et ideo sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa ad quæ intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis.

Ad primum ergo dicendum, quòd scientia rerum acquiri potest non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarumdam aliarum rerum; cùm ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, et causas per effectus, et similia per similia, et contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen quæ expertus est, in omnium devenit notitiam.

Ad secundum dicendum, quòd licèt sensibus corporalibus Christi non fuerint subjecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus ejus subjecta aliqua sensibilia, ex quibus propter excellentissimam vim rationis ejus potuit in aliorum notitiam devenire, per modum prædictum; sicut videndo corpora cœlestia, potuit comprehendere eorum virtutes et effectus, quos habent in istis inferioribus, qui ejus sensibus non subjacebant. Et eadem ratione ex quibuscumque aliis, in aliorum notitiam devenire potuit.

Ad tertium dicendum, quòd secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia quæ per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia

hominibus propter sciendi appetitum, ut Philosophus, I. *Metaphys.*, statim ab initio notat; etsi non formaliter et proximè, quia de nullo dicit sensus *propter quid*, ut ibidem additur paulò infrà.

noître les essences des substances séparées, ni même les êtres particuliers, passés, présents et futurs, qu'il connoissoit néanmoins par sa science infuse, comme nous l'avons vu plus haut (1).

ARTICLE II.

Le Christ a-t-il fait des progrès dans la science acquise?

Il paroît que le Christ n'a fait aucun progrès dans cette science. 1° On vient de prouver que le Christ connoissoit tout par sa science acquise, aussi bien que par la science bienheureuse et par la science infuse. Or il n'a pas fait de progrès dans ces deux dernières sciences. Donc il n'en a pas fait non plus dans la science acquise.

2° Progresser est le propre de l'imparfait; car le parfait n'est pas susceptible d'addition. Or on ne peut pas attribuer au Christ une science imparfaite. Donc il n'a pas fait de progrès dans la science acquise.

3° Saint Jean Damascène dit, *Orthod. fid.*, III, 22 : « Ceux qui affirment que le Christ a progressé en sagesse et en grace, de telle sorte qu'il ait reçu un accroissement de sens, ne respectent pas l'union des natures dans une seule hypostase. » Or c'est une impiété que de ne pas respecter cette union. Donc il est impie de prétendre que la science du Christ a reçu de l'accroissement.

Mais il est dit, au contraire, *Luc.*, II, 52 : « Jésus progressoit en sagesse, en âge et en grace devant Dieu et les hommes; » et saint Ambroise

(1) La science acquise dans le Christ ne sauroit avoir ni l'étendue ni la profondeur de sa science infuse; elle est nécessairement circonscrite dans ses limites de science expérimentale, mais avec l'extension néanmoins que lui donnoit la puissance exceptionnelle de l'intellect agent, tel que devoit le posséder une ame personnellement unie à la divinité. La science acquise et la science infuse embrassent, il est vrai, les mêmes objets matériels; mais elles n'ont ni la même cause efficiente ni la même raison formelle; ce qui en fait évidemment deux sciences d'une espèce différente.

---

præterita, præsentia, et futura, quæ tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est (qu. 11, art. 1).

ARTICULUS II.

Utrùm Christus in hac scientia profecerit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis et secundùm scientiam infusam Christus cognovit omnia, ita et secundùm hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet. Sed secundùm illas scientias non profecit. Ergo nec secundùm istam.

2. Præterea, proficere est imperfecti, quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundùm hanc scientiam Christus non profecit.

3. Præterea, Damascenus dicit (lib. II, cap. 2) : « Qui proficere dicunt Christum sapientia et gratia, ut additamentum sensus suscipientem, non venerantur unionem quæ est secundum hypostasim. » Sed impium est illam unionem non venerari. Ergo impium est dicere quòd scientia ejus additamentum acceperit.

Sed contra est, quòd dicitur *Luc.*, II, quòd « Jesus proficiebat sapientia et ætate et gratia, apud Deum et homines; » et Ambrosius

(1) De his etiam suprà, qu. 7, art. 12, ad 3; et infrà, qu. 15, art. 8; ut et III, *Sent.*, dist. 13, in exposit. lit. sive textûs; et dist. 14, art. 3, quæstiunc. 5; et qu. 20, de verit., art. 6, ad 3; et *Opusc.*, III, cap. 223; et in *Joan.*, I, lect. 10, col. 1; et ad *Hebr.*, V, lect. 6.

remarque, *De Incarn. Dom.*, cap. 7, que ce progrès concernoit la sagesse humaine. Or la sagesse humaine est celle que l'on acquiert de la manière qui convient à l'homme, c'est-à-dire par la lumière de l'intellect actif. Donc le Christ a fait des progrès dans la science acquise.

(CONCLUSION. — On dit que le Christ a fait des progrès en sagesse, en âge et en grace, non pas en ce sens que l'habitude de la science se soit perfectionnée en lui avec le temps, mais parce que, à mesure qu'il avançoit en âge, ses œuvres révéloient une science plus étendue et une grace plus abondante.)

Il y a deux sortes de progrès dans la science : Le premier touche à l'essence même de la science, et il consiste dans le développement de l'habitude; le second ne concerne que son effet. Celui-ci a lieu lorsque, en vertu d'une habitude identique et du même degré, on montre d'abord aux autres des choses moindres, et ensuite des choses plus relevées et qui demandent une plus grande pénétration. Or le Christ a évidemment progressé de cette seconde manière en science et en grace, en même temps qu'en âge; car, à mesure qu'il avançoit en âge, ses œuvres avoient plus de grandeur, c'est-à-dire qu'elles révéloient une science plus étendue et une grace plus abondante (1). Mais s'il s'agit de l'habitude même de la science, il est manifeste que l'habitude de la science infuse ne s'est pas développée en lui, puisque, dès le commencement, il a reçu dans toute sa plénitude la science infuse de toutes choses; et sa science bienheureuse étoit bien moins encore susceptible d'accroissement. Nous avons prouvé, en effet, dans la première partie, quest. XIV, art. 15, que la science divine ne peut admettre aucun accroissement. Si donc, comme quelques-uns le croient, et comme je l'ai pensé moi-même, *Sent.*, III, dist. XIV, quest. I, art. 3, quest. V, il

(1) Telle est, sauf la différence des formules scientifiques ou philosophiques, la pensée qui a prévalu parmi les Pères de l'Eglise et les commentateurs des Livres saints. Ce qui fait ici la difficulté, ou plutôt ce qui est l'objet réel de cet article, c'est l'interprétation du verset de l'Evangile que l'auteur a mis en avant dans la proposition contraire, *sed contra*. Comment faut-il entendre ce progrès dans la science que l'historien sacré affirme de Jésus enfant? Est-ce un progrès

---

dicit, lib. *De Incarn.* (cap. 2), quòd proficiebat secundùm sapientiam humanam. Humana autem sapientia est, quæ humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundùm hanc scientiam profecit.

(CONCLUSIO. — Profecisse sapientia, ætate, et gratia Christus dicitur, non quòd scientiæ habitus in eo postea perfectior fuerit, sed quia secundùm augmentum ætatis opera faciebat, quæ majorem scientiam et gratiam demonstrabant.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est profectus scientiæ : unus quidem *secundùm essentiam*, prout scilicet ipse habitus scientiæ augetur; alius autem *secundùm effectum*; puta si aliquis secundùm eumdem et æqualem scientiæ habitum, primo minora aliis demonstret, et postea majora et subtiliora. Hoc autem secundo modo manifestum est quòd Christus in scientia et gratia profecit, sicut et in ætate; quia scilicet secundùm augmentum ætatis opera majora faciebat, quæ scilicet majorem scientiam et gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiæ, manifestum est quòd habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus, cùm à principio plenariè fuerit ei omnium scientia infusa; et multò minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia autem divina quòd non possit augeri, suprà in I. parte dictum est (qu. 14, art. 15). Si igitur, præter habitum scientiæ infusum, non sit in anima

n'y a pas dans l'ame du Christ une habitude de science acquise, outre l'habitude de sa science infuse, aucune science ne s'est accrue en lui quant à son essence, mais tout l'accroissement gît dans l'expérience, c'est-à-dire dans l'application aux images sensibles des espèces intelligibles infuses. D'après cette opinion, la science du Christ se seroit donc accrue par l'expérience; ce qui veut dire par l'application des espèces intelligibles infuses aux objets nouveaux qu'il percevoit par les sens. Mais comme il paroît répugner que le Christ soit privé d'une action intelligible quelconque inhérente à la nature, et que l'action d'abstraire les espèces intelligibles des images sensibles est une action naturelle à l'homme, à raison de son intellect agent, il semble convenable d'attribuer aussi au Christ cette action. D'où il suit qu'il y avoit dans le Christ une habitude de science qui a pu s'accroître au moyen de cette abstraction des espèces intelligibles; car, après avoir abstrait des images sensibles les premières espèces intelligibles, l'intellect agent pouvoit en abstraire de nouvelles, et d'autres ensuite (1).

Je réponds aux arguments : 1° La science infuse de l'ame du Christ, aussi bien que sa science bienheureuse, étoit un effet produit par un agent d'une puissance infinie, qui peut tout opérer simultanément. Le Christ n'a donc fait aucun progrès ni dans l'une ni dans l'autre, mais il les a possédées toutes les deux dès le commencement dans toute leur perfection. La science acquise, au contraire, a pour cause l'intellect agent, qui n'opère pas tout simultanément, mais successivement. Le Christ n'a

dans la science elle-même, c'est-à-dire dans les objets qu'elle embrasse, dans la lumière dont elle les entoure et les pénètre? Est-ce simplement un progrès de manifestation ou de rayonnement extérieur? Evidemment c'est ce dernier progrès qu'il faut admettre, comme nous l'avons déjà remarqué au sujet de la thèse préalable qui a été consacrée à la science acquise.

(1) Du moment où l'intellect humain est à la fois actif et passif, comme l'enseigne toute vraie philosophie, et notamment la philosophie péripatéticienne, on ne sauroit refuser à l'intellect du Christ, le plus parfait de tous, cette double puissance. Comme aussi, Dieu ne fait rien d'inutile, il faut bien que l'activité intellectuelle du Christ ait eu son plein exercice. Bien loin d'amoindrir, par conséquent, sa grandeur et sa dignité, la théorie présente les relève à nos yeux.

Christi aliquis habitus scientiæ acquisitæ, ut quibusdam videtur, et mihi aliquando visum est, nulla scientia in Christo augmentata fuit secundùm essentiam, sed solum per experientiam, id est, per conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundùm hoc dicunt quòd scientia Christi profecit secundùm experientiam; convertendo scilicet species intelligibiles inditas ad ea quæ de novo per sensum accepit. Sed quia inconveniens videtur quòd aliqua naturalis actio intelligibilis Christo deesset, cùm extrahere species intelligibiles à phantasmatibus, sit quædam naturalis actio hominis secundùm intellectum agentem, conveniens videtur hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur quòd in anima Christi aliquis habitus scientiæ fuerit qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari; ex hoc scilicet quòd intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas à phantasmatibus poterat etiam alias et alias abstrahere.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam scientia infusa animæ Christi quam scientia beata, fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui potest simul totum operari : et ita in neutra scientia Christus profecit, sed à principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successivè. Et ideo, secundùm hanc

donc pas tout connue dès le commencement en vertu de cette science; mais ce n'est que peu à peu, et après un certain temps, dans l'âge où les facultés sont pleinement développées, que cette connoissance a été complète. Nous en avons la preuve dans ce qu'affirme l'Evangéliste, qu'il croissoit en science aussi bien qu'en âge.

2° La science acquise a toujours été parfaite dans le Christ quant à l'ordre de temps, bien qu'elle ne l'ait pas toujours été absolument et quant à l'ordre de nature. Elle a donc pu s'accroître.

3° Saint Jean Damascène a en vue, dans le passage qu'on allègue, ceux qui affirment d'une manière absolue que la science du Christ a reçu de l'accroissement; ce qu'ils entendent de toute sa science sans distinction, et principalement de la science infuse, qui a été produite dans l'ame du Christ par son union avec le Verbe. Le saint Docteur ne veut point parler de l'accroissement de la science produite par une cause naturelle.

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il rien appris de l'homme?

Il paroît que le Christ a reçu quelque instruction des hommes. 1° Il est dit de lui, *Luc.*, II, 46, que ses parents « le trouvèrent dans le temple au milieu des docteurs, les interrogeant et leur répondant. » Or interroger et répondre, c'est le propre de celui qui apprend. Donc le Christ a appris quelque chose des hommes.

2° Recevoir la science par le ministère d'un homme, c'est une chose plus noble que de la puiser dans les objets sensibles ou matériels; car les espèces intelligibles se trouvent en acte dans l'ame de l'homme qui enseigne, tandis qu'elles existent seulement en puissance dans les objets qui frappent nos sens. Or le Christ puisoit dans ces derniers objets la

---

scientiam Christus non à principio scivit omnia, sed paulatim, et post aliquod tempus, scilicet in perfecta ætate. Quod patet ex hoc quod Evangelista simul dicit eum profecisse scientia et ætate.

Ad secundum dicendum, quòd hæc etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundùm tempus; licet non semper fuerit perfecta simpliciter et secundùm naturam : et ideo potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum, quòd verbum Damasceni intelligitur quantum ad illos qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiæ Christi, scilicet secundùm quamcumque ejus scientiam, et præcipuè secundùm infusam, quæ causatur in anima Christi ex unione ad Verbum; non autem intelligitur de augmento scientiæ quæ ex naturali agente causatur.

ARTICULUS III.

Utrùm Christus aliquid ab homine didicerit.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim *Luc.*, II, quòd « invenerunt eum in templo in medio Doctorum, interrogantem illos et respondentem (1). » Interrogare verò et respondere est addiscentis. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.

2. Præterea, acquirere scientiam ab homine docente, videtur esse nobilius, quàm acquirere à rebus sensibilibus; quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles solum in actu, in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sen-

(1) Expressè quidem *interrogantem illos et audientem*, non sic etiam *respondentem*; sed

science expérimentale, comme il a été dit. Donc à plus forte raison pouvoit-il la puiser dans l'enseignement des hommes.

3° A considérer cette science expérimentale, le Christ ne savoit pas tout dès le principe, cette science croissoit en lui, selon ce qui a été dit encore. Or quiconque entend une parole, expression de quelque vérité, peut apprendre par là ce qu'il ignore. Donc le Christ a pu apprendre des hommes certaines choses qu'il ignoroit d'une manière expérimentale.

Mais le contraire nous est ainsi dit par le Prophète, *Isa.*, LV : « Voilà que je l'ai donné pour témoin aux peuples, pour guide et pour précepteur aux nations (1). » Un précepteur enseigne et n'est pas enseigné. Donc le Christ n'a reçu aucune espèce d'instruction par l'enseignement des hommes.

(CONCLUSION. — Le Christ ayant été établi par Dieu comme celui par lequel tous les hommes devoient recevoir la doctrine de la vérité, il ne convenoit nullement qu'il fût lui-même instruit par un homme quelconque.)

Dans un genre quelconque de mouvement, celui qui est le premier moteur ne reçoit pas évidemment d'un autre le mouvement même qu'il communique; tout comme le premier principe de modification n'est pas lui-même modifié. Or le Christ a été établi de Dieu chef de l'Eglise et même de tous les hommes, comme nous l'avons dit, Quest. VIII, art. 3, en sorte que tous doivent recevoir par lui, non-seulement la grace, mais encore la doctrine de la vérité; et de là ce qu'il dit lui-même, *Joan.*, XVIII, 37 : « Je suis né, et je suis venu au monde pour rendre témoignage

(1) Que cette parole du prophète se rapporte au Messie, c'est ce qu'on ne sauroit révoquer en doute, quand on se pénètre du sens général du livre où elle est puisée. C'est ce qu'enseignent de concert tous les interprètes de l'Ecriture, à la suite d'Origène et de saint Jérôme. Soit, en effet, qu'on lise avec l'auteur de la Vulgate : « Je l'ai donné pour témoin; » soit qu'on traduise avec les Septante : « Je l'ai donné en témoignage aux nations, » c'est toujours

---

sibilibus, ut dictum est. Ergo multò magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.

3. Præterea, Christus secundum scientiam experimentalem non omnia à principio scivit, sed in ea profecit, ut dictum est. Sed quilibet audiens sermonem significativum alicujus, potest addiscere quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere quæ secundum hanc scientiam nesciebat.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, LV : « Ecce testem populis dedi eum, ducem ac præceptorem gentibus. » Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicujus hominis.

(CONCLUSIO. — Cùm Christus à Deo constitutus fuerit, ut ab eo doctrinam veritatis reciperent omnes, minimè conveniebat eum ab alio quocumque doceri.)

Respondeo dicendum, quòd in quolibet genere id quod est primum movens non movetur secundùm illam speciem motûs; sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est à Deo caput Ecclesiæ, quinimò omnium hominum, ut suprà dictum est (qu. 8, art. 3), ut non solùm omnes per ipsum gratiam acciperent, sed etiam ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit *Joan.*, XVIII : « In hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhi-

colligitur ex adjunctis, ubi additur statim vers. 47 : *Stupebant autem omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis ejus* (ὑποκρίσεσιν), ut omnia exemplaria passim habent.

à la vérité. » Il ne convenoit donc nullement à sa dignité qu'il fût instruit par un homme quelconque.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit Origène dans son Commentaire sur saint Luc, le Seigneur interrogeoit, « non pour apprendre lui-même quelque chose, mais pour instruire les autres au moyen de ses interrogations; c'est d'un même fond de doctrine qu'émanent des questions et des réponses également sages. » Voilà pourquoi l'Evangile ajoute : « Tous ceux qui l'entendoient étoient frappés d'admiration par sa sagesse et ses réponses. »

2° Celui qui est instruit par un homme, ne reçoit pas immédiatement la science par les espèces intelligibles qui sont dans l'ame de cet homme; il ne la reçoit qu'au moyen d'une parole sensible, qui est pour lui le signe des conceptions intelligibles. Or de même que la parole de l'homme est le signe intellectuel de sa science, de même les êtres créés par Dieu sont la manifestation de sa sagesse. De là ce qui est dit, *Eccli.*, I : « Dieu a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres. » Par conséquent, comme il est plus noble d'être instruit par Dieu que par l'homme, il l'est aussi de puiser la science dans le spectacle du monde extérieur que dans un enseignement donné par l'homme.

3° Jésus avançoit en science expérimentale et en âge, comme nous l'avons dit. Or, de même que l'âge convenable est requis pour que l'homme trouve par lui-même la science, il l'est également pour qu'il l'apprenne des autres. Le Seigneur n'a rien fait qui ne convînt à son âge; aussi ne prêta-t-il l'oreille aux paroles d'enseignement qu'il pouvoit entendre, si ce n'est dans le temps où il pouvoit acquérir par voie d'expérience tel

du divin Sauveur que ce texte doit être entendu. Il n'apportoit pas seulement la grace aux hommes; mais il venoit encore leur apporter la doctrine de la vérité, comme il le dit de lui-même. « Il faut, disoit-il, que cet Evangile soit prêché dans tout l'univers, pour servir de témoignage à toutes les nations. »

---

beam veritati. » Et ideo non fuit conveniens ejus dignitati ut à quocumque homine doceretur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Origenes dicit super *Luc.*, Dominus interrogabat, « non ut aliquid addisceret, sed ut interrogans erudiret; ex uno quippe doctrinæ fonte manat interrogare et respondere sapienter. » Unde et ibidem in Evangelio sequitur, quòd « stupebant omnes qui eum audiebant, super prudentia et responsis ejus. »

Ad secundum dicendum, quòd ille qui addiscit ab homine, non accipit immediatè scientiam à speciebus intelligibilibus quæ sunt in mente ipsius, sed mediantibus vocibus sensibilibus, tanquam signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ sunt signa intellectualia scientiæ ipsius, ita creaturæ à Deo conditæ sunt signa sapientiæ ejus. Unde dicitur *Eccles.*, I, quòd « Deus effudit sapientiam super omnia opera sua. » Sicut igitur dignius est doceri à Deo, quam ab homine; ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quàm per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum, quòd Jesus proficiebat in scientia experimentali, sicut et in ætate, ut dictum est. Sicut autem ætas opportuna requiritur ad hoc quòd homo accipiat scientiam per inventionem, ita etiam ad hoc quòd accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit quod non congrueret ejus ætati : et ideo audiendis doctrinæ sermonibus non accommodavit auditum nisi illo tempore quo poterat etiam per viam experientiæ talem scientiæ gradum attigisse. Unde Gregorius dicit super

degré d'instruction (1). C'est là ce qui fait dire à saint Grégoire, *Super Ezech. Homil.* II : « Quand il eut atteint sa douzième année, il daigna interroger les hommes sur la terre; car, d'après les développements suivis par la raison humaine, l'enseignement n'appartient qu'à la perfection de l'âge. »

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il rien appris des anges?

Il paroît que le Christ a été instruit par les anges. 1° Il est dit, *Luc.*, XXII : « Un ange lui apparut, venant du ciel pour le fortifier. » Or un tel effet ne peut être produit que par des paroles d'enseignement, selon ce qui est dit, *Job*, IV : « Vous en avez instruit plusieurs; vous avez raffermi les mains défaillantes, vos discours ont ranimé ceux qui chanceloient dans la voie. » Donc le Christ a été instruit par les anges.

2° Saint Denis dit, *De Cœlest. Hierarch.*, IV : « Je vois que Jésus lui-même, substance suprasubstantielle et supérieure à toutes les substances célestes, en venant à notre nature sans altérer la sienne, obéit avec une humble soumission aux instructions que Dieu son Père lui transmet par les anges. » Il paroît donc que le Christ lui-même a voulu se soumettre à l'ordre établi par la loi divine, ordre d'après lequel les hommes sont éclairés par l'intermédiaire des anges.

3° De même que le corps humain, conformément à l'ordre de la nature, est soumis à l'action des corps célestes, de même l'ame humaine l'est-elle aux influences des esprits angéliques. Or le corps du Christ fut soumis

(1) Des auteurs ascétiques, plus pieux que savants, commettent parfois à cet égard d'étranges inexactitudes. Si le Sauveur a voulu, disent les Pères, passer par toutes les phases de la vie, c'est pour être l'éternel modèle de tous les âges. Origène dit spécialement qu'il a daigné subir les infirmités de l'enfance, être soumis à sa sainte Mère et à son père adoptif, recueillir leurs leçons, écouter docilement leur parole, afin de donner aux enfants l'exemple de la conduite qu'ils doivent tenir envers leurs parents. Mais il ne faut jamais perdre de vue qu'il fut dès l'instant de sa conception la sagesse substantielle du Père.

Ezech. (Homil. II) : « Duodecimo anno ætatis suæ interrogare dignatus est homines in terra; quia juxta rationis usum doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfecta. »

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus aliquid acceperit ab Angelis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus ab Angelis scientiam acceperit. Dicitur enim *Luc.*, XXII, quòd « apparuit Christo Angelus de cœlo, confortans eum. » Sed confortatio fit per verba confortatoria docentis, secundùm illud *Job.*, IV : « Ecce docuisti plurimos, et manus lassas roborasti; vacillantes conformaverunt sermones tui. » Ergo Christus ab Angelis edoctus est.

2. Præterea, Dionysius dicit IV. *Cœlest. hierarch.* : « Video enim quòd et ipse Jesus, super cœlestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subjicitur Patris et Dei per Angelos formationibus. » Videtur igitur quòd ipse Christus ordinationi legis divinæ subjici voluerit, per quam homines mediantibus Angelis erudiuntur.

3. Præterea, sicut corpus humanum naturali ordine subjicitur corporibus cœlestibus, ita etiam humana mens Angelicis mentibus.

(1) De his etiam infrà, qu. 30, art. 2, ad 1; ut et III, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 1; et dist. 14, art. 2, quæstiunc. 6.

aux impressions des corps célestes, puisqu'il eut à souffrir la chaleur pendant l'été, le froid pendant l'hiver, et en général les diverses impressions auxquelles nous sommes sujets. Donc son ame devoit être également soumise aux illuminations des esprits qui sont placés au-dessus des corps célestes.

Mais l'Aréopagite lui-même dit ainsi le contraire, *ibid.*, VII : « Les anges les plus élevés sont obligés de faire des questions à Jésus, ils apprennent de lui la science de son œuvre divine, les causes de son incarnation ; et Jésus les en instruit sans intermédiaire. » Or il n'appartient pas au même d'enseigner et d'être enseigné. Donc le Christ n'a pas été instruit par les anges.

(Conclusion. — L'ame du Christ se trouva parfaitement pourvue de la science expérimentale, sans avoir aucun besoin du ministère des anges, ni des moyens ordinaires qui transmettent à l'homme la science divine, mais uniquement parce qu'elle étoit remplie de la lumière même de la divinité.)

L'ame humaine tenant le milieu entre le monde des esprits et celui des corps, elle doit nécessairement se perfectionner par une double influence : d'abord par la science qu'elle reçoit au moyen des objets sensibles; puis, par celle qui lui vient intérieurement de l'illumination des substances spirituelles. Mais l'ame du Christ étoit parfaite sous l'un et l'autre de ces deux rapports : du côté des objets sensibles, elle l'étoit par sa science expérimentale, science qui ne réclame pas l'illumination angélique et à laquelle suffit la lumière de l'intellect agent; du côté des influences supérieures, elle l'étoit par la science infuse, qu'elle avoit reçue immédiatement de Dieu. De même, en effet, que cette ame avoit été unie au Verbe d'une manière supérieure à l'union que peut avoir avec lui une créature quelconque, c'est-à-dire d'une union personnelle; de même aussi a-t-elle été distinguée du reste des créatures en recevant

---

Sed corpus Christi subjectum fuit impressionibus cœlestium corporum; passus est enim calorem in æstate, et in hieme frigus, sicut et alias humanas passiones. Ergo etiam ejus mens humana subjacebat illuminationibus supercœlestium spirituum.

Sed contra est, quod Dionysius dicit VII, cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « supremi Angeli ad ipsum Jesum quæstionem faciunt, divinique illius operis, et pro nobis assumptæ carnis scientiam discunt; et eos ipse Jesus sine medio docet. » Non est autem ejusdem docere et doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab Angelis.

(Conclusio. — Anima Christi perfecta fuit experimentali scientia, absque aliquo Angelorum ministerio, seu lumine et scientia divina, solo lumine divinitatis, quo fuit repleta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut anima humana media est inter spirituales substantias et res corporales, ita duobus modis nata est perfici : uno quidem modo, per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus; alio modo, per scientiam inditam, sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta : ex sensibilibus quidem, secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen Angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis; ex impressione verò superiori, secundum scientiam infusam, quam est immediatè adeptus à Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa unita est Verbo in unitate personæ, ita supra commu-

immédiatement du Verbe de Dieu lui-même la plénitude de la science et de la grace; elle n'a donc rien reçu par le ministère des anges, qui ont au contraire eux-mêmes reçu dès le principe la science des choses par l'influence du Verbe divin, comme le dit saint Augustin, *Super Genes. ad litteram*. II, 8 (1).

Je réponds aux arguments: 1° Cet appui que l'ange vient offrir au Sauveur n'est nullement une instruction qu'il lui transmet; Dieu vouloit nous montrer par là les défaillances de la nature humaine; et de là ce que dit le vénérable Bède sur ce passage de l'Evangile: « C'est pour nous montrer les propriétés des deux natures, de la nature humaine et de la nature divine, que les anges viennent le servir et le fortifier. Certes le Créateur n'avoit pas besoin du secours de la créature; mais s'étant fait homme, il a voulu être triste pour nous, et pour nous aussi il a voulu être consolé. » Tout cela concouroit à établir d'une manière plus inébranlable le dogme de son incarnation (2).

2° Si le Christ fut soumis, selon l'Aréopagite, aux illuminations des anges, ce n'est pas à cause de lui-même, mais bien à l'occasion des diverses circonstances de son incarnation, et de la foiblesse dont il s'étoit revêtu en se faisant enfant pour nous. C'est ce qui fait ajouter à ce saint Docteur : « Joseph apprend par le ministère des anges que la retraite de Jésus en Egypte a été décidée par son Père céleste, et il apprend de mêmequ'il doit ramener l'enfant de l'Egypte dans la Judée. »

3° Le Fils de Dieu a pris un corps passible, comme nous le dirons plus bas; mais il a pris une ame parfaitement remplie de science et de grace.

(1) Bien loin de recevoir des anges ou par le ministère de ces purs esprits, une illumination, une science, une grace quelconque, c'est lui, au contraire, qui a été pour eux, ainsi que pour les hommes, quoique par des moyens différents, le principe de la lumière et de la grace. N'oublions pas, en effet, ce qui nous a été si souvent dit, qu'il a été constitué principe universel pour tous les êtres appelés à posséder ce double bienfait.

(2) Cet ange qui vient du ciel, au témoignage de l'Evangile, fortifier le Rédempteur sous le poids accablant de tous les péchés du monde, dans les angoisses de l'agonie, le consoloit, disent certains Pères, comme un ami console son ami, par cela seul qu'il prend part à sa souffrance, par sa présence toute seule au moment de la douleur, à l'heure des ténèbres, selon l'ad-

---

nem modum hominum, immediatè ab ipso Dei Verbo repleta est scientiâ et gratiâ; non autem mediantibus Angelis, qui etiam ex influentia Verbi, rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in II. *Super Genes. ad lit.* (cap. 8) Augustinus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa confortatio Angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatem humanæ naturæ; unde Beda dicit super *Luc.*: « In documento utriusque naturæ, et Angeli ei ministrasse, et eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturæ suæ non eguit præsidio; sed homo factus, sicut propter nos tristis est ita propter nos confortatur, » ut scilicet in nobis fides Incarnationis ipsius confirmetur.

Ad secundum dicendum, quòd Dionysius dicit Christum fuisse formationibus Angelicis subjectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum quæ circa ejus incarnationem agebantur, et circa ministrationem ejus in infantili ætate constituti; unde ibidem subdit quòd « per medios Angelos nuntiatur Joseph à Patre dispensata Jesu ad Ægyptum recessio, et rursum ad Judæam de Ægypto traductio. »

Ad tertium dicendum, quòd Filius Dei assumpsit corpus passibile (ut infra dicetur) sed animam perfectam scientiâ et gratiâ. Et

Ainsi donc, tandis que son corps étoit convenablement soumis aux influences des corps célestes, son ame ne l'étoit en aucune façon à l'action des natures angéliques.

QUESTION XIII.

De la puissance de l'ame du Christ.

Après avoir étudié la science de l'ame du Christ, étudions sa puissance.

Sur cela quatre questions se présentent : 1° L'ame du Christ a-t-elle eu la toute-puissance d'une manière absolue ? 2° A-t-elle eu la toute-puissance relativement à la transformation des créatures ? 3° Relativement à son propre corps ? 4° Relativement enfin à l'accomplissement de sa propre volonté ?

ARTICLE I.

L'ame du Christ avoit-elle la toute-puissance absolue ?

Il paroît que l'ame du Christ possédoit la toute-puissance absolue. 1° Saint Ambroise dit dans son explication de saint Luc : « La puissance que le Fils de Dieu possède par nature, l'homme devoit la recevoir dans le temps. » Or il devoit surtout en être investi dans son ame, qui est la

mirable expression du Livre saint. D'autres veulent qu'il ait seulement soulagé son corps abattu par les luttes mortelles de l'ame et inondé d'une sueur de sang. Et le Sauveur a pu consentir à recevoir un tel secours, ajoute un célèbre commentateur de la *Somme*, le cardinal Cajétan, tout comme il avoit voulu être porté enfant dans les bras de sa Mère, se nourrir de son lait, recevoir ses soins et ses caresses.

---

ideo corpus ejus convenienter fuit subjectum impressioni cœlestium corporum, anima verò ejus non fuit subjecta impressioni cœlestium spirituum.

QUÆSTIO XIII.

De potentia animæ Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de potentia animæ Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm habuerit omnipotentiam simpliciter. 2° Utrùm habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. 3° Utrùm habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. 4° Utrùm habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

ARTICULUS I.

Utrùm anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi habuerit omnipotentiam. Dicit enim Ambrosius super *Luc.*: « Potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. » Sed hoc præcipuè videtur

(1) De his etiam art. 3 infrà ; et qu. 21, art. 1, ad 1 ; ut et I, *Sent.*, dist. 43, qu. 1, art. 7, ad 2 ; et III, *Sent.*, dist. 14, art. 4.

partie la plus importante de l'être humain. Donc, le Fils de Dieu ayant éternellement possédé la toute-puissance, il paroît que l'ame du Christ a dû recevoir cette même toute-puissance dans le temps.

2° La science de Dieu n'est pas moins infinie que sa puissance. Or l'ame du Christ possède en quelque sorte la science même de Dieu, comme il a été dit plus haut. Donc elle possède également sa puissance; ce qui en fait un être tout-puissant.

3° L'ame du Christ possède toute science. Or il y a une science pratique comme il y a une science spéculative. Donc l'ame du Christ possède la science pratique de tout ce qu'elle sait, en sorte qu'elle peut tout accomplir ; et c'est là sans doute la toute-puissance.

Mais, au contraire, ce qui est le propre de Dieu ne sauroit convenir à aucune créature. Or la toute-puissance est une chose propre à Dieu, selon ce qui est dit *Exod.*, XV, 2 : « Celui-là est mon Dieu, et je le glorifierai. Son nom c'est le Tout-Puissant. » Donc l'ame du Christ, *qui est* réellement une créature, ne possède pas la toute-puissance.

(Conclusion. — L'ame du Christ n'étant qu'une partie de la nature humaine, il est impossible qu'elle ait reçu la toute-puissance.)

Comme nous l'avons dit plus haut, l'unité de la personne, dans le mystère de l'Incarnation, laisse subsister la distinction des natures; chacune d'elles retient ce qui lui est propre. Or la puissance active d'un être quelconque dépend de la forme de cet être, la forme étant le principe de l'action (1). Mais la forme elle-même ne se distingue pas de la nature de l'être quand il s'agit des êtres simples; et dans les êtres composés de

(1) Tout être agit en vertu de sa forme, avons-nous vu plusieurs fois dans le cours de la *Somme*, dans la première partie surtout. C'est là l'un des axiomes les plus connus de la philosophie péripatéticienne. Si donc la forme est appelée le principe de l'action, on ne veut pas dire

esse secundùm animam, quæ est potior pars hominis. Cùm ergo Filius Dei ab æterno omnipotentiam habuerit, videtur quòd anima Christi ex tempore omnipotentiam acceperit.

2. Præterea, sicut potentia Dei est infinita, ita etiam et ejus scientia. Sed anima Christi habet quodammodo scientiam omnium quæ scit Deus (1), ut suprà dictum est. Ergo etiam habet omnium potentiam; et ita est omnipotens.

3. Præterea, anima Christi habet omnem scientiam. Sed scientiarum quædam est practica, quædam speculativa. Ergo habet eorum quæ scit, scientiam practicam, ut scilicet sciat facere ea quæ scit; et sic videtur quòd omnia facere possit.

Sed contra : illud quod est proprium Dei, non potest alicui creaturæ convenire. Sed proprium est Dei, esse omnipotentem, secundùm illud *Exod.*, XV : « Iste Deus meus, et glorificabo eum; » et postea subditur : « Omnipotens nomen ejus. » Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

(Conclusio. — Cùm anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est eam omnipotentiam esse præditam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est, in mysterio Incarnationis ita facta est unio in persona, quòd tamen remansit distinctio naturarum, utraque scilicet natura retinente id quod sibi est proprium. Potentia autem activa cujuslibet rei sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus, vel est consti-

(1) Quantum ad ea nempe quæ scit Deus per scientiam visionis, non autem quæ scit per scientiam simplicis intelligentiæ, ut dictum est qu. 10, art. 2. Unde non dicit simpliciter *omnium scientiam*, sed *quodammodo*.

matière et de forme, c'est ce qui constitue cette même nature. Il suit évidemment de là que la puissance active de tout être est attachée à sa nature. Et l'on voit de la sorte que la toute-puissance est un attribut de la nature divine. Comme la nature divine, en effet, est l'être même de Dieu, être sans limites ou incirconscrit, comme s'exprime l'Aréopagite, *De divin. Nom.*, cap. 5, il suit de là qu'elle possède la toute-puissance active à l'égard de tout ce qui est susceptible d'être ; et c'est là posséder la toute-puissance. C'est ainsi qu'une chose quelconque possède la puissance active à l'égard de ce qui est embrassé par la perfection de sa nature ; le feu échauffe, par exemple. Il est donc évident que l'ame du Christ, n'étant qu'une partie de la nature humaine, ne peut absolument posséder la toute-puissance.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme reçoit, à la vérité, dans le temps la toute-puissance que le Fils de Dieu a posédée de toute éternité, mais par l'unité de personne, unité qui fait que l'homme est appelé Dieu, et par là même Tout-Puissant ; non que la toute-puissance de l'homme soit autre que celle du Fils de Dieu, pas plus que la divinité, mais parce que l'homme et Dieu ne forment qu'une seule personne (1).

2° On ne sauroit, d'après le sentiment de quelques auteurs, raison-

qu'elle est le principe même qui agit, mais uniquement le principe par lequel on agit ; car, comme nous l'avons encore expliqué, c'est à l'agent lui-même que l'action doit être attribuée. Ce n'est pas ici une vaine distinction ou une subtilité scolastique ; on en comprendra la solidité et l'importance, si l'on examine avec attention la réponse au second argument. Qu'on n'oublie pas, en effet, un principe également déjà posé, mais qui sera invoqué de nouveau par notre maître : une forme, une propriété, une puissance quelconque, n'est jamais reçue que d'après le mode et la capacité de l'être qui reçoit, et non selon la grandeur de l'être qui donne. L'ame du Christ étant nécessairement limitée, puisqu'elle est une créature, quoique la plus parfaite de toutes, elle n'a pu recevoir une puissance illimitée ou infinie. Là est la force et le nœud de toute cette argumentation.

(1) En vertu de la communication des idiomes, ou de l'unité de personne, le Christ est réellement et doit être absolument appelé tout-puissant, de la toute-puissance divine, comme il est absolument appelé Dieu. Mais cette proposition, « Le Christ est tout-puissant, » est bien différente de celle-ci, « L'ame du Christ est toute-puissante. » Une secte de luthériens, celle des ubiquistes, a prétendu que l'humanité dans le Christ étoit unie au Verbe divin d'une telle façon qu'elle est présente partout, éternelle et toute-puissante comme la divinité. Une telle doctrine n'a pas seulement le tort de contredire l'enseignement traditionnel de l'Eglise, mais

---

tuens ipsam rei naturam, in his scilicet quæ sunt composita ex materia et forma. Unde manifestum est quòd potentia activa cujuslibet rei consequitur naturam ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum *esse* Dei incircumscriptum (ut patet per Dionysium V, cap. *De divin. Nomin.*) inde est quòd habet potentiam activam respectu omnium quæ possunt habere rationem entis : quod est habere omnipotentiam. Sicut et quælibet alia res habet potentiam activam respectu eorum ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ ; sicut calidum ad calefaciendum. Cùm igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est quòd omnipotentiam habeat.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo accipit ex tempore omnipotentiam quam Filius Dei habuit ab æterno, per ipsam unionem personæ, ex qua factum est ut, sicut homo dicitur *Deus*, ita dicatur *omnipotens* ; non quasi sit alia omnipotentia hominis quàm Filii Dei, sicut nec alia deitas, sed eo quòd est una persona Dei et hominis.

Ad secundum dicendum, quòd alia ratio est

ner de la puissance active comme de la science. La puissance active dépend de la nature même de l'être, dans ce sens que l'action émane de l'agent ; mais la science n'est pas toujours obtenue en vertu de l'essence ou de la forme de celui qui la possède, il peut encore l'acquérir en se mettant en rapport avec l'objet même de sa science, c'est-à-dire au moyen des images imprimées en lui-même. Cette raison toutefois ne nous paroît pas suffisante ; car de même qu'on peut avoir la connoissance d'un objet par l'image qu'on en reçoit, de même on peut exercer une action en vertu de la forme qu'un autre être nous transmet ; ainsi l'eau ou le fer, en vertu de la chaleur qu'ils ont reçue du feu, peuvent chauffer à leur tour. Rien n'empêcheroit donc que l'ame du Christ, capable de tout connoître par les images de tous les êtres, que Dieu lui a communiquées, ne puisse également tout accomplir en vertu de ces mêmes formes qui lui viennent de Dieu. Il y a donc une autre considération à faire, c'est qu'une chose transmise par une nature supérieure, n'est reçue dans la nature inférieure qui selon le mode de celle-ci ; ainsi la chaleur ne possède pas dans l'eau la même perfection et la même vertu qu'elle a dans le feu. D'où il suit que l'ame du Christ étant d'une nature inférieure à la nature divine, elle ne reçoit pas les images des choses avec la même perfection et la même vertu qu'elles ont dans la nature divine. Voilà pourquoi la science de l'ame du Christ est inférieure à la science de Dieu, quant au mode de cette science, par la raison que Dieu connoît les choses d'une manière plus parfaite que ne peut les connoître l'ame du Christ. Cela est encore vrai par rapport au nombre des choses connues ; car cette ame ne connoît pas tout ce que Dieu peut faire, tandis que Dieu lui-même le

elle révolte encore le sens commun. Ainsi comprise, l'union des deux natures dans la personne du Fils de Dieu, ne seroit pas seulement un mystère, mais une absurdité, une contradiction formelle. Comment admettre, en effet, une créature ayant les mêmes attributs, les mêmes perfections que le Créateur? Il y auroit là deux infinis en acte, deux infinis simultanés, c'est-à-dire une chose que la philosophie élémentaire elle-même repousse comme impossible et absurde, dans la démonstration de l'unité de Dieu.

---

de scientia et de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quòd actio consideratur ut egrediens ab agente ; scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam vel formam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas, secundùm similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere, quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio, ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam ; sicut aqua vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur quin sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi à Deo inditas, potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere. Est igitur ulteriùs considerandum, quòd id quod à superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum ; non enim calor in eadem perfectione et virtute recipitur ab aqua, qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est quàm natura divina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi secundùm eamdem perfectionem et virtutem, secundùm quam sunt in natura divina. Et inde est quòd scientia animæ Christi est inferior scientiâ divinâ, quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectiùs cognoscit res quàm anima Christi ; et etiam quantum ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia quæ Deus potest facere, quæ tamen Deus cognoscit scientiâ simplicis intelligentiæ,

connoît d'une science purement intellectuelle; mais elle connoît les choses passées, les choses présentes et les choses futures, que Dieu connoît d'une science intuitive. Pareillement, les images des choses naturellement gravées dans l'ame du Christ, n'égalent pas la puissance divine, quand il s'agit de les réaliser; elle ne peut pas, à l'aide de ces images ou de ces types intellectuels, faire tout ce que Dieu peut faire, ni agir comme il agit, puisque Dieu agit avec une puissance infinie, dont la créature n'est pas capable. Il n'est rien dont on ne puisse avoir une certaine connoissance, sans être doué pour cela d'une puissance infinie, bien qu'il y ait un mode de connoissance qui n'appartient qu'à une puissance de cette nature; mais il est des choses qui ne peuvent pas être accomplies sans une puissance infinie, telles que la création et autres œuvres du même genre, comme cela résulte clairement de ce qui a été dit dans la première partie, quest. XLV. Ainsi donc, l'ame du Christ étant une créature et n'ayant dès lors qu'une puissance finie, elle peut à la vérité connoître toutes choses, quoiqu'elle ne le puisse pas de toute manière; mais elle ne peut pas faire toutes choses, ce qui implique la toute-puissance; elle n'a pu, par exemple, se créer elle-même.

3° Il est vrai que l'ame du Christ possédoit la science pratique et la science spéculative; mais il ne suit pas de là qu'elle ait eu la science pratique de toutes les choses qu'elle savoit spéculativement. Pour avoir la science spéculative d'une chose il suffit de cette conformité ou ressemblance qui s'établit entre le sujet et l'objet de cette connoissance, tandis que pour la science pratique il faut que les formes qui résident dans l'intellect puissent produire les choses elles-mêmes. Or c'est beaucoup plus assurément de posséder une forme et de pouvoir en outre l'imprimer dans un autre être, que de posséder simplement cette forme dans l'intellect; posséder la lumière et la communiquer, c'est quelque chose de plus que de la posséder purement et simplement. Voilà pourquoi l'ame du Christ

---

licèt cognoscat omnia præsentia, præterita et futura, quæ Deus cognoscit scientiâ visionis. Et similiter similitudines rerum animæ Christi inditæ, non adæquant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possint omnia agere quæ Deus potest, vel etiam eo modo agere sicut Deus agit, qui agit infinitâ virtute, cujus creatura non est capax. Nulla autem res est, ad cujus cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licèt aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitæ; quædam tamen sunt quæ non possunt fieri nisi à virtute infinita, sicut creatio et alia hujusmodi, ut patet ex his quæ in I. parte dicta sunt (qu. 45). Et ideo anima Christi, quæ cùm sit creatura, est virtutis finitæ, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum; non potest autem omnia facere, quod pertinet ad rationem omnipotentiæ; et inter cætera manifestum est quòd non potest creare seipsam.

Ad tertium dicendum, quòd anima Christi habuit et scientiam practicam et speculativam; non tamen oportet quòd omnium illorum habeat scientiam practicam, quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas vel assimilatio scientis ad rem scitam; ad scientiam autem practicam requiritur quòd formæ rerum quæ sunt in intellectu, sint factivæ. Plus autem est habere formam et imprimere formam habitam in alterum, quàm solùm habere formam, sicut plus est lucere et illuminare, quàm solùm lucere. Et inde est quòd anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi (scit

possède la science spéculative de l'acte créateur, elle sait comment Dieu crée ; mais elle ne possède pas la science pratique de ce même acte, elle n'a pas une science de la création capable de créer en effet (1).

ARTICLE II.

L'ame du Christ a-t-elle eu la toute-puissance relativement à la transformation des créatures?

Il paroît que l'ame du Christ possède la toute-puissance ainsi comprise. 1° Le Christ lui-même a dit, *Matth.*, ult., 18 : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. » Mais par ces deux mots, le ciel et la terre, on entend toutes les créatures, comme on le voit clairement dans ce texte, *Gen.*, I, 1 : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Donc il paroît que l'ame du Christ possède la toute-puissance relativement à la transformation des créatures.

2° L'ame du Christ est plus parfaite qu'une créature quelconque. Or toute créature peut être mûe par une autre ; car saint Augustin dit, *De Trin.*, III, 4 : « Les corps grossiers et inférieurs sont régis d'après un ordre déterminé par les corps subtils et supérieurs ; tous les corps le sont par l'esprit doué de vie ; l'esprit de la vie irraisonnable l'est à son tour par l'esprit doué de raison ; et ce dernier, quand il s'est écarté de la loi et jeté dans le péché, est également régi par celui qui s'est maintenu dans la soumission et la justice. » Mais l'ame du Christ meut les esprits les plus élevés eux-mêmes, en les illuminant, comme l'enseigne saint Denis, *De Cœlest. Hierarch.*, IV, 7. Donc il paroît que l'ame du Christ

(1) Créer, dans l'acception rigoureuse du mot, faire quelque chose de rien, créer un atôme ou l'univers, peu importe, c'est le droit incommunicable de Dieu, c'est le trait distinctif de sa toute-puissance. Du néant à l'être, au plus petit des êtres, il y a l'infini, il faut l'intervention directe de la puissance infinie pour franchir cet abîme. La philosophie, moitié mystique, moitie

---

enim qualiter Deus creat), sed non habet hujus rei scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

ARTICULUS II.

Utrùm anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse, *Matth.*, ult. : « Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. » Sed nomine *cœli* et *terræ* intelligitur omnis creatura, ut patet cùm dicitur *Genes.*, I : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Ergo videtur quòd anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

2. Præterea, anima Christi est perfectior quâlibet creaturâ. Sed quælibet creatura potest moveri ab aliqua creatura ; dicit enim Augustinus in III. *De Trinit.* (cap. 4), quòd « sicut corpora crassiora et inferiora (1) per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ, et spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem, et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator, per spiritum vitæ rationalem, pium et justum. » Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos, ut dicit Dionysius, VII. cap. *Cœl. hierarch.* Ergo videtur

(1) Annon *infirmiora?* ut sit planior et expressior antithesis ad illud quod sequitur *potentiora.* Sed ubique in Augustini textu *inferiora.* Et satis opponitur potentiori non *infirmius* tantùm, sed *inferius*, quia potentiora superiora solent esse.

possède la toute-puissance relativement à la transformation des créatures.

3° L'ame du Christ possède de la manière la plus complète la grace des miracles et des prodiges, aussi bien que toutes les autres graces. Or toute transformation des créatures appartient à la grace des miracles, puisque les corps célestes eux-mêmes ont été par un miracle détournés de leur cours accoutumé, comme l'Aréopagite le prouve dans sa lettre à Policarpe (1). Donc l'ame du Christ posséda la toute-puissance relativement à la transformation des créatures.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que la transformation des créatures n'appartient qu'à celui qui peut les conserver. Or ceci n'appartient qu'à Dieu, selon cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, I, 3 : « Il soutient toutes choses par la puissance de son Verbe. » Donc c'est à lui seul qu'appartient aussi la toute-puissance relativement à la transformation des créatures; et l'ame du Christ n'a pas dès lors reçu un tel pouvoir.

(Conclusion. — L'ame du Christ avoit la puissance, par sa nature et sa vertu, de gouverner le corps et de diriger les actes humains; mais elle ne pouvoit pas imprimer aux créatures des changements contraires à l'ordre de la nature, à moins que ce ne fût comme instrument de la divinité.)

Nous devons poser ici une double distinction. La première porte sur les transformations mêmes que les créatures peuvent subir; et on en distingue de trois sortes : la transformation naturelle, celle qui est produite par chaque agent conformément à l'ordre de la nature; la transformation miraculeuse, laquelle est produite par un agent surnaturel, contrairement

rationaliste, de l'école d'Alexandrie avoit rêvé d'un être intermédiaire entre la créature et Dieu. Selon les néoplatoniciens, Dieu créoit par une intelligence supérieure, mais elle-même créée, qu'ils appeloient le Fils de Dieu, par un emprunt tronqué, amoindri, dénaturé, fait à la doctrine chrétienne. Mais non; Dieu ne crée pas par délégation; s'il a tout créé pour luimême, selon l'expression du Livre saint, il a tout créé par lui-même.

(1) En parlant de cette éclipse de soleil qui eut lieu à la mort du Sauveur, contre le cours ordinaire de la nature, puisque la lune étoit alors au point opposé du ciel, et n'avoit pu

---

quòd anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

3. Præterea, anima Christi habuit plenissimè gratiam miraculorum seu virtutum, sicut et cæteras gratias. Sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere, cùm etiam miraculosè cœlestia corpora à suo ordine immutata fuerint, sicut Dionysius probat in *Epist. ad Polyc.* Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Sed contra est, quòd ejusdem est transmutare creaturas, cujus est eas conservare. Sed hoc est solius Dei, secundùm illud *Hebr.*, I : « Portans omnia Verbo virtutis suæ. » Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarum; non ergo hoc convenit animæ Christi.

(Conclusio. — Anima Christi ad gubernandum corpus, et ad disponendos humanos actus, secundùm propriam naturam et virtutem, potentiam habuit; sed præter consuetum naturæ ordinem creaturas immutare non potuit, nisi quatenus fuit divinitatis instrumentum.)

Respondeo dicendum, quòd hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quæ triplex est : una quidem est naturalis, quæ scilicet fit à proprio agente secundùm ordinem naturæ. Alia verò est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali, supra consuetum ordinem et cursum

à l'ordre et au cours de la nature, comme la résurrection des morts; cette transformation, enfin, à laquelle est sujette toute créature par sa tendance à retourner au néant. La seconde distinction est établie par rapport à l'ame du Christ, que l'on peut considérer sous un double aspect : dans sa propre nature, d'abord, et dans sa puissance de nature ou de grace; puis comme instrument du Verbe divin, auquel elle est personnellement unie. S'il s'agit donc de l'ame du Christ considérée dans sa propre nature et dans sa puissance naturelle ou gratuite, elle eut le pouvoir de produire les effets qui sont du ressort de l'ame; ainsi gouverner le corps, disposer les actes humains, et même illuminer, par la plénitude de la grace et de la science, toutes les créatures raisonnables, moins parfaites qu'elle, et les illuminer de la manière qui convient à de telles créatures. S'il s'agit de l'ame du Christ en tant qu'elle est l'instrument du Verbe divin, elle eut la puissance, mais la puissance instrumentale, de produire toutes les transformations miraculeuses qui pouvoient se rapporter à la fin de l'Incarnation, laquelle fin consiste à « restaurer toutes choses dans le Christ, soit ce qui est dans les cieux, soit ce qui est sur la terre. » Mais les transformations des créatures en tant que celles-ci seroient susceptibles de retourner au néant, c'est une chose qui correspond à leur création même, par laquelle elles ont été tirées du néant. Voilà pourquoi, comme Dieu seul peut créer, seul aussi il peut réduire les créatures au néant, et seul encore il peut les conserver et les empêcher de retomber dans leur néant originel. Il faut donc conclure de là que l'ame du Christ n'a pas la toute-puissance relativement à la transformation des créatures.

s'interposer entre le soleil et la terre. Les anciens historiens racontent que l'Aréopagite argumentoit de ce fait pour convaincre Apollophane, témoin comme lui et avec lui de cette éclipse miraculeuse, et qui persista néanmoins dans son infidélité.

---

naturæ, sicut resuscitatio mortuorum. Tertia autem est, secundùm quòd omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autem distinctio est accipienda ex parte animæ Christi; quæ dupliciter considerari potest : uno modo, secundùm propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam; alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei, sibi personaliter uniti. Si ergo loquamur de anima Christi secundùm propriam naturam et virtutem, sive naturalem sive gratuitam, potentiam habuit ad illos effectus faciendos, qui sunt animæ convenientes, putà ad gubernandum corpus et ad disponendos humanos actus, et etiam ad illuminandum per gratiæ et scientiæ plenitudinem, omnes creaturas rationales ab ejus perfectione deficientes, per modum quo hoc est conveniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de anima Christi secundùm quòd est instrumentum Verbi sibi uniti, sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad Incarnationis finem, qui est « instaurare omnia, sive quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt (1). » Immutationes verò creaturarum, secundùm quòd sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout scilicet producuntur ex nihilo. Et ideo, sicut solus Deus potest creare, ita solus potest creaturas in nihilum redigere, qui etiam solus eas in *esse* conservat, ne in nihilum decidant. Sic ergo dicendum est quòd anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

(1) *Ad Ephes.* I, vers. 10, ubi ἀνακεφαλαιώσασθαι significantiùs ponitur, quasi ad caput seu principium reducere vel recapitulare.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Jérôme dit : « La puissance a été donnée à celui qui venoit d'être crucifié et de descendre dans la nuit du tombeau pour ressusciter ensuite, » ce qui caractérise le Christ considéré comme homme. Mais quand on dit que toute-puissance lui a été donnée, c'est par rapport à son union avec le Verbe divin, d'où il est résulté que l'homme fut tout-puissant, comme il a été dit plus haut. Cela étoit connu des anges avant la résurrection, mais les hommes n'en ont eu connoissance qu'après, comme le dit Remigius (1); et l'on dit qu'une chose se fait quand elle devient manifeste. C'est pour cela que le Sauveur dit, seulement après sa résurrection, que toute-puissance lui avoit été donnée au ciel et sur la terre.

2° Bien que toute créature soit susceptible d'être mûe ou modifiée par une autre, à l'exception du plus élevé des anges, qui cependant peut lui-même être illuminé par l'ame du Christ, on ne peut pas dire que toutes les modifications dont la créature est susceptible puissent lui être imprimées par une autre créature; il en est qui ne peuvent être produites que par Dieu. Or toutes les transformations qui peuvent être produites par les créatures, peuvent l'être également par l'ame du Christ, mais en tant qu'elle est l'instrument du Verbe divin, et non en vertu de sa propre nature et de sa propre puissance; car plusieurs de ces transformations ne sauroient appartenir à une ame créée, ni dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre de la grace (2).

Quand la grace des prodiges et des miracles est donnée à l'ame d'un saint, comme nous l'avons déjà dit, II, II, q. CLXXVIII, a. 1, ce n'est pas qu'il lui convienne après cela de faire des miracles par sa propre vertu, elle les fait seulement par la vertu divine. Et cette grace a été donnée

(1) Dont notre saint auteur invoque le témoignage et cite les expressions dans sa *Chaîne d'or*.

(2) Non-seulement donc l'ame du Christ n'avoit pas la toute-puissance absolue; mais elle n'étoit pas même toute-puissante dans son action sur les créatures. Comme instrument du Verbe divin, elle avoit le pouvoir d'opérer des miracles, c'est-à-dire, comme cela nous a été

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit, « illi potestas data est, qui paulò ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit, » id est Christo secundùm quòd homo. Dicitur autem illi « omnis potestas data » ratione unionis, per quam factum est ut homo esset omnipotens, ut suprà dictum est. Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit. Tunc autem dicuntur res fieri, quando innotescunt; et ideo post resurrectionem dicit Dominus sibi datam omnem potestatem in cœlo et in terra.

Ad secundum dicendum, quòd licèt omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura præter supremum angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi; non tamen immutatio omnis quæ potest fieri circa creaturam, potest fieri à creatura, sed quædam immutationes possunt fieri à solo Deo. Quæcumque tamen immutationes possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundùm quòd est instrumentum Verbi, non autem secundùm propriam naturam et virtutem; quia quædam hujusmodi immutationum non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturæ, neque quantum ad ordinem gratiæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dictum est in II. part., gratia virtutum seu miraculorum datur animæ alicujus sancti, non ut propriâ virtute ei conveniat miracula facere, sed ut per virtutem divinam hujusmodi miracula fiant. Et

éminemment à l'ame du Christ, de telle sorte qu'elle pouvoit non seulement opérer elle-même des miracles, mais communiquer encore la même faveur aux autres. Voilà pourquoi il est dit, *Matth.*, XII, 1 : « Jésus ayant convoqué ses douze disciples, leur donna le pouvoir sur les esprits immondes pour les chasser, et pour guérir toute langueur et toute infirmité. »

ARTICLE III.

L'ame du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance relativement à son propre corps?

Il paroît que l'ame du Christ a possédé une telle toute-puissance. 1° Saint Jean Damascène dit *De Orthod. fid.*, III, 20 et 23 : « Toutes les choses naturelles dépendoient de la volonté du Christ; s'il éprouva la faim, la soif, la crainte, c'est qu'il le vouloit, il est mort parce qu'il l'a voulu. » Or, si l'on dit que Dieu est tout-puissant, c'est parce qu'*il a fait* tout ce qu'il a voulu. Donc il paroît que l'ame du Christ possédoit la toute puissance relativement aux opérations de son propre corps.

2° La nature humaine fut plus parfaite dans le Christ qu'elle ne l'avoit été dans Adam; et chez celui-ci, par un effet de la justice originelle, qu'il possédoit dans l'état d'innocence, le corps étoit entièrement soumis à l'ame, de telle sorte qu'il ne pouvoit rien arriver dans le corps contrairement à la volonté de l'ame. Donc, à bien plus forte raison, l'ame du Christ posséda-t-elle la toute-puissance relativement à son propre corps.

parfaitement expliqué à la fin de la première partie, le pouvoir de faire subir aux créatures certaines transformations en dehors du cours ordinaire de la nature; ce pouvoir, elle avoit même la faculté de le transmettre, comme le Sauveur le déclare lui-même, comme l'histoire de la Religion nous prouve qu'elle en a souvent usé dans toute la suite des siècles. Mais il est une tranformation du moins qu'elle ne pouvoit pas opérer dans les créatures, pas même comme instrument du Verbe divin; c'est la transformation qui consisteroit à les anéantir. Entre l'être et le néant il n'y a pas moins de distance qu'entre le néant et l'être. Une puis-

---

hæc quidem gratia excellentissimè data est animæ Christi, ut scilicet non solùm ipse miracula faceret, sed etiam ut hanc gratiam in alios transfunderet. Unde dicitur *Matth.*, X, quòd « convocatis duodecim discipulis, dedit eis potestatem spirituum immundorum, ut ejicerent eos, et curarent omnem languorem et omnem infirmitatem (1). »

ARTICULUS III.

Utrùm anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis. Dicit enim Damascenus in III. lib., quòd « omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria; volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est, etc. » Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia « omnia quæcumque voluit, fecit. » Ergo videtur quòd anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.

2. Præterea, in Christo fuit perfectior humana natura quam in Adam; in quo secundùm originalem justitiam quam habuit in innocentiæ statu, habebat corpus omnino subjectum animæ ut nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatem. Ergo multò magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.

(1) Quamvis hanc potestatem à divina virtute tantùm accepisse subintelligi possint, non ab anima Christi.

3° Le corps change naturellement sous l'influence de l'imagination, et d'autant plus, que l'ame est douée d'une imagination plus vive, comme il a été dit dans la première partie, quest. CXVII, art. 3. Or l'ame du Christ possédoit les facultés les plus parfaites, l'imagination, par conséquent, comme toutes les autres. Donc l'ame du Christ étoit toute-puissante relativement à son propre corps.

Mais le contraire résulte de cette parole de l'Apôtre, *Hebr.*, II, 17 : « Il a dû être en tout semblable à ses frères, » et principalement dans les choses qui tiennent à la constitution de la nature humaine. Or il est essentiel à cette nature, que ni la santé corporelle, ni le travail de la nutrition, ni celui de la croissance ne soient soumis à l'empire de la raison ou de la volonté; parce que les choses qui tiennent à la nature dépendent de Dieu seul, auteur de la nature. Donc elles n'étoient pas non plus soumises à l'ame du Christ; et cette ame, dès-lors, n'étoit pas toute puissante relativement à son propre corps.

(Conclusion. — Si l'ame du Christ ne pouvoit pas détourner les corps étrangers du cours ordinaire de la nature, elle n'avoit pas non plus par sa propre vertu une action toute-puissante sur son propre corps, elle n'auroit pu l'avoir que comme instrument du Verbe divin.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, l'ame du Christ peut être considérée sous un double aspect : dans sa propre nature avec la vertu inhérente à cette même nature; et de la sorte, comme elle ne pouvoit pas imprimer aux corps étrangers un mouvement contraire au cours ordinaire des choses, elle ne pouvoit pas davantage faire subir une semblable modification à son propre corps ; car l'ame du Christ, à ne considérer que sa nature propre, a des rapports déterminés et une proportion exacte avec le corps auquel elle est unie (1). L'ame du Christ peut ensuite être considérée

sance créée peut diviser, décomposer, pulvériser, dissoudre; mais anéantir, même un atôme, faire le néant où étoit l'être, Dieu seul le peut.

(1) Nous l'avons vu fréquemment, c'est là le point essentiel et fondamental du traité de

---

3. Præterea, ad imaginationem animæ naturaliter corpus immutatur, et tantò magis quantò magis anima fuerit fortis imaginationis, ut in I. part. habitum est. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam, et quantum ad imaginationem, et quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, II, quòd « debuit per omnia fratribus assimilari, » et præcipuè in his quæ pertinent ad conditionem naturæ humanæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet quòd valetudo corporis, et ejus nutritio, et augmentum, imperio rationis seu voluntatis non subdantur; quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

(Conclusio. — Sicut anima Christi non poterat exteriora corpora immutare à cursu et ordine naturæ, sic nec secundùm propriam virtutem respectu proprii corporis omnipotentiam habuit, nisi quatenus Verbi Dei instrumentum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est, anima Christi potest dupliciter considerari : uno modo, secundùm propriam naturam et virtutem; et hoc modo, sicut non poterat immutare exteriora corpora à cursu et ordine naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus à naturali dispositione, quia anima Christi secundùm propriam naturam, habet determinatam pro-

comme un instrument à la disposition du Verbe divin, avec lequel elle forme une seule personne; et sous ce rapport son corps lui étoit entièrement soumis dans chacune de ses propriétés. Toutefois, comme la vertu d'où l'action émane ne sauroit être attribuée à l'instrument, et l'est plutôt à l'agent principal, une telle toute-puissance revient au Verbe de Dieu plutôt qu'à l'ame du Christ.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot de saint Jean Damascène doit s'entendre de la volonté divine du Christ; car, comme ce pieux auteur le dit lui-même dans le chapitre précédent, « c'est par le bon plaisir de la volonté divine qu'il étoit donné à la chair de souffrir et d'opérer les choses qui lui sont propres. »

2° La justice originelle qu'Adam possédoit dans l'état d'innocence, ne donnoit pas à son ame le pouvoir d'imprimer à son propre corps une forme quelconque; elle lui donnoit seulement la faculté de le mettre à l'abri de toute chose nuisible. Certes, le Christ auroit pu, *s'il l'avoit* voulu, posséder le même privilège, mais, comme il y a trois états à distinguer dans l'homme, caractérisés par l'innocence, le péché et la gloire, il a pris de ce dernier la vision béatifique, du premier l'exemption de toute faute, et du second la nécessité de subir les peines de la vie présente, comme nous le verrons plus bas, quest. XIV, art. 2.

3° Quand l'ame est douée d'une imagination forte, le corps lui obéit naturellement, mais seulement sous certains rapports; ainsi, quand il s'agit de marcher sur une poutre placée à une grande élévation, parce que l'imagination est de sa nature un principe de mouvement local, *De*

l'Incarnation : le Christ est véritablement homme. Il a subi toutes les conditions de la nature humaine, moins le péché, comme le dit l'apôtre saint Paul. Sans doute, à raison de sa perfection surémineate, le Sauveur a eu sur ses sens une domination supérieure à celle que les plus grands saints ont exercée. Mais dire que son ame a eu la toute-puissance sur son corps, c'est nier son humanité.

---

portionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi, secundùm quòd est instrumentum unitum Verbo Dei in persona; et sic subdebatur ejus potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non propriè attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei quàm animæ Christi.

Ad primum ergo dicendum; quòd verbum Damasceni est intelligendum quantum ad voluntatem Christi divinam, quia, ut ipse in præced. cap. dicit, « beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati et operari quæ propria. »

Ad secundum dicendum, quòd non pertinebat hoc ad originalem justitiam quam Adam habuit in statu innocentiæ, quòd anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcumque formam, sed quòd posset ipsum conservare absque omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset, si voluisset; sed, cùm sint tres status hominum, scilicet innocentiæ, culpæ et gloriæ, sicut de statu gloriæ assumpsit « comprehensionem, » et de statu innocentiæ « immunitatem à peccato, » ita et de statu culpæ assumpsit « necessitatem subjacendi pœnalitatibus hujus vitæ, » ut infrà dicetur (qu. 14, art. 2).

Ad tertium dicendum, quòd imaginationi, si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua, putà quantum ad casum de trabe in alto posita, quia imaginatio nata est esse principium motûs localis, ut dicitur III. *De anima* (1). Similiter etiam quantum ad altera-

(1) Colligitur ex text. 48 ac deinceps, ubi dicuntur duo esse motiva seu moventia secundùm

anima, III, 48; ce qui a lieu également par rapport aux alternatives de chaud et de froid, et aux autres accidents qui en sont la conséquence, par la raison que l'imagination donne le branle aux autres passions de l'ame et par suite aux mouvements du cœur, ce qui entraîne une altération dans tout le corps, altération provoquée par l'agitation des esprits vitaux. Mais les autres dispositions corporelles qui n'ont pas un rapport naturel avec l'imagination, ne subissent pas son influence, quelque forte qu'elle soit d'ailleurs, elle ne peut rien, par exemple, sur la forme de la main ou celle du pied, et autres choses du même genre.

ARTICLE IV.

L'ame du Christ a-t-elle possédé la toute-puissance relativement à l'exécution de ses propres volontés?

Il paroît que l'ame du Christ n'a pas été toute-puissante dans l'accomplissement de ses propres volontés. 1° Il est dit, *Marc*, VII, que Jésus « étant entré dans une maison, il vouloit que personne ne le sût, et ne pût néanmoins le cacher. » Il n'a donc pas eu toujours le pouvoir d'accomplir sa propre volonté.

2° Le commandement est l'expression de la volonté, comme il a été dit dans la première partie, quest. XIX, art. 12. Mais le Seigneur a commandé certaines choses, et le contraire est arrivé, puisqu'il est dit, *Matth.*, IX, 31, que Jésus fit cette défense aux aveugles qu'il avoit guéris : « Faites attention que personne ne le sache; et les aveugles étant partis allèrent répandre ce bruit dans toute la contrée. » Donc il n'a pas toujours pu exécuter ce qu'il auroit voulu.

---

tionem quæ est secundùm calorem et frigus, et alia consequentia, eo quòd ex imaginatione consequenter natæ sunt consequi animæ passiones, secundùm quas movetur cor, et sic per commotionem spirituum totum corpus alteratur. Aliæ verò dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione, quantumcumque sit fortis, putà figura manûs vel pedis, vel aliquid simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis. Dicitur enim *Marc.*, VII, quòd « ingressus domum, neminem voluit scire, et non potuit latere (1). » Non ergo potuit in omnibus exequi propositum suæ voluntatis.

2. Præterea, præceptum est signum voluntatis, ut in I. part. dictum est (qu. 19, art. 12). Sed Dominus quædam facienda præcepit, quorum contraria acciderunt; dicitur enim *Matth.*, IX, quòd cæcis illuminatis « comminatus est Jesus dicens : Videte ne quis sciat; illi autem exeuntes, diffamaverunt illum (2) per totam terram illam. » Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.

locum, scilicet appetitus et intellectus; per intellectum tamen imaginatio intelligenda indicatur, velut intellectio quædam in hominibus, licèt in brutis ut imaginatio tantùm agat.

(1) Postquam venit in partes Tyri et Sidonis, ubi filiam Chananeæ à dæmonio liberavit, ut vers. 24 et 25 videre est.

(2) In bonam partem, juxta græcum διεφήμισαν, id est illius famam per totam illam regionem sparserunt, vers. 31.

3° Quand on peut faire une chose on ne la demande pas à un autre. Or en priant son Père, le Sauveur lui demandoit sans doute l'accomplissement de ses propres volontés; et il est dit, *Luc,* VI, 12 : « Il se retira sur la montagne pour prier, et il passoit la nuit dans l'exercice de la prière.» Donc il ne put pas exécuter en tout sa propre volonté.

Mais saint Augustin dit ainsi le contraire dans ses *Questions sur l'ancien et le nouveau Testament* (1) : « Il est impossible que la volonté du Sauveur ne s'accomplisse pas; car il ne peut pas vouloir une chose qu'il sait ne devoir pas se faire. »

(CONCLUSION. — L'ame du Christ a pu faire par sa propre vertu, tout ce qu'elle vouloit accomplir par elle-même; mais ce qu'elle vouloit voir accomplir par la puissance divine, elle ne l'a pu faire que comme instrument du Verbe divin.)

L'ame du Christ pouvoit vouloir une chose de deux manières : d'abord, comme devant l'accomplir elle-même; et l'on doit dire qu'elle a *pu tout* ce qu'elle a voulu de la sorte; car sa sagesse ne permettoit pas qu'elle voulût faire par elle-même ce qui n'eût pas été en son pouvoir (2). En second lieu, l'ame du Christ a voulu des choses qu'elle savoit devoir être accomplies par la puissance divine, comme la résurrection de son propre corps et autres œuvres miraculeuses du même genre. Ces œuvres, avons-nous dit, elle pouvoit seulement les accomplir comme instrument de la divinité, et non par sa propre puissance.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit *ibid.* : « Il faut dire

(1) Ouvrage qui n'est pas de saint Augustin, comme nous l'avons remarqué dans une note antérieure. Le savant Bellarmin, et avec lui les plus habiles critiques y signalent des erreurs, des hérésies même, qui ne leur permettent pas de l'attribuer au grand évêque d'Hippone. Mais le trait que notre saint auteur en reproduit ici, n'a rien que de parfaitement orthodoxe.

(2) Sous ce rapport, l'homme peut, d'une certaine manière, de la manière la plus heureuse pour lui, participer à la toute-puissance dont étoit douée l'ame du Christ, en conformant entièrement sa volonté à celle de Dieu, en voulant dans toutes les circonstances ce que Dieu veut, rien de moins, rien de plus. Si nous ajoutons à cela ce que le Psalmiste dit du Seigneur : « Il fera toujours leur volonté (la volonté des justes); et il exaucera leurs prières, » nous

---

3. Præterea, id quod potest aliquis facere, non petit ab alio. Sed Dominus petivit à Patre orando, illud quod fieri volebat; dicitur enim *Luc.,* VI, quòd « exiit in montem orare, et erat pernoctans in oratione Dei. » Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in lib. *De quæstion. veteris et novi Testamenti :* « Impossibile est ut Salvatoris voluntas non impleatur; nec potest velle quod scit fieri non debere. »

(CONCLUSIO. — Anima Christi virtute propriâ ea omnia efficere potuit quæ per seipsam efficere voluit; quæ verò divinâ fieri virtute voluit, non nisi ut Verbi divini instrumentum efficere potuit.)

Respondeo dicendum, quòd anima Christi dupliciter aliquid voluit : uno modo, quasi per se implendum; et sic dicendum est quòd quidquid voluit potuit, non enim conveniret sapientiæ ejus ut aliquid vellet per se facere quod suæ virtuti non subjaceret. Alio modo voluit aliquid, ut implendum virtute divinâ, sicut resuscitationem proprii corporis, et alia hujusmodi miraculosa opera. Quæ quidem non poterat propriâ virtute, sed secundùm quòd erat instrumentum divinitatis, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Augustinus in lib. *De quæstion. veteris et novi*

que le Christ a voulu ce qui précisément a été fait; car il est à remarquer que ces choses se sont accomplies aux confins de la gentilité; le temps n'étoit pas encore venu de prêcher aux nations, quoique on n'eût pu repousser sans être accusé d'envie ceux qui d'eux-mêmes se présentoient à la foi. Il ne voulut donc pas alors être annoncé par ses disciples, il voulut être recherché par les gentils; et c'est ce qui eut lieu. » On pourroit dire aussi que cette volonté du Christ ne s'appliquoit pas à une chose qui dût être accomplie par lui-même, mais bien par les autres; et cette chose dès-lors n'étoit pas soumise à l'action de sa volonté. De là ce qui est dit dans une lettre du pape Agathon, lettre reçue dans le sixième concile œcuménique : « Se pourroit-il que le créateur et rédempteur de tous les êtres eût voulu demeurer caché sur la terre sans le pouvoir, à moins qu'on ne rapporte cela à cette volonté humaine qu'il a daigné prendre dans le temps? »

2° Saint Grégoire dit, *Moral.*, XIX, 18 : « Quand le Seigneur défend de publier ses prodiges, il donne l'exemple à ses disciples pour leur apprendre à cacher leurs vertus, bien qu'en dépit d'eux-mêmes elles viennent à être connues, pour servir de leçon aux autres (1). » Cette défense donc exprimoit sans doute une volonté, mais la volonté de fuir la gloire humaine, conformément à ce que le Sauveur lui-même dit dans un autre endroit, *Joann.*, VIII, 50 : « Je ne cherche pas ma propre gloire. » Absolument parlant, il vouloit, dans sa volonté divine surtout, que le miracle qu'il venoit d'accomplir fût rendu public, à raison du bien qui pouvoit en résulter.

aurons entièrement le secret de cette toute-puissance humaine, et du bonheur, par conséquent, qui doit en résulter pour la créature.

(1) Saint Grégoire commente en cet endroit la parole de Job : « J'ai été l'œil de l'aveugle, le pied du boiteux.... » Voici les expressions mêmes du saint Pontife : « Tâchons de bien comprendre comment il se fait que le Tout-Puissant lui-même, pour qui vouloir c'est pouvoir, a voulu néanmoins qu'on tût les merveilles qu'il venoit d'opérer, tandis que ceux auxquels il a rendu la vue, vont les publier comme malgré lui. C'est que dans ce fait encore il s'est proposé de donner l'exemple à ses serviteurs, qui devoient marcher sur ses traces. » Puis bientôt il ajoute : « Que ces merveilles et ces vertus soient cachées avec soin, et ne se manifestent

Testam., « quod factum est, hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim quòd illud in finibus gestum est Gentilium, quibus adhuc tempus prædicandi non erat; ultrò tamen venientes ad fidem non suscipere invidiæ erat. A suis ergo noluit prædicari, requiri autem se voluit; et ita factum est. » Vel potest dici quòd hæc voluntas Christi non fuit de eo quod per eam fiendum erat, sed de eo quod erat fiendum per alios; quod non subjacebat humanæ voluntati ipsius. Unde in Epistola Agathonis Papæ, quæ est recepta in VI. Synodo, legitur : « Ergone ille omnium conditor ac redemptor, in terris latere volens non potuit, nisi hoc ad humanam ejus voluntatem quam temporaliter est dignatus assumere, redigatur. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut Gregorius dicit, XIX. *Moral.*, « per hoc quòd Dominus præcepit taceri virtutes suas, servis suis se sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent; et tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. » Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius, qui humanam gloriam refugiebat, secundùm illud *Joan.*, VIII : « Ego gloriam meam non quæro. » Volebat tamen absolutè, præsertim secundùm divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum, propter aliorum utilitatem.

3° La prière du Sauveur avoit pour objet, et les choses qui devoient être accomplies par la puissance divine, et celles qui devoient l'être par sa volonté humaine; car la puissance et l'opération de l'ame du Christ étoient sous la dépendance de Dieu, qui « opère en nous le vouloir et le faire, » comme s'exprime l'Apôtre, *Philip.*, II, 13.

QUESTION XIV.

Des défaillances corporelles dont le Fils de Dieu a voulu se charger.

Nous avons maintenant à traiter des infirmités ou des défaillances dont le Christ s'est revêtu en prenant la nature humaine; et d'abord des défaillances corporelles, puis des défaillances morales.

Sur le premier point, quatre questions à résoudre : 1° Le Fils de Dieu, en prenant la nature humaine, a-t-il dû prendre aussi ses défaillances corporelles? 2° A-t-il contracté la nécessité de subir ces défaillances? 3° A-t-il contracté les défaillances corporelles? 4° Les a-t-il voulu subir toutes?

que par nécessité. Le secret gardé par l'humilité sera sa sauvegarde; l'utilité du prochain peut seule nous autoriser à le trahir. » C'est conformément à cette dernière pensée qu'il entend la parole du Sauveur, *Matth.*, V, 16 : « Que votre lumière brille devant les hommes, de telle sorte qu'en voyant vos bonnes œuvres ils glorifient votre Père qui est dans les cieux. »

Ad tertium dicendum, quòd Christus orabat et pro his quæ virtute divinâ fienda erant, et pro his etiam quæ humanâ voluntate erat facturus; quia virtus et operatio animæ Christi dependebat à Deo, qui « operatur in nobis velle et perficere, » ut dicitur *ad Philip.*, II.

QUÆSTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis à Filio Dei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de defectibus quos Christus in humana natura assumpsit. Et primò de defectibus corporis; secundò, de defectibus animæ.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm Filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus. 2° Utrùm assumpserit necessitatem his defectibus subjacendi. 3° Utrùm hos defectus contraxerit. 4° Utrùm omnes hujusmodi defectus assumpserit.

ARTICLE I.

Le Fils de Dieu, en prenant la nature humaine, a-t-il dû prendre aussi les infirmités ou défaillances corporelles?

Il paroît que le Fils de Dieu n'a pas dû prendre une nature sujette à de telles infirmités ou défaillances. 1° En lui, le corps est comme l'ame personnellement uni au Verbe de Dieu. Or l'ame du Christ posséda toutes les perfections possibles de grace et de science, comme il a été dit plus haut, quest. VII, art. 9. Donc son corps aussi a dû être absolument parfait, et n'être sujet à aucune défaillance.

2° L'ame du Christ voyoit le Verbe divin, de la même vision dont jouissent les bienheureux, comme il a été dit également plus haut, en sorte que l'ame du Christ possédoit elle-même la béatitude. Mais de la béatitude de l'ame résulte la gloire du corps, comme le dit saint Augustin écrivant à Dioscore : « Dieu a fait l'ame d'une nature si puissante que du trop plein de sa béatitude rejaillit sur le corps, nature bien inférieure, non à la vérité la béatitude elle-même, puisqu'elle ne peut se trouver que dans un être intelligent et sensible, mais la perfection de la santé, c'est-à-dire une vigueur désormais incorruptible. » Donc le corps du Christ étoit incorruptible, et par là même exempt de toute défaillance ou infirmité.

3° La peine est la conséquence de la faute. Or il n'y eut pas de faute dans le Christ; le prince des Apôtres dit, I. *Petr.*, II, 22 : « Il n'a pas commis de péché. » Donc les défaillances ou infirmités corporelles, qui sont de vrais châtiments, n'ont pas dû se trouver en lui.

4° Un être sage ne prend pas sur lui ce qui peut l'empêcher d'arriver à sa fin. Mais ces sortes de défaillances corporelles ont dû présenter plu-

---

ARTICULUS I.

Utrùm Filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Filius Dei non debuerit assumere naturam humanam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est personaliter Verbo Dei, ita et corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem et quantum ad gratiam et quantum ad scientiam, ut suprà dictum est (qu. 7, art. 9). Ergo etiam corpus ejus debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.

2. Præterea, anima Christi videbat Verbum Dei eâ visione qua beati vident, ut suprà dictum est; et sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus; dicit enim Augustinus in *Epist. ad Dioscorum :* « Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo, quæ fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor. » Corpus igitur Christi fuit incorruptibile et absque omni defectu sanitatis.

3. Præterea, pœna consequitur culpam. Sed in Christo non fuit aliqua culpa, secundùm illud I. *Petr. :* « Qui peccatum non fecit. » Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.

4. Præterea, nullus sapiens assumit id quod impedit ipsum à proprio fine. Sed per hujusmodi defectus corporales, multipliciter videtur

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 1; et dist. 22, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55, art. 11; et *Opusc.*, III, cap. 42 et 47.

sieurs obstacles à la fin de l'Incarnation : d'abord, parce que de telles défaillances empêchèrent les hommes de reconnoître ce mystère, selon cette parole du Prophète, *Isa.*, LIII, 2 : « Nous l'avons cherché, et c'étoit un homme méprisé, le dernier des hommes, un homme de douleurs et qui connoît l'infirmité, et son visage nous étoit comme voilé par la honte, aussi ne l'avons-nous pas reconnu. » Secondement, parce que ce mystère dans de telles conditions ne paroît pas accomplir le désir des saints personnages de l'antiquité; ce sont eux qui s'écrient par la bouche du même Prophète, *Isa.*, LI, 9 : « Levez-vous, levez-vous, revêtez votre force, bras du Seigneur. » Troisièmement, parce que la force, bien plutôt que l'infirmité, paroissoit être le moyen qui devoit triompher du pouvoir de satan et réparer la foiblesse de l'homme. Donc il ne paroît pas que le Fils de Dieu ait dû prendre la nature humaine avec les infirmités ou les défaillances corporelles.

Mais le contraire nous est ainsi dit par l'Apôtre, *Hebr.*, II, 18 : « C'est parce qu'il a souffert et qu'il a été tenté qu'il peut secourir ceux qui sont dans la tentation. » Or c'est pour nous secourir qu'il est venu; et voilà pourquoi le Prophète royal disoit : « J'ai levé les yeux vers les montagnes, d'où me viendra mon secours. » Donc il étoit dans l'ordre que le Fils de Dieu prît une chair soumise aux infirmités humaines, afin qu'il pût ainsi subir la souffrance et la tentation, et nous secourir ensuite dans de semblables épreuves.

(Conclusion. — Afin de pouvoir satisfaire pour les péchés du genre humain, établir dans le monde la foi de son Incarnation et présenter aux hommes l'exemple de sa patience, le Christ devoit prendre un corps soumis aux infirmités et aux défaillances humaines.)

Le corps pris par le Fils de Dieu devoit être sujet aux infirmités et aux défaillances humaines, et cela pour trois raisons : d'abord, parce que le

---

impediri finis Incarnationis : primò quidem, quia propter hujusmodi infirmitates, homines ab ejus cognitione impediebantur, secundùm illud *Isai.*, LIII : « Desideravimus eum, despectum et novissimum virorum, virum dolorum, et scientem infirmitatem, et quasi absconditus vultus ejus et despectus; unde nec reputavimus eum. » Secundò, quia sanctorum Patrum desiderium non videtur impleri; ex quorum persona dicitur *Isai.*, LI : « Consurge, consurge, induere fortitudinem, brachium Domini. » Tertiò, quia congruentiùs per fortitudinem quàm per infirmitatem videbatur et potestas diaboli posse superari, et humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse quòd Filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus sive defectibus.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, II : « In eo in quo passus ipse est et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari. » Sed ad hoc venit ut nos adjuvaret; unde et David dicebat : « Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. » Ergo conveniens fuit ut Filius Dei carnem assumpserit infirmitatibus humanis subjacentem, ut in ea posset pati et tentari, et sic auxilium nobis ferre.

(Conclusio. — Ut pro peccato humani generis Christus satisfaceret, fidem Incarnationis suæ astrueret, et hominibus patientiæ exemplum exhiberet, conveniens fuit corpus ab eo assumptum humanis infirmitatibus et defectibus subjacere.)

Respondeo dicendum, conveniens fuisse corpus assumptum à Filio Dei humanis infirmitatibus et defectibus subjacere, et præcipuè propter tria : primò quidem, quia ad hoc Filius Dei

Fils de Dieu a revêtu notre chair et est venu dans ce monde afin de satisfaire pour les péchés du genre humain. Or on ne satisfait pour le péché d'un autre qu'en prenant sur soi la peine due au péché du coupable ; et les défaillances corporelles, comme la mort, la faim, la soif, et autres semblables, sont le châtiment du péché, qui fut introduit dans le monde par Adam, comme le dit le grand Apôtre, *Rom.*, V, 12 : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort. » Il étoit donc dans l'ordre, à considérer la fin de l'Incarnation, que le Christ souffrît à notre place et dans notre nature, ces sortes de châtiments, ainsi que le Prophète l'avoit dit, *Isa.*, LIII, 4 : « Il a réellement porté nos douleurs. » Il le falloit encore pour établir la foi de son Incarnation ; car les hommes ne connoissoient leur propre nature que marquée du caractère de ces infirmités corporelles. Si donc le Fils de Dieu avoit pris cette nature dépouillée d'un tel apanage, il n'eût pas semblé être véritablement homme, avoir réellement pris notre chair ; il eût semblé n'en avoir pris que les apparences, comme les Manichéens l'ont prétendu (1). Voilà pourquoi « il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, il s'est fait semblable aux hommes, il s'est fait reconnoître homme par tout l'appareil de l'humanité. » C'est ainsi que l'apôtre saint Thomas fut ramené à la foi du Christ par l'aspect de ses blessures, comme il est raconté, *Joan.*, XX. Troisièmement enfin, le Sauveur vouloit nous donner un exemple de patience en supportant avec courage les douleurs et les infirmités humaines ; d'où vient que l'Apôtre dit, *Hebr.*, XII, 3 : « Il a souffert de la part des pécheurs qui se sont élevés contre lui, de semblables contradictions, afin que vous ne vous laissiez pas abattre en laissant aller votre cœur à la défaillance. »

(1) A cette erreur des manichéens et de quelques-uns des premiers hérésiarques, tels que Cérinthe, Marcion, Praxéas, en avoit succédé une autre, qui n'étoit ni moins funeste aux dogmes de l'Incarnation, ni moins contraire aux témoignages formels et multipliés de l'Ecriture sainte. Elle avoit pour auteur un grec subtil et remuant, Julien d'Halicarnasse, qui dog-

carne assumptâ venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum pœnam pro peccato alterius debitam in se suscipit. Hujusmodi autem defectus corporales, scilicet mors, fames, sitis et hujusmodi, sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum, secundùm illud *Rom.*, V : « Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors. » Unde conveniens fuit, quantum ad finem Incarnationis, quòd hujusmodi pœnalitates in nostra natura susciperet vice nostrâ, secundùm illud *Isai.*, LIII : « Verè languores nostros ipse tulit. » Secundò, propter fidem Incarnationis astruendam ; cùm enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout hujusmodi corporalibus defectibus subjacet, si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichæi posuerunt. Et ideo, ut dicitur *Philip.*, II, « exinanivit semetipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo. » Unde et B. Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, ut dicitur *Joan.*, XX. Tertiò, propter exemplum patientiæ, quod nobis exhibet, passiones et defectus humanos fortiter tolerando ; unde dicitur *Hebr.*, XII : « Sustinuit à peccatoribus adversùs semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes. »

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, la satisfaction offerte pour le péché d'un autre a pour matière les peines qu'on subit pour lui, mais elle a pour principe la disposition de l'ame qui nous porte à souffrir à sa place. C'est de là que la satisfaction tire son efficacité; car une satisfaction ne sauroit être efficace si elle n'a pas sa source dans la charité, comme nous le dirons plus tard. Voilà pourquoi il a fallu que l'ame du Christ possédât toute perfection de science et de vertu, pour être en état de satisfaire, et que son corps fût sujet aux infirmités, pour que la matière ne manquât pas à cette satisfaction (1).

2° Il est vrai que, par les rapports naturels qui existent entre l'ame et le corps, la gloire de l'une rejaillit sur l'autre. Mais dans le Christ ces rapports étoient soumis à sa volonté divine; et cette volonté a fait que la béatitude demeura renfermée dans l'ame et ne reflua pas sur le corps, de telle sorte que celui-ci put souffrir toutes les épreuves auxquelles est soumise une nature passible; et de là ce que nous avons déjà vu dans saint Jean Damascène : « Le bon plaisir de la volonté divine permettoit à la chair de souffrir et d'opérer les œuvres qui lui étoient propres. »

3° Le châtiment suit toujours la faute, actuelle ou originelle, soit dans celui-là même qui a péché, soit dans celui qui a voulu satisfaire pour lui

matisoit dans la seconde moitié du cinquième siècle. Ces obscur hérésiarque et ses adhérents reconnoissoient que le Christ avoit eu un corps réel, et non fantastique, comme l'avoient prétendu leurs devanciers, plus célèbres dans l'histoire des aberrations humaines; mais ils vouloient que ce corps eût été inaltérable et impassible, même avant sa résurrection. L'empereur Justinien, triste imitateur de Constance et de Valens, ces imbéciles et cruels défenseurs de l'arianisme, se déclara pour cette nouvelle erreur, vers la fin de sa vie, et bannit le patriarche Eutychius, pour avoir soutenu la doctrine orthodoxe.

(1) Il n'étoit pas nécessaire, toutefois, que le Christ souffrît toute la peine due au péché, ni qu'il ait enduré les souffrances mêmes de l'enfer, selon l'opinion impie et blasphématoire de Calvin. Il suffit, comme l'enseignent unanimement les Pères, qu'il ait donné à ses véritables souffrances une valeur infinie par sa grandeur et ses mérites. Il faut bien admettre cette compensation; car autrement ce n'est pas pour un temps, c'est pour l'éternité tout entière, qu'il eût dû subir le châtiment des pécheurs.

Ad primum ergo dicendum, quòd satisfactio pro peccatis alterius habet quidem quasi materiam pœnas quas aliquis pro peccato alterius sustinet; sed pro principio habet habitum animæ, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet. Non enim esset efficax satisfactio, nisi ex charitate procederet, ut infra dicitur (1). Et ideo oportuit animam Christi et perfectam esse quantum ad habitum scientiarum et virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi, et quòd corpus ejus esset subjectum infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm naturalem habitudinem quæ est inter animam et corpus, ex gloria animæ redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subjacebat voluntati divinitatis ipsius; ex qua factum est quòd beatitudo remaneret in anima, et non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur quæ conveniunt naturæ passibili, secundum illud quod Damascenus dicit, quòd « beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati et operari quæ propria. »

Ad tertium dicendum, quòd pœna semper sequitur culpam actualem vel originalem, quandoque quidem ejus qui punitur, quandoque autem alterius, pro quo ille qui pœnas patitur,

(1) Et dicturus fuerat, si vixisset. Sed quod morte præventus non perfecit, habes in Supplemento, qu. 14, art. 2, ex his collectum quæ lib. IV. *Sent.*, dist. 15, ea de re dixerat; et ex hac ipsa parte, qu. 48, art. 2, implicitè colligi potest.

en acceptant son châtiment. C'est ce qui eut lieu dans le Christ, comme le Prophète l'avoit annoncé, *Isa.*, LIII, 5 : « Il a été blessé à cause de nos iniquités, il a été brisé pour nos crimes. »

4° Les infirmités dont le Christ a voulu se revêtir, bien loin d'être un obstacle à la fin de l'Incarnation, ont été, comme nous l'avons dit, un puissant moyen d'y atteindre. De telles infirmités pouvoient voiler sa divinité, sans doute; mais elle servoit à manifester son humanité, qui est la voie pour arriver à sa divinté, selon cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, V, 2 : « Par Jésus-Christ nous avons accès auprès de Dieu. » Ce que les anciens patriarches désiroient voir dans le Messie, ce n'étoit pas précisément la force corporelle, mais bien la puissance spirituelle, puisque c'est par celle-ci qu'il devoit vaincre le diable et guérir les infirmités humaines (1).

ARTICLE II.

Le Christ se trouvoit-il dans la nécessité de subir ces defaillances?

Il paroît que le Christ n'a pas été dans la nécessité de subir ces défaillances. 1° Il est dit, *Isa.*, LIII, 7 : « Il a été offert, parce qu'il l'a voulu ; » et il s'agit là de son oblation comme victime sur l'autel de la croix. Or la volonté ne sauroit exister avec la nécessité. Donc le Christ n'a pas subi d'une manière nécessaire les défaillances ou les infirmités corporelles.

2° Saint Jean Damascène dit, *De fide Orth.*, III, 20 : « Rien de forcé ne peut être remarqué dans le Christ, tout y est volontaire. » Or ce qui est volontaire n'est pas nécessité. Donc ces sortes de défaillances ne furent pas nécessairement dans le Christ.

(1) A toutes les époques, mais surtout aux approches de la venue du Messie, deux opinions régnoient chez les Juifs : l'une prétendant qu'il rétabliroit le royaume d'Israël et rendroit son peuple vainqueur de tous les peuples de l'univers; l'autre interprétant les conquêtes et les gloires promises dans un sens spirituel et moral. Celle-ci étoit professée par la partie saine de la nation, qui là, comme partout ailleurs, n'étoit pas la plus nombreuse.

---

satisfacit. Et ita accidit in Christo, secundùm illud *Isai.*, LIII : « Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra. »

Ad quartum dicendum, quòd infirmitas assumpta à Christo non impedivit finem Incarnationis, sed maximè promovit, ut dictum est. Et quamvis per hujusmodi infirmitates absconderetur ejus divinitas, manifestabatur tamen humanitas, quæ est via ad divinitatem perveniendi, secundum illud *Rom.*, V : « Accessum habemus per Jesum Christum ad Deum. » Desiderabant autem antiqui PP. in Christo non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam et Diabolum vicit, et humanam infirmitatem sanavit.

ARTICULUS II.

Utrùm Christus necessitatem his defectibus subjacendi assumpserit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non ex necessitate his defectibus subjacuerit. Dicitur enim *Isai.*, LIII : « Oblatus est, quia ipse voluit; » et loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subjacuit corporalibus defectibus.

2. Præterea, Damascenus dicit in III. lib. (cap. 20) : « Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria. » Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo hujusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.

(1) De his etiam infrà, qu. 15, art. 5, ad 1 ; ut et III, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1.

3° La nécessité résulte de l'action d'une puissance supérieure. Or nulle créature n'est plus puissante que l'ame du Christ, et à cette ame appartenoit le droit de conserver son propre corps. Donc ce n'est pas par nécessité que le Christ fut soumis à ces infirmités ou défaillances.

Mais l'Apôtre enseigne ainsi le contraire, *Rom.*, VIII, 3 : « Dieu a envoyé son Fils avec une chair semblable à la chair du péché. » Or la condition de celle-ci, c'est d'être soumise à la nécessité de souffrir la mort et les autres défaillances corporelles. Donc le Christ se trouva dans la même nécessité.

(Conclusion. — Le corps du Christ, par suite de la matière même dont il étoit composé, fut dans la nécessité de subir la mort et les autres défaillances corporelles; il faut néanmoins éloigner du Christ toute nécessité de coaction, qui répugneroit absolument à la volonté divine ou même à la volonté humaine; la nécessité qu'il subissoit étoit celle qui accompagne le mouvement naturel de la volonté.)

Il faut distinguer ici deux sortes de nécessité : la nécessité de coaction, laquelle provient d'un agent extrinsèque; et celle-là est opposée à la nature, en même temps qu'à la volonté, puisque l'une et l'autre sont des principes intrinsèques; la nécessité naturelle, qui résulte des principes intrinsèques et naturels, de la forme, comme le feu doit nécessairement chauffer, ou bien de la matière, ainsi un corps composé d'éléments contraires doit nécessairement se dissoudre. Par cette dernière nécessité, celle qui est inhérente à la matière, le corps du Christ étoit sujet à la mort et aux autres défaillances qui précèdent celle-là, d'après ce que nous avons déjà dit avec saint Jean Damascène : « Le bon plaisir de la volonté divine permettoit à la chair du Christ de souffrir et d'accomplir les autres œuvres

---

3. Præterea, necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior quam anima Christi, ad quam pertinebat proprium corpus conservare. Ergo hujusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est, quod Apostolus dicit *ad Rom.*, VIII : « Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati. » Sed conditio carnis peccati est, quòd habeat necessitatem moriendi et sustinendi alias hujusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

(Conclusio. — Corpus Christi naturali necessitate sequente materiam ex qua fuit compositum, morti cæterisque corporalibus defectibus subjectum fuit; nulla autem fuit in Christo coactionis necessitas repugnans divinæ vel humanæ voluntati absolutè, sed solum secundùm naturalem motum voluntatis.)

Respondeo dicendum, quòd duplex est necessitas (1) : una quidem, *coactionis*, quæ fit ab agente extrinseco; et hæc quidem necessitas contrariatur et naturæ et voluntati; quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est *necessitas naturalis*, quæ consequitur principia naturalia, putà formam, sicut necessarium est ignem calefacere, vel materiam, sicut necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis et aliorum hujusmodi defectuum; quia, sicut dictum est, « beneplacito divinæ voluntatis, carni Christi permittebatur agere et pati quæ propria. » Hæc autem necessitas causatur ex prin-

(1) Quantum ad institutum præsens, ubi et coactio violentiam exteriùs illatam significat; sed est aliud genus coactionis huc non pertinens, et II, *Sent.*, dist. 25, contra Jansenios explicatum.

qui lui sont propres. » Mais une telle nécessité résulte, comme nous l'avons dit, des principes mêmes de la nature humaine. S'il s'agit maintenant de la nécessité de coaction, de cette nécessité qui répugne à la nature corporelle, le corps du Christ y fut encore soumis, dans les conditions de sa propre nature; il fut bien de la sorte transpercé par les clous et déchiré par les fouets. Mais en tant que la nécessité de coaction répugne à la volonté, elle ne se trouva pas évidemment dans le Christ, ni par rapport à sa volonté divine, ni par rapport à sa volonté humaine, absolument prise; la nécessité de souffrir ne trouve pas, en effet, d'opposition dans sa volonté réfléchie, mais simplement dans ce premier mouvement naturel qui repousse la vue de la mort et des autres peines corporelles (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ a été offert parce qu'il l'a voulu, sans doute, et par sa volonté divine, et par sa volonté humaine, du moins réfléchie, bien que la mort ait rencontré chez lui, comme dans tout homme, un premier mouvement d'opposition de la part de cette dernière volonté.

La réponse au second argument est clairement renfermée dans le corps de l'article.

3° Absolument parlant, rien ne fut plus puissant que l'ame du Christ, sans doute; mais cela n'empêche pas qu'une chose n'ait été plus puissante pour produire tel effet en particulier, celui de la souffrance, comme les clous pour transpercer son corps. En disant cela, nous considérons uniquement l'ame du Christ sous le rapport de sa propre nature et de sa propre vertu.

(1) Ne pourroit-on pas dire aussi qu'il y a une nécessité antécédente et une nécessité conséquente? L'une qui n'a de rapport avec aucun acte antérieur et s'impose en quelque sorte d'elle-même; l'autre qui dépend d'une cause posée, et qui est dès-lors voulue, d'une manière au moins implicite, quand cette cause a été posée librement. Telle nous paroît être la nécessité subie par le Christ en ce qui concerne les infirmités et les souffrances corporelles inhérentes à l'humanité. Il a voulu se faire homme, et cela pour expier les crimes du genre humain. C'en étoit assez; les tourments de la passion, les angoisses de la mort et l'humiliation du sépulcre devoient nécessairement résulter de ces deux causes réunies et combinées. Que les fouets des bourreaux fassent empreinte sur son corps, que les clous transpercent ses mains

---

cipiis humanæ naturæ, ut dictum est. Si autem loquamur de necessitate *coactionis*, secundùm quidem quòd repugnat naturæ corporali, sic iterum corpus Christi, secundùm conditionem propriæ naturæ, necessitati subjacuit et clavi perforantis, et flagelli percutientis. Secundùm verò quòd necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est quòd in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolutè, prout sequitur rationem deliberantem, sed solùm secundùm naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem, et etiam corporis nocumenta.

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus dicitur oblatus quia voluit, et voluntate divina, et voluntate humana deliberata, licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanæ, ut Damascenus dicit.

Ad secundum patet responsio ex dictis (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quòd nihil fuit potentius quam anima Christi absolutè; nihil tamen prohibet aliquid fuisse potentius, quantùm ad hunc effectum, sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico secundùm quod anima Christi consideratur secundùm propriam naturam et virtutem.

ARTICLE III.

Le Christ a-t-il lui-même contracté ces infirmités ou défaillances corporelles?

Il paroît que le Christ a lui-même contracté ces infirmités ou défaillances corporelles. 1° On dit qu'une chose a été contractée quand nous la tirons de notre origine avec notre nature. Or le Christ en prenant la nature humaine dans le sein de sa mère, y a pris également ces infirmités ou défaillances, auxquelles le corps de Marie n'étoit pas moins sujet. Donc il paroît que le Christ a contracté ces défaillances.

2° Une chose qui dérive des principes mêmes de la nature, nous la tirons de notre origine avec notre nature elle-même, et c'est là ce que nous appelons la contracter. Or toutes ces misères dérivent des principes même de la nature humaine. Donc le Christ les a contractées.

3° Par ces sortes de défaillances ou d'infirmités, le Christ est semblable aux autres hommes, comme le dit l'Apôtre, *Hebr.*, II. Or les autres hommes ont contracté ces infirmités. Donc il paroît que le Christ les a contractées aussi.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Ces infirmités se contractent par le péché, selon la parole déjà citée de l'Apôtre : « Par un seul homme le péché est entré dans ce monde; et par le péché la mort. » Mais le péché n'exista nullement dans le Christ. Donc il ne contracta pas ces infirmités ou défaillances.

(Conclusion. — Le Christ n'a contracté par aucune sorte de péché les infirmités ou défaillances corporelles, il les a prises par sa propre volonté.)

Le verbe contracter indique une relation entre la cause et l'effet; en

et ses pieds, que le glaive du soldat romain ouvre son cœur, que le sang coule jusqu'à la dernière goutte, c'est une nécessité.

ARTICULUS III.

Utrùm Christus defectus corporales contraxerit.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Christus defectus corporales contraxerit. Illud enim contrahere decimur quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana defectus et infirmitates corporales per suam originem traxit à matre, cujus caro hujusmodi defectibus subjacebat. Ergo videtur quòd hos defectus contraxerit.

2. Præterea, id quod ex principiis naturæ causatur, simul cum natura trahitur, et ita contrahitur. Sed hujusmodi pœnalitates causantur ex principiis humanæ naturæ. Ergo eas Christus contraxit.

3. Præterea, secundum hujusmodi defectus, Christus aliis hominibus similatur, ut dicitur *Hebr.*, II. Sed aliis homines hujusmodi defectus contraxerunt. Ergo videtur quòd etiam Christus hujusmodi defectus contraxerit.

Sed contra est, quòd hujusmodi defectus contrahuntur ex peccato, secundùm illud *Rom.*, V : « Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, et per peccatum mors. » Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo hujusmodi defectus Christus non contraxit.

(Conclusio. — Christus non aliquo peccati debito corporales defectus contraxit, sed illos propria voluntate suscepit.)

Respondeo dicendum, quòd in verbo contrahendi, intelligitur ordo effectus ad causam, ut

(1) De his etiam lib. III. *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 3; et dist. 31, qu. 1, art. 2; et *Opusc.* III, cap. 225.

contracte une infirmité quand on la prend avec sa cause, à laquelle elle est alors indissolublement liée. Or la cause de la mort et des autres défaillances de la nature humaine, c'est le péché, puisque « la mort est entrée dans ce monde par le péché. » Par conséquent, il n'y a que ceux qui subissent ces défaillances par suite du péché, dont on puisse dire réellement qu'ils les ont contractées (1). Mais ces défaillances ne se trouvent pas dans le Christ comme une suite obligée du péché; aussi, sur cette parole de l'Evangile, *Joan.*, III : « Celui qui vient d'en haut est au dessus de tous. » Saint Augustin dit : « Le Christ vient d'en haut, c'est-à-dire qu'il vient des hauteurs de la nature humaine, qu'il a revêtue, telle qu'elle étoit avant le péché du premier homme. » Il a pris la nature humaine entièrement exempte de péché, avec toute cette pureté qu'elle possédoit dans l'état d'innocence; et dès lors il eût pu la prendre aussi sans les défaillances ou les infirmités qui sont maintenant son apanage. D'où il résulte évidemment qu'il n'a pas contracté ces infirmités, qu'elles ne sont pas en lui la conséquence du péché, mais qu'il les a prises simplement par un acte de sa volonté.

Je réponds aux arguments : 1° Le corps de la sainte Vierge fut conçu dans le péché originel (2), et l'on peut dire d'elle qu'elle contracta ces défaillances; tandis que le Christ prit dans le sein même de cette Vierge une nature exempte du péché. Il eût egalement pu la prendre exempte de toutes ces peines; mais il a voulu prendre sur lui la peine pour accomplir l'œuvre de notre rédemption, comme nous l'avons déjà vu. Il n'a donc pas contracté ces défaillances encore une fois, il les a volontairement prises.

(1) Le sens du mot *contracter* étant ainsi déterminé, plus de doute : le Christ n'a pas contracté nos infirmités; il les a prises, « Dieu les a mises en lui, » selon l'admirable expression du Prophète. « Il a été offert, parce qu'il l'a voulu. » Il est victime volontaire, victime par amour. Autrement il faudroit dire qu'il a eu la souillure du péché; ce qui est absolument impossible, comme nous le savons déjà, comme cela nous sera spécialement démontré dans le premier article de la question suivante.

(2) Pour cette affirmation et toutes celles du même genre, que nous rencontrerons plus loin, nous prions le lecteur de revenir à une note insérée tome VI, page 133 et suiv.

scilicet illud dicatur contrahi, quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis et horum defectuum in humana natura est peccatum, quia « per peccatum mors intravit in hunc mundum, » ut dicitur *Rom.*, V. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere, qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati; quia, ut Augustinus dicit exponens illud *Joan.*, III : « Qui de sursum venit, super omnes est; » « de sursum venit Christus, » id est, « de altitudine humanæ naturæ, quam habuit ante peccatum primi hominis. » Accepit enim naturam humanam absque peccato, in illa puritate in qua erat in statu innocentiæ; et simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet quòd Christus non contraxit hos defectus quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.

Ad primum ergo dicendum, quòd caro Virginis concepta fuit in originali peccato; et ideo hos defectus contraxit. Sed caro Christi naturam ex Virgine assumpsit absque culpa. Et similiter potuisset naturam assumere absque pœna; sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendum, ut dictum est. Et ideo habuit hujusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntariè assumendo.

2° La cause de la mort et des autres défaillances dans la naure humaine, est double : il y a la cause éloignée, qui réside dans les principes matériels du corps humain, composé qu'il est d'éléments contraires; et les effets de cette cause étoient empêchés par la justice originelle. Voilà pourquoi la cause prochaine de la mort et des autres défaillances, c'est le péché, puisque le péché nous a ravi cette justice. Cela nous explique comment on ne peut pas dire du Christ, qui fut absolument exempt du péché, qu'il ait contracté ces défaillances, mais seulement qu'il les a prises de sa propre volonté.

Le Christ a été semblable aux autres hommes dans les infirmités et défaillances qu'il a voulu subir, quant à la nature même de ces infirmités, mais non quant à leur cause. On ne peut donc pas dire qu'il les ait contractées, comme le font les autres hommes.

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il dû prendre toutes les défaillances corporelles des hommes?

Il paroît que le Christ à dû prendre toutes ces défaillances. 1° Saint Jean Damascène dit dans le livre dernièrement cité : « Ce qu'on ne peut prendre, on ne peut le guérir. » Or le Christ venoit guérir toutes nos infirmités. Donc il a dû les prendre toutes.

2° Il vient d'être dit, article premier, qu'afin d'être en état de satisfaire pour nous, le Christ devoit avoir des habitudes efficaces de perfection dans son ame, et des infirmités ou défaillances dans son corps. Or, dans son ame, le Christ eut la plénitude de toute grace. Donc il dut avoir aussi toutes nos défaillances dans son corps.

Ad secundum dicendum, quòd causa mortis et aliorum corporalium defectuum in humana natura, est duplex : una quidem remota, quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, in quantum est ex contrariis compositum; sed hæc causa impediebatur per originalem justitiam. Et ideo proxima causa mortis et aliorum defectuum, est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse hujusmodi defectus, sed voluntariè assumpsisse (1).

Ad tertium dicendum, quòd Christus in hujusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus, quantum ad qualitatem defectuum; non autem quantum ad causam. Et ideo Christus non contraxit hujusmodi defectus, sicut alii.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Damascenus (ubi suprà) : « Quod est inassumptibile, est incurabile. » Sed Christus venerat omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.

2. Præterea, dictum est (art. I), quòd ad hoc quòd Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima et defectus in corpore. Sed Christus ex parte animæ assumpsit plenitudinem omnis gratiæ. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus

(1) Quo sensu autem causa proxima defectuum peccato tribuatur hoc loco, inferiùs ad qu. 15, art. 5, in solutione argumenti primi recurre.

(2) De his etiam suprà, qu. 12, art. 4, ad 3; et infrà, qu. 15, art. 1, corp.; et qu. 46, art. 4, ad 3; ut et III, *Sent.*, dist. 1, qu. 2, art. 1; et dist. 15, qu. 1, art. 1; et dist. 22,

3° De toutes les défaillances corporelles la principale c'est la mort. Or le Christ a voulu souffrir la mort. Donc, à bien plus forte raison, a-t-il dû subir toutes les autres défaillances.

Mais le contraire résulte de cet axiome : « Les contraires ne peuvent exister à la fois dans le même sujet. » Il est, en effet, des infirmités qui se repoussent, par la raison qu'elles proviennent de causes opposées. Donc il ne se pouvoit pas que le Christ prît sur lui toutes les infirmités humaines.

(Conclusion. — Comme le Christ devoit satisfaire pour tous les hommes, il falloit qu'il possédât toutes les perfections de science et de grace ; mais il n'étoit pas nécessaire qu'il eût toutes les infirmités corporelles, il lui suffisoit de prendre celles qui affectoient toute la nature tombée par le péché.)

Comme nous l'avons dit art. 1 et 2, le Christ a pris les défaillances humaines afin de satisfaire pour le péché de l'homme ; et pour cela il étoit requis qu'il eût dans son ame la perfection de la science et de la grace. Il a donc fallu qu'il prît les infirmités qui résultent du péché commun à toute la nature, et qui ne répugnent pas néanmoins à cette perfection. Il ne convenoit pas dès lors qu'il prît sur lui toutes les infirmités ou défaillances humaines; car il est telle défaillance qui ne sauroit exister avec la perfection de la science et de la grace, comme l'ignorance, par exemple, l'inclination au mal, la difficulté de faire le bien. Il est également des infirmités que le péché originel n'entraîne pas d'une manière générale dans la nature humaine, mais qui sont produites dans certains hommes par des causes particulières; ainsi la lèpre, le mal caduc, et autres infirmités du même genre. Celles-là résultent parfois de la faute même de l'homme,

---

3. Præterea, inter omnes defectus corporales præcipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multò magis omnes alios defectus assumere debuit.

Sed contra est, quòd « contraria non possunt simul fieri in eodem. » Sed quædam infirmitates sunt sibi ipsis contrariæ, utpote ex contrariis principiis causatæ. Ergo non potuit esse quòd Christus omnes infirmitates humanas assumeret.

(Conclusio. — Cùm oportuerit ut pro omnibus Christus satisfaceret, illum esse scientia et gratia perfectum, non omnes corporales defectus assumere decuit, sed illos tantum qui totam naturam peccato lapsam, consecuti fuerunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et 2), Christus defectus humanos assumpsit ad satisfaciendum pro peccato humanæ naturæ; ad quod requirebatur quòd haberet perfectionem scientiæ et gratiæ in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturæ, nec tamen repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ. Sic igitur non fuit conveniens ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret; sunt enim quidam defectus, qui repugnant perfectioni scientiæ et gratiæ, sicut ignorantia, pronitas ad malum, et difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt, qui non consequuntur communiter totam humanam naturam, propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis, sicut lepra, et morbus caducus, et alia hujusmodi. Qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa homi-

qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1 ; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 55, ad 11 ; et *Opusc.*, III, cap. 228 et 238.

de son intempérance, par exemple, parfois aussi d'un vice qui se transmet avec le sang (1) Et rien de tout cela ne pouvoit avoir lieu dans le Christ; car sa chair a été formée par l'Esprit saint, dont la sagesse et la puissance sont infinies, et qui ne sauroit ni se tromper ni défaillir dans son œuvre ; de plus, il est impossible d'admettre que le Christ ait commis le moindre désordre dans la conduite de sa vie. Il est des infirmités d'une troisième espèce, qui se trouvent généralement chez tous les hommes, par suite du péché de nos premiers parents ; la mort, la faim, la soif, et autres afflictions semblables. Celles-là, le Christ les a prises toutes. Saint Jean Damascène les appelle « misères naturelles et sans deshonneur, » *De fide Orth.*, III, 20 : naturelles, parce qu'elles s'attachent à la nature humaine tout entière ; sans deshonneur, parce qu'elles n'accusent ni un défaut de science ni un défaut de grace.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les infirmités particulières des hommes proviennent de l'état corruptible et passible de leur *corps*, mais avec le concours de certaines causes spéciales. Voilà pourquoi le Christ, ayant porté remède à cet état corruptible et passible de notre corps en daignant s'en revêtir, a remédié par voie de conséquence à toutes les autres infirmités.

2° Toute plénitude de grace et de science étoit due à l'ame du Christ, par cela même que le Verbe lui étoit personnellement uni (2); et c'est pour

(1) Tous les théologiens admettent et appliquent de la même manière cette distinction entre les infirmités communes à toute l'humanité ou qui sont une conséquence générale du péché de nos premiers parents, et celles qui affectent certains individus en particulier. Le Christ a dû prendre les premières, puisqu'il venoit satisfaire pour tout le genre humain ; celles-là rentroient en quelque sorte dans le plan de l'Incarnation. Il a donc voulu pour nous souffrir la faim, la soif, la fatigue et la mort elle-même, dernier résultat et « solde du péché, » comme l'appelle l'Apôtre. Il n'a pas accepté celles de la seconde espèce, qui eussent été un obstacle aux effets de son Incarnation, à raison du déshonneur qui les accompagne ou des désordres spéciaux qu'elles supposent. Du reste, la narration évangélique et les témoignages de la tradition, qui nous parlent si souvent des unes, gardent sur les autres un silence non moins significatif.

(2) Et le corps du Christ, également uni au Verbe, comme nous l'avons vu, devoit-il aussi

---

nis, putà ex inordinato victu, quandoque autem ex defectu virtutis formativæ. Quorum neutrum convenit Christo ; quia et caro ejus de Spiritu sancto concepta est, qui est infinitæ sapientiæ et virtutis, errare et deficere non potens; et ipse nihil inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Sunt autem tertii defectus, qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur, ex peccato primi parentis; sicut mors, fames, sitis, et alia hujusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus (1), « naturales et indetractibiles passiones » (lib. I et III. *De fide orthod.*) ; *naturales* quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam ; *indetractibiles* autem, quia defectum scientiæ et gratiæ non important.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate et passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis. Et ideò cùm Christus curaverit passibilitatem et corruptibilitatem corporis nostri, per hoc quòd eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

Ad secundum dicendum, quòd plenitudo omnis gratiæ et scientiæ animæ Christi secundùm se debebatur, ex hoc ipso quòd erat à Verbo Dei assumpta ; et ideo absolutè omnem plenitudi-

(1) Iuxta græcum ἀδιάβλητα πάθη, ut videre est lib. I, cap. 14, in fine, per aliam occasionem, sed ex professo ac expressè lib. III, cap. 20, statim à principio.

cela que cette plénitude se trouve dans le Christ. Mais s'il a pris nos infirmités, ce n'est que par condescendance, afin de satisfaire pour nos péchés, et nullement par une obligation quelconque. D'où il suit qu'il n'a pas dû les prendre toutes, et qu'il lui suffisoit de prendre celles par lesquelles il pouvoit satisfaire pour le péché du genre humain tout entier.

3° La mort est passée dans tous les hommes par suite du péché de nos premiers parents; mais il n'en est pas ainsi de certaines autres infirmités, bien qu'elles soient moindres que la mort. Il n'y a donc pas là de parité.

QUESTION XV.

Des défaillances de l'ame prises par le Christ.

Sur ce sujet, dix questions à résoudre : 1° Le péché s'est-il trouvé dans le Christ ? 2° Y a-t-il eu en lui le germe du péché ? 3° A-t-il été sujet à l'ignorance ? 4° Son ame a-t-elle été passible ? 5° A-t-il eu à souffrir la douleur sensible ? 6° A-t-il éprouvé la tristesse ? 7° La crainte ? 8° L'admiration ? 9° La colère ? 10° En même temps qu'il étoit dans la voie possédoit-il la vision de la patrie ?

posséder toutes les perfections possibles ? Etoit-il doué, par exemple, d'une parfaite beauté ? Notre saint auteur ne le pense pas. Voici comment il s'en explique dans son commentaire sur *Isaïe*, LIII : « Le Christ n'a pas un aspect remarquable et splendide; on ne pouvoit pas dire de lui ce qu'on disoit de Priam, que la souveraineté étoit empreinte sur sa figure. » Mais on ne doit pas dire non plus qu'il avoit un corps difforme et une figure repoussante, comme semblent l'insinuer Tertullien, Origène et Clément d'Alexandrie. Tous les autres Pères, notamment saint Justin, saint Cyprien, saint Cyrille, saint Jérôme, saint Augustin, sont d'un avis opposé Les premiers peuvent même être interprétés dans le sens de cette dernière opinion.

---

nem sapientiæ et gratiæ Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensativè assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competerent. Et ideo non oportuit quòd omnes assumeret, sed solùm illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd mors in omnes homines devenit ex peccato primi parentis; non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

QUÆSTIO XV.

De defectibus animæ, à Christo assumptis, in decem articulos divisa.

Deinde considerandum est, de defectibus pertinentibus ad animam.

Et circa hoc quæruntur decem : 1° Utrùm in Christo fuerit peccatum. 2° Utrùm in eo fuerit fomes peccati. 3° Utrùm in eo fuerit ignorantia. 4° Utrùm anima ejus fuerit passibilis. 5° Utrùm in eo fuerit dolor sensibilis. 6° Utrùm in eo fuerit tristitia. 7° Utrùm in eo fuerit timor. 8° Utrùm in eo fuerit admiratio. 9° Utrùm in eo fuerit ira. 10° Utrùm simul fuerit viator et comprehensor.

ARTICLE I.

Le péché s'est-il trouvé dans le Christ.

Il paroît que le péché s'est trouvé dans le Christ. 1° Il est dit, *Psalm.* XXI, 1 : « Dieu, mon Dieu, tournez vos regards vers moi ; pourquoi m'avez-vous abandonné ? Le cri de mes péchés éloigne mon salut. » Or c'est au nom du Christ que le Prophète parle ainsi, comme on le voit par les paroles que le Sauveur lui-même fit entendre sur la croix. Donc il paroit qu'il y avoit en lui des péchés.

L'Apôtre dit, *Rom.*, V, 12 : « Tous ont péché en Adam, » par la raison qu'ils étoient tous renfermés en lui comme dans leur tige commune. Mais ceci s'applique également au Christ. Donc il a péché en Adam.

3° L'Apôtre dit encore, *Hebr.*, II, 18 : « Ayant lui-même subi la souffrance et la tentation, le Christ peut venir au secours de ceux *qui sont* tentés. » Or c'est contre le péché surtout que nous avions besoin de son secours. Donc il paroît que le péché s'est trouvé en lui.

4° Il est dit, II. *Cor.*, V, 21 : « Celui qui n'avoit pas connu le péché, (c'est-à-dire le Christ), Dieu l'a fait péché à cause de nous. » Or rien de plus réel, sans doute, que ce que Dieu fait. Donc le Christ a réellement commis le péché.

5° Saint Augustin dit, *De agone Christiano*, cap. II : « Dans le Christ homme, le Fils de Dieu s'est donné à nous pour exemple. » Or nous avons besoin d'un exemple qui nous enseigne non-seulement à pratiquer la vertu, mais encore à nous repentir de nos péchés. Donc il paroît que le péché a dû être dans le Christ, afin que par sa pénitence il nous apprît à nous repentir.

ARTICULUS I.

Utrùm in Christo fuerit peccatum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim in *Psalm.* XXI : « Deus, Deus meus, respice in me ; quare me dereliquisti ? longe à salute mea verba delictorum meorum. » Sed hæc verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet ex hoc quod ipse in cruce protulit. Ergo videtur quòd in Christo fuerint delicta.

2. Præterea, *Rom.*, V, dicit Apostolus, quòd « in Adam omnes peccaverunt ; » quia scilicet in eo originaliter fuerunt. Sed Christus etiam originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.

3. Præterea, Apostolus dicit *Hebr.*, II, quòd « in eo in quo Christus passus est et tentatus, potens est et his qui tentantur auxiliari. » Sed maximè indigebamus auxilio ejus contra peccatum. Ergo videtur quòd in eo fuerit peccatum.

4. Præterea, II. *ad Corinth.*, V, dicitur, quòd « Deus eum qui non noverat peccatum (scilicet Christus) pro nobis peccatum fecit. » Sed illud verè est, quod à Deo factum est. Ergo in Christo verè fuit peccatum.

5. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. *De Agone Christiano* (cap. 11), « in homine Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei. » Sed homo indiget exemplo non solum ad rectè vivendum, sed etiam ad hoc quòd pœniteat de peccatis. Ergo videtur quòd in Christo debuerit esse peccatum, ut de peccatis pœnitendo, pœnitentiæ nobis daret exemplum.

(1) De his etiam infrà, qu. 32, art. 7 ; ut et III, *Sent.*, dist. 3, qu. 1 ; et dist. 12, qu. 1 ; et dist. 4, qu. 11, art. 1.

Mais lui-même a formellement dit le contraire, *Joan.*, VIII, 46 : « Qui de vous m'accusera de péché? »

(Conclusion. — Le Christ ayant pris nos infirmités, afin de satisfaire pour nous, de montrer qu'il étoit vraiment homme et de nous offrir en lui le modèle de toutes les vertus, il n'a subi la tache ni du péché originel ni du péché actuel.)

Ainsi que nous l'avons dit dans la question précédente, le Christ avoit un triple motif en prenant nos défaillances, il vouloit satisfaire pour nous, montrer qu'il étoit véritablement homme et nous offrir en lui-même l'exemple de toutes les vertus. Et sous aucun de ces rapports il n'étoit évidemment nécessaire qu'il contractât la souillure du péché. En premier lieu, le péché ne peut rien pour la satisfaction, c'est plutôt un obstacle, puisqu'il est dit, *Eccli.*, XXXIV, 23 : « Le Très-Haut n'accepte pas favorablement les dons des pécheurs. » En second lieu, le péché ne sert pas à démontrer la réalité de la nature humaine; car il n'appartient pas radicalement à cette nature, dont Dieu est l'auteur, c'est plutôt là une semence contraire à la nature, introduite furtivement par le diable, comme le dit saint Jean Damascène, à l'endroit même que nous avons cité plus haut. Enfin, le péché ne sauroit assurément nous donner l'exemple de la vertu, puisqu'il est lui-même le contraire de la vertu. Voilà pourquoi le Christ n'a pris en aucune façon cette défaillance morale, ni le péché originel, ni le péché actuel, selon cette parole, I. *Petr.*, II, 22 : « Il n'a point commis de péché, et nulle tromperie n'est sortie de sa bouche (1). »

(1) Aucun hérétique des premiers temps n'a osé dire, que nous sachions, qu'il y eût dans le Christ un péché quelconque. C'est encore là un blasphème qui étoit réservé à la froide et cynique impiété de Calvin. Et jamais, il faut le dire, cet étrange réformateur ne s'est mieux montré le digne précurseur de Voltaire. C'est même en commentant les saints Evangiles, qu'il a osé ainsi s'élever contre leurs témoignages les plus formels et contre le sentiment commun de toutes les générations chrétiennes. Que le Sauveur des hommes ait été complètement exempt de péché, n'est donc pas seulement une chose certaine, un article de foi, mais encore une doctrine invariablement professée par toutes les sectes, aussi bien que par l'Eglise catholique. Sur ce point donc nulle divergence possible entre les théologiens. Mais, cela posé, on demande si le Christ a été absolument impeccable en vertu de la grace de l'union, c'est-à-dire

Sed contra est, quod ipse dicit *Joan.*, VIII : « Quis ex vobis arguet me de peccato ? »

(Conclusio. — Cùm Christus defectus nostros susceperit, ut pro nobis satisfaceret, ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, et virtutis exemplum nobis fieret, nullo modo defectum peccati nec originalis nec actualis assumpsit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 1 et 2). Christus suscepit defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, et ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, et ut nobis fieret exemplum virtutis. Secundum quæ tria manifestum est, quòd defectum peccati assumere non debuit. Primò quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimò virtutem satisfactionis impedit; quia, ut dicitur *Eccles.*, XXXIV : « Dona iniquorum non probat Altissimus. » Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanæ naturæ; quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cujus Deus est causa, sed magis est contra naturam, per seminationem diaboli introductum, sicut Damascenus dicit. Tertiò, quia peccando exemplum virtutis præbere non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis, nec actualis, secundùm illud quod dicitur I. *Petr.*, II : « Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus. »

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit saint Jean Damascène, *De fide Orth.*, III, 25, une affirmation concernant le Christ peut être entendue de deux manières : elle peut être entendue d'une propriété naturelle et hypostatique; ainsi quand on dit, « Dieu s'est fait homme, Dieu a souffert pour nous; » d'une propriété personnelle et habituelle, comme quand on applique au Christ, en tant qu'il nous représente, une chose qui de soi ne pourroit en aucune façon lui convenir et qui n'est vraie qu'en s'appliquant à nous; ainsi, parmi les sept règles de Ticonius, rapportées par saint Augustin, *De doct. Christ.*, III, 31, la première regarde le Seigneur et son corps, c'est-à-dire le Christ et l'Eglise, considérés comme formant une seule personne. Voilà comment le Christ a pu dire en s'appliquant à lui-même ce qui regarde uniquement les membres de son corps mystique : « Les cris de mes péchés; » car le péché ne sauroit se trouver en lui, qui est la tête de ce corps.

2° Comme l'enseigne saint Augustin, *Genes. ad litt.*, X, 19 et 20, le Christ ne se trouva pas en Adam et les autres patriarches, de la même manière que nous y avons été. Pour nous, nous avons été en Adam, et par le germe de notre nature, et par la substance de notre corps; car, comme le saint Docteur le dit au même endroit : « Puisqu'il faut distinguer dans notre origine la substance corporelle, qui est visible, et la raison séminale, qui est invisible, l'une et l'autre nous viennent d'Adam. » Mais le Christ a pris dans le sein de la Vierge la substance visible de son corps; tandis que son origine et sa conception ont une cause infiniment supérieure à toute cause humaine. Le Christ ne fut donc pas en Adam selon la raison séminale; il y fut seulement selon la substance corporelle. Adam ne sauroit dès lors être considéré comme le principe actif d'où provient la nature humaine dans le Christ; il n'en est que le principe matériel,

parce que la nature humaine est hypostatiquement unie avec le Verbe divin, de telle sorte que le péché ne puisse ni exister avec l'union ni la dissoudre. C'est ce qu'enseignent les théo-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Damascenus dicit in III. lib. dupliciter aliquid dicitur de Christo : uno modo, secundùm proprietatem naturalem et hypostaticam, sicut dicitur quòd « Deus factus est homo, et quòd passus est pro nobis; » alio modo, secundùm proprietatem personalem et habitualem, prout scilicet aliqua dicuntur de ipso in persona nostra, quæ ipsi secundùm se nullo modo conveniunt. Unde et inter septem regulas Ticonii, quas Augustinus ponit in III. *De doctrina christ.* (cap. 31), prima ponitur de « Domino et ejus corpore, » cum scilicet Christi et Ecclesiæ una persona æstimatur. Et secundum hoc Christus ex persona membrorum suorum loquens dicit, « Verba delictorum meorum, » non quòd in ipso capite delicta fuerint.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dicit Augustinus X. *Super Genes. ad lit.* (cap. 19 et 20), non eodem omnimodo Christus fuit in Adam et in aliis Patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundùm seminalem rationem, et secundùm corpulentam substantiam; quia scilicet (ut ibidem ipse dicit), « cùm sit in semine et visibilis corpulentia, et invisibilis ratio, utrumque currit ex Adam. » Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit; ratio verò conceptionis ejus non à semine virili, sed longè aliter ac desuper venit. Unde non fuit in Adam secundùm seminalem rationem, sed solum secundùm corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit activè ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter, activè verò

et le principe actif c'est l'Esprit saint lui-même. On voit là quelque chose de semblable à ce qui s'est passé dans ce même Adam, dont le corps fut matériellement formé du limon de la terre, mais activement par la main même de Dieu. Le Christ n'ayant donc été en Adam que d'une manière matérielle, il s'ensuit qu'il n'a pas péché en lui.

3° C'est par ses tentations et ses souffrances que le Christ nous a secourus en satisfaisant pour nous; mais le péché ne peut nullement concourir à la satisfaction, il y feroit plutôt obstacle, comme nous l'avons déjà dit. Il n'étoit donc pas nécessaire que le péché se trouvât en lui, il falloit plutôt qu'il fût absolument exempt de péché; car autrement la peine qu'il a subie, il l'auroit lui-même méritée.

4° S'il est dit que Dieu a fait le Christ *péché*, ce n'est pas que le péché se soit réellement trouvé en lui, c'est uniquement parce qu'il a été fait victime pour le péché. C'est ainsi qu'il est dit des prêtres, *Osee*, IV, 8: « Ils mangent les péchés du peuple, » parce que d'après la loi ils mangeoient les victimes offertes pour le péché. C'est encore dans le même sens que le Prophète dit, *Isa.*, LIII, 6: « Dieu a mis en lui l'iniquité de nous tous; » ce qui veut dire seulement qu'il en a fait la victime des péchés de tous les hommes. On pourroit encore interpréter ce mot, il l'a fait péché, d'après un autre passage du même Apôtre où il est dit que le Christ a pris la ressemblance de la chair du péché, *Rom.*, VIII, et cela à cause du corps passible et mortel qu'il a pris.

5° Quand on fait pénitence on donne un exemple louable, non certes parce qu'on a péché, mais parce qu'on subit volontairement une peine

mistes et la généralité des théologiens. Mais les scotistes prétendent, à la suite de leur chef et de Durand, que le Christ n'étoit impeccable d'une manière absolue que parce qu'il possédoit la vision béatifique. On peut lire dans Billuart, *De Incarn.*, dissert. XV, art. 2, la savante réfutation de cette erreur.

à Spiritu sancto; sicut et ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, activè autem à Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundùm materiam.

Ad tertium dicendum, quòd Christus ex sua tentatione et passione nobis auxiliatus est pro nobis satisfaciendo; sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est (1). Et ideo non oportuit quòd peccatum in se haberet, sed quòd omnino esset purus à peccato; alioquin pœna, quam sustinuit, fuisset ei debita pro proprio peccato.

Ad quartum dicendum, quòd Deus fecit Christum *peccatum*, non quidem ut in se peccatum haberet, sed quia fecit eam hostiam pro peccato. Sicut et *Oseæ*, III, dicitur: « Peccata populi mei comedent, » scilicet Sacerdotes (2), qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur *Isai.*, LIII, quòd « Dominus posuit in eo iniquitatem omnium; » quia scilicet eum tradidit, ut esset hostia pro peccatis omnium hominum. Vel fecit eum peccatum, id est, habentem similitudinem carnis peccati, ut dicitur *Rom.*, VIII, et hoc propter corpus passibile et mortale quod assumpsit.

Ad quintum dicendum, quòd pœnitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quòd peccavit, sed in hoc quòd voluntariè pœnam

(1) Non in corp. articuli præsentis tantùm, sed qu. 4, art. 6, ad 2, æquivalente sensu.

(2) Etsi aliter Hieronymus explicat ibi, ut peccata comedant quasi *delinquentum sceleribus consentientes, quia cùm eos peccare perspexerint, non solùm non arguunt, sed laudant et sustollunt, et beatos prædicant*. Hinc *animas* dicuntur *sublevare*.

pour le péché commis. Or l'exemple le plus parfait sous ce rapport, c'est celui du Christ, puisqu'il fait pénitence, non pour ses propres péchés, mais pour les péchés des autres.

ARTICLE II.

Y a-t-il eu dans le Christ le germe du péché?

Il paroît que ce mauvais germe a été dans le Christ. 1° Ce germe funeste du mal et la nécessité de subir les souffrances corporelles, sans en excepter la mort, dérivent de la même source, à savoir la perte de la justice originelle; car par cette justice les puissances inférieures de l'ame étoient soumises à la raison, et le corps à l'ame. Or le Christ fut soumis aux souffrances corporelles et à la mort. Donc il eut également le germe du péché.

2° Saint Jean Damascène dit, *De fide Orthod.*, III, 14, comme nous l'avons déjà vu plusieurs fois : « Le bon plaisir de la volonté divine permettoit à la chair du Christ de souffrir et d'opérer les œuvres qui lui étoient propres. » Or le propre de la chair, c'est d'éprouver la concupiscence pour tout ce qui la flatte. Par conséquent, le germe du péché n'étant autre chose que la concupiscence même, comme le remarque la Glose sur le chapitre 7 de l'épître aux Romains, il paroît que le Christ ne fut pas exempt de ce mauvais germe.

3° C'est à cause de ce germe fatal que « la concupiscence de la chair lutte contre l'esprit, » comme il est dit *Galat.*, V, 17. Mais l'esprit se montre d'autant plus fort et plus digne de la couronne, qu'il triomphe plus parfaitement de l'ennemi, c'est-à-dire de la concupiscence de la chair; c'est ce que dit l'Apôtre, II. *Tim.*, II, 5 : « Celui-là seul sera couronné, qui aura légitimement combattu. » Or, dans le Christ s'est évidemmeut trouvé

---

sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum patientibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorum voluit pœnam subire.

ARTICULUS II.

Utrùm in Christo fuerit fomes peccati.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati et passibilitas corporis sive mortalitas, scilicet ex subtractione originalis justitiæ, per quam simul inferiores vires animæ subdebantur rationi, et corpus animæ. Sed in Christo fuit passibilitas corporis et mortalitas. Ergo etiam in eo fuit fomes peccati.

2. Præterea, sicut Damascenus dicit in III. lib. (ubi suprà) : « Beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni Christi pati et operari quæ propria. » Sed proprium est carni ut concupiscat delectabilia ei. Cum igitur nihil aliud sit fomes quam concupiscentiâ (ut dicitur Glossa *Rom.*, VII), videtur quòd in Christo fuerit fomes peccati.

3. Præterea, ratione fomitis peccati, « caro concupiscit adversus spiritum, » ut dicitur *Galat.*, V. Sed tanto spiritus ostenditur fortior et magis dignus corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis, secundùm illud II. *ad Timoth.* : « Non coronabitur nisi qui legitimè certaverit. » Christus autem habuit fortissimum et victoriosissimum Spiri-

(1) De his etiam infrà, qu. 27, art. 3, corp. et ad 1; et III, *Sent.*, dist. 17, art. 1, quæstiunc. 2, ad 4; et *Opusc.*, III, cap. 231.

l'esprit le plus fort, le plus victorieux et le plus digne de la couronne, selon ce qui est dit *Apoc.*, VI, 2 : « La couronne lui a été donnée, et il est parti en vainqueur, pour remporter des victoires. » Il paroît donc que le germe du péché ou de la concupisence devoit surtout être dans le Christ.

Mais le contraire résulte de cette parole de l'Ange, *Matth.*, I, 20 : « Ce qui est né en elle vient de l'Esprit saint. » Or l'opération du Saint-Esprit exclut non-seulement le péché, mais encore toute inclination au péché, ce que nous entendons ici par germe ou concupiscence. Donc le germe du péché ne fut pas dans le Christ.

(CONCLUSION. — Comme la grace et la vertu se trouvoient dans le Christ au degré le plus éminent, il n'y avoit en lui aucun germe de péché.)

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, quest. VII, art. 2 et 9, le Christ posséda dans toute la perfection possible la grace et toutes les vertus. Or la vertu morale qui réside dans la partie non raisonnable de l'ame, a pour effet de la soumettre à la raison, et d'une manière d'autant plus parfaite que la vertu elle-même a plus de perfection ; ainsi la tempérance lui soumet la partie concupiscible, la force et la douceur lui soumettent la partie irascible, comme nous l'avons vu, I, II, quest. LVI, art. 4. Mais quand on admet la concupiscence ou le germe du péché dans une ame, on y reconnoît par là même une inclination de l'appetit sensitif vers les choses opposées à la raison (1). D'où il résulte évidemment que

(1) Voilà donc ce qu'il faut entendre par ce germe, foyer ou levain, *fomes*, que l'on appelle aussi concupiscence. Cette concupiscence peut être considérée, soit dans l'acte premier, soit dans l'acte second. Sous le premier rapport, c'est l'appétit lui-même en tant qu'il implique un manque de sujétion à la raison, c'est-à-dire en tant qu'il incline et se porte vers des objets opposés à la raison, et par là même illicites. Ainsi compris, l'appétit sensitif a moins d'extension que lorsqu'on le considère d'une manière absolue ; car, absolument parlant, l'appétit sensitif se porte vers les objets sensibles, quels qu'ils soient, licites ou illicites. Considérée dans l'acte second, la concupiscence n'est autre chose que le mouvement ou l'acte même de l'appétit sensitif se portant vers des objets condamnés par la raison et la vertu. Evidemment, admettre dans le Christ cette dernière concupiscence, ce seroit admettre en lui

---

tum et maximè dignum corona, secundùm illud *Apocal.*, VI : « Data ei corona, et exivit vincens ut vinceret. » Videtur ergo quòd in Christo maximè debuerit esse fomes peccati.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, I : « Quod in ea natum est de Spiritu sancto est. » Sed Spiritus sanctus excludit peccatum et inclinationem peccati, quæ importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

(CONCLUSIO. — Cùm in Christo virtus cum gratia fuerit secundum perfectissimum gradum, nullo modo fuit in ipso fomes peccati.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (1), Christus perfectissimè habuit gratiam et omnes virtutes. Virtus autem moralis quæ est in irrationali parte animæ, eam facit esse rationi subjectam, et tantò magis, quantò perfectior fuerit virtus ; sicut temperantia concupiscibilem, et fortitudo et mansuetudo irascibilem, ut in II. parte dictum est (2). Ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id quod est contra rationem. Sic igitur patet quòd quantò virtus in

(1) Nimirum qu. 7, art. 2, ex professo quoad virtutes ; et art. 9, quoad gratiæ plenitudinem.

(2) Sive 1, 2, qu. 56, art. 4, generaliter de virtute morali, quæ irrationalem partem rationi

plus est parfaite la vertu qu'on possède, moins on éprouve le germe du péché. Par conséquent, le Christ ayant possédé la vertu dans toute sa perfection, le germe du péché ne s'est nullement trouvé en lui; ce à quoi il faut ajouter qu'un tel défaut ne peut en rien contribuer à la satisfaction, mais l'entrave, au contraire, par une impulsion opposée.

Je réponds aux arguments : 1° Les forces inférieures, qui résident dans l'appétit sensitif, doivent naturellement obéir à la raison; tandis qu'il n'en est pas ainsi des forces corporelles, de celles qui résident dans les esprits vitaux, ni de celles de l'ame végétative, comme nous l'avons vu dans le Philosophe, *Ethic.*, I. Voilà pourquoi la vertu parfaite, qui consiste dans la rectitude de la raison, n'exclut pas la passibilité physique ou corporelle; mais elle exclut le germe du péché, ce germe consistant essentiellement dans la résistance de l'appétit sensitif à la lumière de la raison.

2° La chair, par la concupiscence même de l'appétif sensitif, se porte naturellement vers ce qui peut la flatter; mais la chair de l'homme, qui est un animal raisonnable, peut et doit conformer sa concupiscence ou ses appétits à l'ordre que la raison lui trace. C'est ainsi que la chair du Christ, par l'inclination même de l'appétit sensitif, réclamoit la nourriture, le repos, le sommeil et toutes les autres choses que la nature appète conformément à la droite raison, comme on le voit dans saint Jean Damascène, *De Orth. fide,* III. Mais il ne suit nullement de là que le germe du péché ait été dans le Christ, puisque ce germe emporte l'idée d'une concupiscence qui se porte vers les objets sensibles contrairement à l'ordre de la raison.

le péché, chose absolument impssible, comme nous venons de le voir. On ne peut pas non plus lui attribuer la concupiscence dans le premier sens. Telle est, si l'on veut bien l'observer, la portée des raisons données par notre maître; et tel est aussi le sentiment unanime des théologiens.

---

aliquo fuerit magis perfecta, tantò magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundùm perfectissimum gradum, consequens est quòd in eo fomes peccati non fuerit; cùm etiam iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactionis.

Ad primum ergo dicendum, quòd inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obedibiles rationi; non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animæ vegetabilis, ut patet in I. *Ethic.* Et ideo perfectio virtutis, quæ est secundùm rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis; excludit autem fomitem peccati, cujus ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem.

Ad secundum dicendum, quòd caro naturaliter concupiscit id quod est sibi delectabile concupiscentiâ appetitus sensitivi; sed caro hominis (qui est animal rationale) hoc concupiscit secundùm modum et ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi, concupiscentiâ appetitus sensitivi, naturaliter appetebat escam et potum et somnum, et alia quæ secundùm rectam rationem appetuntur, ut patet per Damascenum in III. lib. Ex hoc autem non sequitur quòd in Christo fuerit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium præter ordinem rationis.

subjicit; sed 2, 2, qu. 141, de virtute temperantiæ, qu. 123, de virtute fortitudinis, qu. 157, de mansuetudine.

3° La force de l'esprit se révèle bien jusqu'à un certain point dans la résistance qu'il oppose à la concupiscence de la chair, en tant qu'elle lutte elle-même contre l'esprit; mais cette force se manifeste beaucoup plus grande quand elle a pour effet de comprimer entièrement la chair et de rendre impossible en elle toute concupiscence contre l'esprit. Et c'étoit la ce qui convenoit au Christ, dont l'esprit possédoit évidemment le plus haut degré de force. Bien donc qu'il n'ait pas eu à souffrir les assauts intérieurs de la concupiscence, il fut extérieurement assailli par le monde et par le diable; et c'est en remportant la victoire sur eux qu'il a mérité la couronne.

ARTICLE III.

L'ignorance s'est-elle trouvée dans le Christ?

Il paroît que le Christ a été sujet à l'ignorance. 1° Le Christ a réellement éprouvé ce à quoi il étoit soumis par sa nature humaine, quoique cela ne pût lui convenir selon sa nature divine, comme la souffrance et la mort; car saint Jean Damascène dit dans le livre que nous venons de citer : « Il a pris une nature sujette à l'ignorance et à l'esclavage. » Donc l'ignorance fut réellement dans le Christ.

On est dans l'ignorance quand une notion fait défaut. Or il est une notion qui fit défaut au Christ, puisque l'Apôtre dit, II. *Corinth.*, V, 21 : « Celui qui ne connut pas le péché, a subi pour nous les suites du péché. » Donc le Christ fut sujet à une sorte d'ignorance.

3° Il est dit, *Isa.*, VIII, 4 : « Avant que l'enfant sache nommer son père et sa mère, la force de Damas sera dissipée. » Or le Christ est cet enfant dont parle le Prophète. Donc il y eut en lui une certaine ignorance.

Ad tertium dicendum, quòd fortitudo spiritus aliqualis ostenditur, ex hoc quòd resistit concupiscentiæ carnis sibi contrariantis; sed major fortitudo spiritus ostenditur, si per ejus virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cujus spiritus summum fortitudinis gradum attigerat. Et licèt non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi et diaboli, quos superando coronam promeruit.

ARTICULUS III.

Utrùm in Christo fuerit ignorantia.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo fuerit ignorantia. Illud enim verè fuit in Christo, quod ei competit secundùm humanam naturam, licèt ei non competat secundùm divinam, sicut passio et mors. Sed ignorantia convenit Christo secundùm humanam naturam; dicit enim Damascenus in III. lib. (2) quòd « ignorantem et servilem assumpsit naturam. » Ergo ignorantia verè fuit in Christo.

2. Præterea, aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectum. Sed aliqua notitia defuit Christo; dicit enim Apostolus II. *Corinth.*, V : « Eum qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit. » Ergo in Christo fuit ignorantia.

3. Præterea, *Isai.*, VIII, dicitur : « Antequam sciat puer vocare patrem suum et matrem suam, auferetur fortitudo Damasci. » Puer autem ille est Christus. Ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.

(1) De his etiam III, dist. 16, art. 2, quæstiunc. 1, ad 3.

(2) Ut cap. 21, statim ab initio, videre est, ubi par esse sit ut eam talem assumptam esse agnoscamus; quo tamen bono sensu infrà ostendit S. Thomas.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'ignorance ne sauroit se détruire par l'ignorance. Or le Christ est venu pour détruire notre ignorance, puisqu'il a « porté la lumière à ceux qui étoient assis dans les ténèbres et dans l'ombre de la mort. » Donc il n'y eut pas d'ignorance dans le Christ.

(CONCLUSION. — De même que, par la plénitude de la grace et de la vertu, il n'y eut dans le Christ aucun germe de péché; de même, à raison de la science parfaite qu'il posséda, il ne put y avoir en lui aucune ignorance.)

Le Christ posséda la plénitude de toute science, tout comme il posséda la plénitude de la grace et de la vertu, ainsi que nous l'avons dit, quest. VII, art. 9, pour ce qui regarde la plénitude de la grace et de la vertu, quest. IX et seq., pour ce qui regarde la plénitude de la science infuse, acquise, bienheureuse (1). Or, de même que dans le Christ la première de ces plénitudes exclut la concupiscence, de même la seconde exclut l'ignorance. Celle-ci, par conséquent, ne se trouva pas dans le Christ plus que celle-là.

Je réponds aux arguments : 1° La nature prise par le Christ peut être considérée sous un double aspect : dans son espèce, d'abord; et c'est en la considérant ainsi que saint Jean Damascène la déclare sujette à l'ignorance et à la servitude; car voici ce qu'il ajoute : « Cette nature de l'homme doit, en effet, servir celui qui l'a formée (c'est-à-dire Dieu) et de plus elle ne possède pas la connoissance des choses futures. » On peut, en second lieu, considérer cette même nature dans ce qu'elle a par son union avec l'hypostase divine; et de là lui vient la plénitude de la science

(1) La thèse actuelle ne fait donc que reproduire sous une autre forme l'affirmation générale qui résulte des diverses thèses où l'auteur a démontré que le Christ possédoit pleinement et sans restriction cette triple science. Là où tout est lumière, il n'y a plus de place pour l'obscurité. Cela étoit déjà évident; ce sujet n'a été ramené que par l'ordre des matières et la nécessité de répondre à quelques objections.

Sed contra : ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit ut ignorantias nostras auferret; venit enim ut « illuminaret his qui in tenebris et in umbra mortis sedent. » Ergo in Christo ignorantia non fuit.

(CONCLUSIO. — Sicut in Christo, ex virtutis et gratiæ plenitudine, nullus fuit peccati fomes, propter scientiæ quæ in eo fuit perfectionem, nulla etiam ignorantia inesse potuit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ et virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ, ut ex præmissis patet (1). Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ et virtutis excludit fomitem peccati; ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Unde, sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.

Ad primum ergo dicendum, quòd natura à Christo assumpta potest dupliciter considerari : uno modo, secundùm rationem suæ speciei; et secundùm hoc dicit Damascenus eam esse ignorantem et servilem; unde subdit : « Nam serva quidem est hominis natura ejus qui fecit ipsam, » Dei scilicet; « et non habet futurorum cognitionem. » Alio modo potest considerari secundùm id quod habet ex unione ad hypostasim divinam; ex qua habet plenitudinem scien-

(1) Quoad gratiæ plenitudinem adeoque virtutis, qu. 7, art. 9; quoad plenitudinem scientiæ infusæ, acquisitæ, beatæ), qu. 9, art. 1 ac deinceps; ut et qu. 10, art. 2, et qu. 11, art. 1, et qu. 12, art. etiam 1.

et de la grace, selon cette parole de l'Evangéliste, *Joan.*, I, 14 : « Nous l'avons vu, comme le Fils unique du Père, plein de grace et de vérité. » Et de la sorte la nature humaine dans le Christ ne fut sujette à aucune ignorance.

2° S'il est dit du Christ qu'il n'a pas connu le péché, c'est qu'il ne l'a pas connu par expérience, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en ait eu la notion pure et simple (1).

3° Le Prophète parle en cet endroit de la science humaine du Christ. Il dit, en effet : « Avant que l'enfant (ce qui déjà indique la nature humaine) sache nommer son père et sa mère (c'est-à-dire Joseph que l'on croyoit être son père, et Marie) la force de Damas sera détruite. » Cela ne veut pas dire assurément qu'il ait été un instant homme sans le savoir; mais cela veut dire, avant qu'il soit homme, avant qu'il ait la science expérimentale de l'humanité. Quant à ce qui suit, cela veut dire dans le sens littéral que la force de Damas et de Samarie sera détruite et leurs dépouilles enlevées par le roi d'Assyrie; et, dans le sens spirituel, cela veut dire que « n'étant pas encore né il sauvera son peuple par sa prière, » comme le dit la Glose tirée de saint Jérôme (2). Mais saint Augustin veut que cela se soit accompli dans l'adoration des Mages; et voici ce qu'il dit dans un sermon sur l'Epiphanie : « Avant de pouvoir parler la langue des hommes au moyen de la nature humaine, il reçoit la force de Damas, c'est-à-dire les richesses dans lesquelles Damas mettoit sa force; et parmi ces richesses, l'or désigne sa puissance royale. Les dépouilles de Samarie ne sont autres que ses propres habitants; la Samarie représente l'idolatrie, puisque c'est là que le peuple d'Israël se détourna de Dieu pour s'adonner au culte des idoles. Ce sont là les premières dépouilles qu'il ar-

(1) C'est la pensée et presque l'expression du vénérable Bède, qui répète lui-même celles de saint Augustin.

(2) Ainsi s'expliquent encore, ou à peu près, Théodoret, saint Cyrille et saint Ambroise, dans leur interprétation du même texte.

---

tiæ et gratiæ, secundùm illud *Joan.*, I : « Vidimus eum quasi unigenitum à Patre plenum gratiæ et veritatis. » Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.

Ad secundum dicendum, quòd Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam, scivit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum, quòd loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi; dicit enim : « Antequam sciat puer, scilicet secundum humanitatem, vocare patrem suum, scilicet Joseph (qui pater ejus fuit putativus), et matrem suam, scilicet Mariam, auferetur fortitudo Damasci. » Quod non est sic intelligendum quasi aliquando fuerit homo et hoc nesciverit · sed antequam sciat, id est, antequam fiat homo, scientiam habens humanam, *auferetur*, vel ad litteram fortitudo Damasci et spolia Samariæ, per regem Assyriorum; vel spiritualiter, quia « nondum natus populum suum sola invocatione salvabit, » ut Glossa Hieronymi ibi exponit. Augustinus tamen in sermone *De Epiph.*, dicit hoc esse completum in adoratione Magorum; ait enim : « Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet divitias in quibus Damascus præsumebat; in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia verò Samariæ iidem ipsi erant qui eam incolebant; Samaria namque pro idololatria sumitur, illic enim populus Israel aversus à Domino, ad idola co-

rache, encore enfant, à l'empire de l'idolâtrie. » Quand donc il est dit, *avant qu'il sache*, nous devons entendre par là *avant qu'il paroisse savoir*.

ARTICLE IV.

L'ame du Christ fut-elle passible?

Il paroît que l'ame du Christ ne fut pas passible. 1° On ne peut être dans un état passif que vis-à-vis d'un être plus fort que soi ; car « le principe actif l'emporte toujours sur le principe passif, » comme le disent également saint Augustin, *Super Genes. ad litt.*, XII, 16, et le Philosophe, *De anima*, III, 9. Or il n'est pas de créature qui l'ait emporté sur l'ame du Christ. Donc cette ame ne put rien souffrir de la part d'aucune créature, et dès lors elle ne fut pas passible ; car c'est en vain qu'elle auroit eu la puissance intrinsèque de souffrir, si nul être ne pouvoit agir sur elle.

2° Ciceron, dans ses *Tusculanes*, lib. VII, appelle les passions de l'ame des espèces de maladies. Or dans l'ame du Christ il n'y eut de maladie d'aucune sorte, puisque toute maladie de l'ame est une conséquence du péché, comme l'indique le Prophète royal, *Psalm.* XL, 5 : « Guérissez mon ame, car j'ai péché contre vous. » Donc l'ame du Christ ne fut pas passible.

3° La passibilité de l'ame ne paroît pas pouvoir se distinguer de la concupiscence ; et de là vient que l'Apôtre parlant des passions, *Rom.*, VII, les appelle « passions des péchés. » Or la concupiscence ou le germe du péché ne fut pas dans le Christ, comme on vient de le voir. Donc il paroît qu'il n'y eut pas non plus en lui les passions de l'ame, et que partant elle ne fut pas passible.

---

lenda conversus est. Hæc igitur prima spolia puer idololatriæ dominationi detraxit. » Et secundùm hoc intelligitur, « antequam sciat, » id est, « antequam ostendat se scire. »

ARTICULUS IV.

Utrùm anima Christi fuerit passibilis.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur nisi à fortiori ; quia « agens præstantius est patiente, » ut patet per Augustinum, XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 16), et per Philosophum III. *De anima* (text. 9). Sed nulla creatura fuit præstantior quàm anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati ; et ita non fuit passibilis ; frustra enim in ea fuisset potentia patiendi, si à nullo pati potuisset.

2. Præterea, Tullius, VII. lib. *De Tusculan. quæst.*, dicit quòd passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua ægritudo ; nam ægritudo animæ sequitur peccatum, ut patet per illud *Psalm.* XL : « Sana animam meam, quia peccavi tibi. » Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.

3. Præterea, passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati ; unde et Apostolus *Rom.*, VII, vocat eas « passiones peccatorum. » Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut suprà dictum est (art. 2). Ergo videtur quòd non fuerint in eo animæ passiones ; et ita anima Christi non fuit passibilis.

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1, ad 2 ; et dist. 15, qu. 2, art. 1, quæstiunc. 1 et 2 ; et dist. 33, lib. ; et *Opusc.*, III, cap. 48 ; et *Opusc.*, LX, cap. 3.

Mais nous voyons le contraire dans le *Psaume* LXXXVII, 4, où le Christ lui-même dit par la bouche de son prophète : « Mon ame a été remplie de maux. » Ces maux ne peuvent être les péchés, comme nous l'avons vu ; il reste donc à dire que ce sont les douleurs humaines, comme du reste la Glose l'explique. Ainsi donc l'ame du Christ fut réellement passible.

(Conclusion. — L'ame du Christ eut, sans doute, les passions inhérentes à la nature humaine ; mais elles n'étoient pas en lui comme dans les autres hommes, elles ne se portoient pas vers les choses illicites, elles ne prévenoient pas le jugement de la raison ; elles en provenoient, au contraire, et ne lui faisoient nullement obstacle.)

L'ame qui est unie à un corps, peut être passible sous un double rapport : d'une passion corporelle et d'une passion animale (1). Elle éprouve la passion ou la souffrance corporelle par suite d'une lésion faite au corps ; car l'ame étant la forme du corps, l'être de celle-là est l'être de celui-ci ; d'où il suit nécessairement que si une atteinte reçue porte la perturbation dans le corps, l'ame devra éprouver à cette occasion une perturbation analogue, puisqu'elle forme avec le corps un seul et même être ; et comme le corps du Christ fut passible et mortel, ainsi qu'il a été démontré, quest. XIV, art. 2, il falloit donc nécessairement que l'ame ressentit à sa manière cette double impression. Ce que nous avons appelé passion animale ou passion de l'ame, l'ame l'éprouve selon les opérations qui lui sont propres, ou qui du moins regardent l'ame plus que le corps. Il est vrai que dans ce sens l'exercice de l'intelligence et celui de la sensibilité emportent de la part de l'ame une certaine passion, c'est-à-dire un état passif ; mais, comme nous l'avons établi, I, II, quest. XXII, art. 1

(1) En faisant dériver ce dernier mot du latin *anima* ; c'est-à-dire alors passion de l'ame, par opposition à la passion du corps. Voilà encore un mot, *passion*, qu'on ne doit pas prendre ici dans le sens ordinaire et banal, si l'on veut entendre quelque chose à la thèse actuelle. Il

---

Sed contra est, quòd in *Psalm*. LXXXVII, dicitur ex persona Christi : « Repleta est malis anima mea ; » non quidem peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus, ut Glossa ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

(Conclusio. — Anima Christi passibilis fuit corporali passione ; animales verò passiones habuit quidem, sed non ut cæteri homines ; nam neque ad illicita ferebantur, neque rationis judicium præveniebant, sed secundum illud oriebantur, neque rationem ullo modo impediebant.)

Respondeo dicendum, quòd animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati : uno modo passione corporali ; alio modo passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis læsionem ; cùm enim anima sit forma corporis, consequens est quòd unum sit *esse* animæ et corporis ; et ideo corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est quòd anima per accidens perturbetur, scilicet quantum ad *esse* quod habet in corpore. Quia igitur corpus Christi fuit passibile et mortale, ut suprà habitum est (qu. 14, art. 2), necesse fuit ut etiam ejus anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundùm operationem, quæ vel est propria animæ, vel principalius est animæ quam corporis. Et quamvis etiam secundùm *intelligere* et *sentire* dicatur hoc modo anima aliquid pati ; tamen ut in I, II, parte dictum est (1),

(1) Sive 1, 2, qu. 22, art. 1.

et 2, on appelle proprement passions de l'ame les affections de l'appétit sensitif; lesquelles se trouvèrent dans le Christ, comme toutes les autres choses qui appartiennent à la nature humaine. C'est ce que dit saint Augustin, *De Civit. Dei,* XIV, 9 : « Puisqu'il avoit daigné subir sous une forme d'esclave notre pauvre vie humaine, le Seigneur a voulu ressentir ces passions dans les circonstances et de la manière qu'il le jugeoit à propos; car là où se trouvoit un vrai corps humain et un esprit véritable, le sentiment humain ne devoit pas être une illusion (1). » Observons néanmoins que ces sortes de passions dans le Christ diffèrent des nôtres sous un triple rapport : par rapport à l'objet, puisque en nous elles se portent le plus souvent vers des choses illicites, ce qui ne pouvoit avoir lieu dans le Christ; par rapport à leur principe ou à leur origine, puisque en nous elles préviennent fréquemment le jugement de la raison, tandis que dans le Christ tous les mouvements de l'appétit sensitif étoient soumis à la partie supérieure de l'ame; ce qui fait dire à saint Augustin, *Ibid.* : « Par l'admirable disposition de la grace qui étoit en lui, le Christ ne ressentoit ces mouvements dans sa nature humaine que lorsqu'il le vouloit, tout comme il s'est fait homme quand il l'a voulu. » Enfin, sous le rapport de l'effet; car en nous ces mouvements ne s'arrêtent pas toujours à l'appétit sensitif, ils entraînent aussi quelquefois la raison; et cela ne pouvoit être dans le Christ, en qui les mouvements inhérents à la nature humaine étoient tellement maintenus par sa divine sagesse dans

faut le ramener au sens que l'auteur a si bien déterminé dans le traité des passions, *Première partie de la seconde.*

(1) Le même saint docteur, commentant la parole du Psalmiste : « Mon ame a été remplie de maux, » s'écrie : « Oserons-nous appliquer cette parole à l'ame du Christ? S'il est vrai que les maux l'ont atteinte, voyons lesquels. Certes nous ne pouvons pas dire que ce soient les vices, puisque les vices amènent le règne de l'iniquité. Il reste alors à dire sans doute que ce sont les douleurs, puisque l'ame a dû compatir à la chair dans les tourments de la passion. Sans l'ame, en effet, il ne sauroit y avoir de douleur, même corporelle. » Le savant évêque d'Hippone confirmoit ainsi d'avance la doctrine exposée dans cette thèse et la thèse suivante. Si quelques anciens Pères ont semblé nier dans le Christ les passions appartenant à la nature humaine, souvenons-nous qu'ils prenoient alors les passions dans le sens accrédité par ces écoles de philosophie qui les regardoient toutes comme mauvaises.

---

propriissimè dicuntur passiones animæ affectiones appetitus sensitivi; quæ in Christo fuerunt, sicut et cætera quæ ad naturam hominis pertinent. Unde Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* : « Ipse Dominus in forma servi vitam agere dignatus humanam, adhibuit eas, ubi adhibendas esse judicavit; neque enim in quo verum erat hominis corpus, et verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. » Sciendum tamen est, quòd hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo, quam in nobis, quantum ad tria : primò quidem, quantum ad objectum, quia in nòbis plerumque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit; secundò, quantum ad principium; quia hujusmodi passiones frequenter in nobis præveniunt judicium rationis; sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundùm dispositionem rationis; unde Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* (ut suprà) quòd « hos motus certæ dispensationis gratiâ, ita cum voluit Christus suscepit animo humano, sicut cum voluit factus est homo. » Tertiò, quantum ad effectum; quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem; quod in Christo non fuit, quia motus naturaliter humanæ carni convenientes, sic ex ejus dispositione in a

le domaine de l'appétit sensitif, que la raison n'en étoit nullement entravée dans les œuvres qu'il falloit accomplir; et de là ce que dit saint Jérôme, dans son commentaire de saint Matthieu, XXVI, 37 : « Pour montrer qu'il avoit réellement pris la nature humaine, le Seigneur a voulu éprouver une tristesse réelle; mais pour que cette passion ne parût pas dominer dans son cœur, l'Evangéliste nous dit : Il commença à s'attrister et à tomber dans l'ennui, » ce qui exprime une sorte de *propassion*. En effet, il y a passion parfaite, peut-on dire, quand l'ame ou la raison en est dominée; et on peut dire qu'il y a propassion quand l'appétit sensitif en est seul affecté, et qu'elle ne passe pas au-delà (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'ame du Christ pouvoit certainement, surtout par la vertu divine, résister aux passions de manière à ne pas même les ressentir; mais le Christ a voulu de son propre mouvement se soumettre aux passions tant de l'ame que du corps, dans le sens que nous venons de déterminer.

2° Cicéron exprime en cet endroit la pensée des stoïciens, qui donnoient le nom de passions, non à un mouvement quelconque de l'appétit sensitif, mais seulement aux mouvements désordonnés; des passions ainsi conçues ne pouvoient pas évidemment exister dans le Christ.

3° « Les passions des péchés, » comme les appelle l'Apôtre, sont les mouvements de l'appétit sensitif se portant vers des choses illicites; et cela ne peut pas plus être admis dans le Christ que la concupiscence.

(1) La signification qu'on doit attacher à ce mot *propassion* étant ainsi fixée par notre maître lui-même, nous avons cru pouvoir l'employer sans difficulté.

---

petitu sensitivo manebant, quòd ratio ex his nullo modo impediebatur facere quæ conveniebant. Unde Hieronymus dicit super *Matth.*, quòd « Dominus noster, ut veritatem assumpti hominis probaret, verè quidem contristatus est; sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur, quòd cœpit contristari et mœstus esse; » ut passio perfecta intelligatur, quando animo, id est rationi dominatur; propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut ei non supervenirent, præsertim virtute divina; sed propria voluntate se passionibus subjiciebat, tam corporalibus, quàm animalibus.

Ad secundum dicendum, quòd Tullius ibi loquitur secundùm opinionem Stoïcorum, qui non vocabant *passiones* quoscumque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos; tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.

Ad tertium dicendum, quòd *passiones peccatorum* sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes; quòd non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

ARTICLE V.

Le Christ a-t-il éprouvé la douleur sensible?

Il paroît que le Christ n'a pas réellement éprouvé la douleur sensible.

1° Saint Hilaire dit., *De Trinit.*, X : « Puisque mourir pour le Christ, c'est vivre, qu'a-t-il voulu nous enseigner dans le mystère de sa mort, lui qui donne la vie à ceux qui meurent pour lui? » Et plus bas il ajoute : « Le Fils unique de Dieu a réellement pris la nature humaine, sans déchoir en aucune façon de sa propre divinité; et dès lors, soit que les coups vinssent à tomber sur lui, soit qu'il fût percé de blessures, chargé de liens, suspendu à la croix, tout cela pouvoit bien lui faire éprouver les assauts de la passion, mais non lui en faire ressentir la douleur; c'est comme un trait qui passeroit dans l'eau. » Donc il n'y eut pas dans le Christ de véritable douleur.

2° Etre soumis à la nécessité de souffrir, c'est le propre d'une chair conçue dans le péché. Or la chair du Christ n'a pas été conçue dans le péché, puisqu'elle a été formée par l'Esprit saint dans le sein de la Vierge. Donc elle ne fut pas soumise à la nécessité de souffrir la douleur.

3° La délectation qui accompagne la contemplation des choses divines, amoindrit le sentiment de la douleur; d'où vient que les tourments endurés par les martyrs ont été rendus plus tolérables par les ardeurs de l'amour divin. Or l'ame du Christ jouissoit au suprême degré de la contemplation de Dieu, puisqu'elle le voyoit par essence, comme il a été dit, Quest. IX, art. 2. Elle ne pouvoit donc éprouver aucune douleur.

Mais le Prophète nous dit ainsi le contraire, *Isa.*, LIII, 4 : « Il a réellement porté nos infirmités, il a souffert nos douleurs. »

ARTICULUS V.

Utrùm in Christo fuerit dolor sensibilis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius in X. *De Trinit.* : « Cum pro Christus mori sit vita, quid ipse in mortis Sacramento docuisse existimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit? » Et infra dicit : « Unigenitus Deus hominem verum, non deficiens à se Deo sumpsit; in quem quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aquam perforans. » Non igitur in Christo fuit verus dolor.

2. Præterea, hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptæ, quòd necessitati doloris subjaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subjacuit necessitati patiendi dolorem.

3. Præterea, delectatio contemplationis divinorum diminuit sensum doloris; unde et Martyres in passionibus suis tolerabiliùs sustinuerunt ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summè delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut suprà dictum est (quæst. 9, art. 2). Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.

Sed contra est, quod *Isai.*, LIII, dicitur : « Verè languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit. »

(1) De his etiam infrà, qu. 46, art. 6, corp.; et III, *Sent.*, dist. 15, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 1; et de verit., qu. 26, art. 8, corp. fin., et ad 8; et *Opusc.*, III, cap. 238.

(Conclusion. — Le Christ ayant un corps passible et mortel, et son ame possédant à un éminent degré toutes les puissances inhérentes à sa nature, nul doute qu'il n'ait éprouvé de véritables douleurs.)

Il résulte clairement de ce qui a été dit, I, II, quest. XXXV, que pour une véritable douleur sensible deux choses sont nécessaires, une lésion faite au corps et le sentiment de cette lésion. Or le corps du Christ pouvoit subir une lésion, puisqu'il étoit passible et mortel, comme nous l'avons dit plus haut; et de plus son ame avoit le sentiment de cette lésion, puisqu'elle possédoit dans toute leur perfection toutes les puissances inhérentes à sa nature. On ne sauroit donc mettre en doute que le Christ n'ait éprouvé de véritables douleurs (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dans ce passage, comme dans tous les autres semblables, ce n'est pas la réalité, mais la nécessité toute seule de la douleur que saint Hilaire entend exclure de la chair du Christ. Aussi, après les paroles citées, le saint Docteur ajoute-t-il : « Ce n'est pas précisément par la soif ou la faim qu'il a souffertes, et par les larmes qu'il a versées, que le Christ a éprouvé le besoin de boire, de manger, de gémir; c'est pour montrer qu'il avoit pris un corps réel, qu'il a voulu en ressentir les nécessités habituelles, il a voulu satisfaire pour la chair humaine en prenant les infirmités de cette chair; le boire et le manger n'étoient pas en lui le résultat de la nécessité, mais la conséquence de l'acte par lequel il avoit revêtu notre nature. » Cette nécessité, en effet, il ne l'a pas subie sous l'influence de la cause première qui produit en nous de telles défaillances, c'est-à-dire du péché, comme nous l'avons vu dans la question

(1) Il a été démontré plus haut que le Christ avoit un corps réel, et non imaginaire ou fantastique, un corps humain, et non céleste ou formé d'éléments supérieurs, et par suite un corps passible et mortel. Mais tous les arguments donnés à l'appui de ces thèses, tant ceux qui sont puisés dans l'Ecriture, que ceux qui résultent du but même de l'Incarnation, prouvent de la manière la plus évidente que le Christ a éprouvé la douleur sensible. Où donc est le siége de cette douleur? N'est-ce pas dans l'ame? Est-ce que le corps, tout admirablement organisé qu'il puisse être, est capable de souffrir, capable d'un sentiment quelconque? C'est l'ame

(Conclusio. — Cùm Christi corpus passibile et mortale fuerit, animaque ejus perfectè habuerit omnes suas naturales potentias, nulli dubium esse debet quin in Christo fuerit verus dolor.)

Respondeo dicendum, quòd sicut patet ex his quæ in II. parte dicta sunt (1, 2, qu. 35), ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis, et sensus læsionis. Corpus autem Christi lædi poterat, quia erat passibile et mortale, ut suprà habitum est; nec defuit ei sensus læsionis, cum anima Christi perfectè haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse, quin in Christo fuerit verus dolor.

Ad primum ergo dicendum, quòd in omnibus illis verbis et similibus, Hilarius à carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post præmissa verba subdit (infra) : « Neque enim tum cùm sitivit, aut esurivit, aut flevit, bibisse Dominus, aut manducasse, aut doluisse monstratus est; sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturæ nostræ consuetudine, consuetudini sit corporis satisfactum vel cùm potum et cibum accepit, non necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. » Quia non accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quæ est peccatum, ut suprà dictum est (1); ut

(1) Nimirum qu. 14, art. 2, argum. *Sed contra*, et art. 3, ad 2.

précédente; de telle sorte qu'on peut dire avec raison, que la chair du Christ n'a pas été nécessairement soumise à ces mêmes défaillances, vu qu'elle n'a jamais éprouvé l'atteinte du péché (1). Voilà pourquoi le même Père ajoute : « Le Christ eut un corps d'une origine tout-à-fait spéciale; qui n'avoit rien emprunté aux vices de la conception humaine, mais bien un corps fait à l'image du nôtre et qui devoit son existence à la vertu divine. » Quant à la cause prochaine de ces défaillances, et que nous avons montrée dans les éléments contraires dont le corps est composé, le Christ a dû nécessairement les subir.

2° La chair conçue dans le péché est soumise à la douleur, non-seulement par la nécessité même des éléments qui la constituent, mais encore par une conséquence inévitable du péché. Or cette dernière nécessité ne se trouve pas dans le Christ; il ne fut soumis qu'à la première.

3° Par une sage disposition de sa puissance divine, avons-nous dit plus haut, la béatitude se trouvoit tellement renfermée dans l'ame du Christ, qu'elle ne rejaillissoit pas sur son corps, pour ne pas lui ôter le pouvoir de souffrir et de mourir. Pareillement et pour le même motif, la délectation inhérente à la contemplation se trouvoit renfermée dans la partie supérieure de l'ame et ne s'étendoit pas aux puissances de la partie sensitive, pour ne pas rendre impossible en elles la douleur sensible (2).

qui souffre à l'occasion du corps, qui n'a avec elle qu'un même être. Si d'ailleurs le Christ n'avoit pas réellement souffert, les martyrs, comme le remarque avec raison un Père de l'Eglise, auroient plus fait que lui; ils lui auroient donné une preuve d'amour qu'il ne leur auroit pas donnée. Ce qui est absurde et impie.

(1) C'est uniquement là ce que veulent dire les autres Pères dont on invoque parfois le témoignage contre la doctrine enseignée par le docteur angélique. Rien de plus aisé que de les interpréter dans ce sens.

(2) Et toutefois c'est là un mystère, mais un mystère qu'il faut nécessairement admettre, sous peine de tomber dans une impossibilité.

---

scilicet ea ratione dicatur caro Christi non subjacuisse necessitati horum defectuum, quia non fuit in ea peccatum. Unde subdit : « Habuit enim (scilicet Christus) corpus sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens, sed in forma corporis nostri, virtutis suæ potestate subsistens. » Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quæ est compositio contrariorum, caro Christi subjacuit necessitati horum defectuum, ut suprà dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd caro in peccato concepta subjacet dolori, non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quæ quidem necessitas in Christo non fuit; sed solum necessitas naturalium principiorum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut suprà dictum est, virtute divinitatis Christi, dispensativè, sic beatitudo in anima continebatur quòd non derivabatur ad corpus, ne ejus passibilitas et mortalitas tolleretur. Et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quòd non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur.

ARTICLE VI.

Le Christ éprouva-t-il la tristesse?

Il paroît que le Christ n'éprouva pas le sentiment de la tristesse. 1° Voici ce qui est dit de lui dans le Prophète, *Isa.*, XLII. 4 : « Il ne sera ni triste ni turbulent. »

2° Il est écrit, *Prov.*, XII, 21 : « Rien ne contristera le juste, quoi que ce soit qui lui arrive. » Les stoïciens donnoient la raison de cette vérité en disant qu'on ne s'attriste que de la perte de ses biens. Or le juste ne regarde comme son bien que la justice et la vertu ; et ce bien, le juste ne sauroit le perdre ; s'il en étoit autrement, si le juste s'attristoit de ce qu'il perd les biens de la fortune, le juste seroit soumis à l'empire de cette capricieuse divinité. Mais le Christ étoit le juste par excellence, selon cette parole, *Jerem.*, XXIII, 6 : « Voici le nom qui lui sera donné, le Seigneur, notre justice. » Donc il n'y eut pas en lui de tristesse.

3° On voit dans le Philosophe, *Ethic.*, VII, 14 et 15, que toute tristesse est un mal et qu'il faut l'éviter. Or il n'y eut dans le Christ aucun mal de ce genre. Donc également pas de tristesse.

4° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XXIV, 6 : « La tristesse a pour objet les choses qui nous arrivent malgré nous. » Or le Christ n'a rien souffert contrairement à sa volonté, puisque le Prophète dit, *Isa.*, LIII, 7 ? « Il a été offert en sacrifice parce qu'il l'a voulu. » Donc en lui pas de tristesse.

Mais le Seigneur lui-même nous dit ainsi le contraire, *Matth.*, XXVI, 38 : « Mon ame est triste jusqu'à la mort. » Et voici ce que dit saint Ambroise, *De Trinit.*, II, 3 : « En tant qu'homme, il éprouva la tristesse;

ARTICULUS VI.

Utrùm in Christo fuerit tristitia.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit tristitia. Dicitur enim de Christo *Isai.*, XLII : « Non erit tristis, nec turbulentus. »

2. Præterea, *Prov.*, XII, dicitur : « Non contristabit justum quicquid ei acciderit. » Et hujus rationem Stoici assignabant, quià nullus tristatur nisi de amissione suorum bonorum; justus autem non reputat bona sua nisi justitiam et virtutem, quas non potest amittere; alioquin subjiceretur justus fortunæ, si pro amissione bonorum fortunæ tristaretur. Sed Christus fuit maximè justus, secundùm illud *Jerem.*, XXIII : « Hoc est nomen quod vocabunt eum, Dominus justus noster. » Ergo in eo non fuit tristitia.

3. Præterea, Philosophus dicit in VII. *Ethicorum*, quòd omnis tristitia est « malum et fugiendum. » Sed nullum malum fugiendum fuit in Christo. Ergo in Christo non fuit tristitia.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit XXIV. *De Civit. Dei* (cap. 6), « tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt. » Sed nihil passus est Christus contra suam voluntatem; dicitur enim *Isai.*, LIII : « Oblatus est, quia ipse voluit. » Non ergo in Christo fuit tristitia.

Sed contra est, quod dicit Dominus *Matth.*, XXVI : « Tristis est anima mea usque ad mortem. » Et Ambrosius dicit in II. *De Trinit.* : « Ut homo tristitiam habuit; suscepit enim

(1) De his etiam infrà, qu. 46, art. 2 ; et III, dist. 15, qu. 2, art. 3, quæstiunc. 3, corp. et ad 5 ; et *Opusc.*, III, cap. 239.

c'est ma tristesse qu'il a voulu supporter; est-ce que je n'exprime pas ce sentiment quand je parle de la croix (1)? »

(CONCLUSION. — L'ame du Christ ayant pu percevoir une chose comme nuisible, il faut reconnoître qu'elle a pu ainsi éprouver une certaine tristesse, tout comme elle étoit capable d'éprouver une véritable douleur.)

Nous l'avons dit dans l'article précédent, la délectation inséparable de la contemplation étoit, par une sage disposition de la vertu divine, renfermée dans la partie supérieure de l'ame du Christ, de telle sorte qu'elle ne rejaillissoit pas sur les puissances inférieures ou sensitives; et cette ame n'étoit pas dès lors à l'abri de la douleur sensible. Or la tristesse réside dans l'appétit sensitif, comme cette douleur elle-même. Il y a néanmoins une différence par rapport à l'objet ou au motif : l'objet ou motif de la douleur sensible, c'est une lésion extérieure et palpable éprouvée par le corps, comme une blessure reçue; tandisque l'objet ou le motif de la tristesse est un mal intérieurement perçu par la raison ou par l'imagination, comme il a été dit, I, II, Quest. XXXV, art. 2; c'est ce qui a lieu quand on s'afflige de la perte de la grace, par exemple, ou bien d'une perte d'argent. Or l'ame du Christ a pu certainement percevoir au-dedans d'elle-même une chose comme nuisible ou mauvaise, soit par rapport au Christ lui-même, comme sa passion et sa mort, soit par rapport aux autres, comme l'infidélité de ses disciples ou le crime affreux dont les Juifs alloient se rendre coupables envers lui (2). Ainsi donc, de même que le Christ a pu éprouver une véritable douleur, il a pu de même éprouver

(1) Cet ouvrage du saint archevêque de Milan est intitulé, *De la foi*. Mais il pouvoit également porter le titre que lui donne notre saint auteur; car il a surtout pour objet d'établir la foi de l'auguste Trinité contre les sabelliens et les ariens.

(2) Pour avoir la complète explication de la profonde et mystérieuse tristesse que le Sauveur ressentit au jardin des Oliviers, il faut ajouter à ces causes le nombre comme infini de ceux qui, dans toute la suite des siècles, devoient abuser de son amour et fouler aux pieds le sang de la Rédemption, pour marcher obstinément à leur perte éternelle. Il y a deux sortes

---

tristitiam meam; confidenter tristitiam nomino qui crucem prædico. »

(CONCLUSIO. — Cùm anima Christi potuerit interius aliquid apprehendere ut nocivum, sicut in illo potuit verus esse dolor, ita et tristitiam in eo aliquam potuisse esse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 5, ad 3), delectatio divinæ contemplationis, ita per dispensationem divinæ virtutis retinebatur in mente Christi, quòd non derivabatur ad vires sensitivas, ut per hoc dolor sensibilis excluderetur. Sicut autem dolor sensibilis est in appetitu sensitivo, ita et tristitia. Sed est differentia secundùm motivum sive objectum : nam objectum et motivum doloris, est læsio sensu tactus percepta, sicut cum aliquis vulneratur; objectum autem et motivum tristitiæ, est nocivum seu malum interiùs apprehensum sive per rationem, sive per imaginationem (ut in II. parte habitum est) (1), sicut cum aliquis tristatur de amissione gratiæ vel pecuniæ. Potuit autem anima Christi interiùs apprehendere aliquid ut nocivum, et quantum ad se, sicut passio et mors ejus fuit, et quantum ad alios, sicut peccatum discipulorum, vel etiam Judæorum occidentium ipsum. Et ideo, sicut in Christo potuit esse verus dolor, ita potuit in eo esse vera tri-

(1) Nempe 1, 2, qu. 35, art. 2, ex professo cùm tristitiæ ac doloris discrimen explicatur.

une tristesse véritable; mais il en étoit autrement affecté que nous sous le triple rapport que nous avons déterminé plus haut, art. 4, quand nous avons parlé en général des passions de l'ame du Christ.

Je réponds aux arguments : 1° La tristesse qu'on ne sauroit admettre dans l'ame du Christ, c'est celle qui constitue une passion parfaite ou complète, dans le sens que nous l'avons également expliqué; mais il éprouva cette tristesse commencée qui constitue ce que nous avons appelé une propassion; et de là cette parole de l'Evangéliste, *Matth.*, XXVI, 37 : « Il commença à ressentir la tristesse et l'ennui. » Autre chose est la tristesse elle-même, autre chose un commencement de tristesse, comme le remarque saint Jérôme sur ce même texte.

2° C'est par rapport à trois différentes perturbations de l'ame, la cupidité, la joie et la crainte, que les stoïciens admettoient trois passions bonnes dans l'ame du sage : à l'encontre et à la place de la cupidité, la volonté, pour la joie désordonnée, une joie douce et calme, au lieu de la crainte, la prévoyance; c'est ce que nous apprend saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 8. Mais les stoïciens prétendoient qu'il n'y pouvoit rien avoir dans l'ame du sage qui correspondît à la tristesse, par la raison que la tristesse a pour objet un mal déjà arrivé; et ces philosophes mettent en principe qu'aucun mal ne peut arriver au sage. C'est qu'à leurs yeux il n'y avoit de bien que le bien honnête, celui qui rend les hommes bons, et de mal que le mal déshonnête, celui qui rend les hommes mauvais. Toutefois, quoiqu'il soit vrai de dire que l'honnête est le bien principal de l'homme, et le déshonnête, son mal principal, parce que ces deux choses se rapportent à la raison elle-même, qui est ce qu'il y a de principal dans l'homme, il faut bien reconnoître qu'il y a pour l'homme d'autres

de tristesse, nous a dit ailleurs notre maître, à la suite de saint Paul : l'une bonne et qui contribue à la vie; l'autre mauvaise et qui opère la mort. Faut-il ajouter que la première est la seule qu'ait pu ressentir le Fils de Dieu fait homme?

---

titia; alio tamen modo quàm in nobis secundùm illa tria quæ supra assignata sunt (art. 4), cùm communiter de passionibus animæ Christi loqueremur.

Ad primum ergo dicendum, quòd tristitia removetur à Christo secundùm passionem perfectam; fuit tamen in eo initiata secundùm propassionem; unde dicitur *Matth.*, XXVI : « Cœpit contristari et mœstus esse. » Aliud enim est contristari, aliud incipere contristari, ut Hieronymus ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 8), pro tribus perturbationibus, scilicet cupiditate, lætitia et timore, Stoici tres eupathias (1), id est, *bonas passiones*, in animo sapientis posuerunt, scilicet pro cupiditate *voluntatem*, pro lætitia *gaudium*, pro metu *cautionem*. Sed pro tristitia negaverunt esse posse aliquid in animo sapientis; quia tristitia de malo est quod jam accedit; nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Et hoc ideò, quia non credebant aliquid esse bonum nisi honestum, quod homines bonos facit; nec aliquid esse malum nisi inhonestum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honestum sit principale hominis bonum, et inhonestum principale hominis malum, (quia hæc pertinent ad ipsam rationem, quæ est principalis in homine) sunt tamen quædam secundaria hominis bona,

(1) Ex græco εὐπάθεια, quod *bonam passionem*, vel bonum passionis affectum significat.

biens, des biens secondaires, ceux du corps lui-même et des choses extérieures qui servent au bien-être du corps. Et à cet égard la tristesse peut affecter l'ame du sage, du moins quant à l'appétit sensitif; car la tristesse causée par de tels maux ne doit pas aller jusqu'à troubler la raison. C'est ainsi qu'il faut entendre la parole de l'Ecriture citée dans l'argument : « Rien ne contristera le juste, quoi que ce soit qui lui arrive ; » ce qui veut dire que la raison du juste ne se laissera troubler par aucun accident. Ainsi donc c'est comme propassion, et non comme passion proprement dite, que la tristesse fut dans l'ame du Christ.

3° Toute tristesse est un mal de peine ; elle n'est pas toujours un mal de faute ; ce n'est que lorsqu'elle procède d'une affection désordonnée. Voilà ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, IV, 6 : « Quand ces impressions de l'ame sont soumises à la raison, quand elles ont lieu dans le temps et les circonstances convenables, qui oseroit les appeler des passions morbides ou vicieuses? »

4° Rien n'empêche qu'une chose qui de soi est contraire à la volonté, ne soit néanmoins voulue à cause de la fin qu'on se propose ; une médecine amère n'est pas voulue en elle-même, elle ne l'est que par rapport à la guérison qu'elle peut procurer. C'est ainsi que la mort du Christ et sa passion, considérées en elles-mêmes, heurtoient sa volonté et lui inspiroient la tristesse ; elles étoient néanmoins voulues par rapport à la fin qu'il poursuivoit, à savoir la rédemption du genre humain.

ARTICLE VII.

Le Christ a-t-il éprouvé la crainte ?

Il paroît que le Christ n'a pas éprouvé la crainte. 1° Il est dit, *Prov.*, XXVIII, 1 : « Plein de confiance comme le lion, le juste ne craint rien. » Or

---

quæ pertinent ad ipsum corpus, vel ad exteriores res corpori deservientes. Et secundùm hoc potest in animo sapientis esse tristitia, quantum ad appetitum sensitivum, secundùm apprehensionem hujusmodi malorum, non tamen ita quòd ista tristitia perturbet rationem. Et secundùm hoc etiam intelligitur, quòd « non contristabit justum quidquid ei acciderit ; » quia scilicet ex nullo accidente ejus ratio perturbatur. Et secundùm hoc tristitia fuit in Christo « secundùm propassionem, non autem secundùm passionem. »

Ad tertium dicendum, quòd omnis tristitia est malum pœnæ; non autem est semper malum culpæ, sed solùm quando ex inordinato affectu procedit. Unde Augustinus dicit IV. *De Civit. Dei* (cap. 6) : « Cùm rectam rationem sequuntur istæ affectiones, et quando et ubi oportet adhibentur, quis eas tunc morbidas seu vitiosas passiones audeat dicere ? »

Ad quartum dicendum, quòd nihil prohibet, aliquid esse contrarium voluntati secundùm se, quod tamen est volitum ratione finis ad quem ordinatur ; sicut medicina amara non est secundùm se volita, sed solùm secundùm quòd ordinatur ad sanitatem. Et hoc modo mors Christi, et ejus passio fuit secundùm se considerata involuntaria et tristitiam causans, licèt fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui est redemptio humani generis.

ARTICULUS VII.

Utrùm in Christo fuerit timor.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit timor. Dicitur enim *Prov.*, XXVIII : « Justus quasi leo confidens

(1) De his etiam suprà, qu. 7, art. 6 ; et III, dist. 15, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2.

le Christ étoit le juste par excellence. Donc il n'y eut en lui aucune crainte.

2° Saint Hilaire dit, *De Trinit.*, X : « Je le demande à ceux qui ont unetelle persuasion, est-il raisonnable de penser que celui-là ait craint de mourir, qui chassant de l'ame de ses disciples toute crainte de cette nature, les a excités à la gloire du martyre. » On ne sauroit donc raisonnablement admettre que le Christ ait éprouvé la crainte.

3° La crainte n'a pour objet qu'un mal auquel on ne peut se soustraire. Or le Christ pouvoit empêcher, et le mal de la peine, qu'il a voulu lui-même souffrir, et le mal de la faute, qui s'est rencontré chez les autres hommes. Donc il n'y eut dans le Christ aucune crainte.

Mais le contraire nous est formellement dit dans l'Evangile, *Marc.*, XIV, 33 : « Jésus commença à éprouver la frayeur et l'ennui. »

(Conclusion. — Le Christ éprouva cette crainte qui a pour objet un mal imminent et certain, mais non celle qui provient de l'incertitude de l'avenir.)

Comme la tristesse est causée par l'expérience d'un mal présent, ainsi la crainte l'est par la prévision d'un mal futur. Or quand la prévision d'un mal futur est certaine d'une certitude absolue, ce n'est pas le sentiment de la crainte qu'elle inspire; et de là ce que dit le Philosophe, *Rhetor.*, II, 5 : « La crainte n'existe pas là où ne se trouve pas aussi un certain espoir d'échapper au mal. » En effet, quand il n'y a plus aucun espoir d'échapper, le mal nous apparoît comme actuellement présent; et de la sorte il inspire la tristesse plutôt que la crainte. On peut donc considérer ce dernier sentiment sous un double rapport : en premier lieu, comme un mouvement de l'appétit sensitif qui se dérobe naturellement à toute lésion corporelle, ce qui se traduit par la tristesse si le mal est présent, et par la crainte si le mal est futur; et sous ce rapport, il faut dire que le Christ éprouva la crainte, tout comme la tristesse (1). Ce sen-

(1) Bien loin d'amoindrir le sentiment du courage ou de la magnanimité, celui de la crainte,

absque terrore erit. » Sed Christus fuit maximè justus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

2. Præterea, Hilarius dicit X. *De Trinit.* : « Interrogo eos qui hoc ita existimant, an ratione subsistat ut mori timuerit, qui omnem ab Apostolis mortis timorem propellens, ad gloriam eos sit martyrii adhortatus. » Non ergo rationabile est fuisse timorem in Christo.

3. Præterea, timor non videtur esse nisi de malo quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare, et malum pœnæ quod passus est, et malum culpæ quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed contra est, quod dicitur *Marc.*, XIV : « Cœpit Jesus pavere et tædere. »

(Conclusio. — Fuit quidem timor in Christo respectu imminentis futuri mali, non fuit autem timor in illo quoad eventus incertitudinem.)

Respondeo dicendum, quòd sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem; unde Philosophus dicit in II. *Rhetor.* (cap. 5), quòd « timor non est nisi ubi est aliqua spes evadendi. » Nam quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens; et sic magis causat tristitiam quàm timorem. Sic ergo timor potest considerari, quantum ad duo : uno modo, quantum ad hoc quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem, et per tristitiam, si sit præsens, et per timorem, si sit futura. Et hoc modo timor fuit in Christo, sicut et tristitia. Alio modo potest

timent peut provenir, en second lieu, de l'incertitude d'un événement ou d'un accident futur; ainsi, par exemple, lorsque pendant la nuit nous entendons un bruit dont nous ignorons la cause et qui nous inspire de la frayeur. On ne sauroit admettre que le Christ ait éprouvé une crainte de cette nature, comme le dit saint Jean Damascène, *De fide Orthod.*, III, 23.

Je réponds aux arguments : 1° Quand il nous est dit que le juste est sans crainte, nous devons entendre par là qu'il n'éprouve pas cette crainte qui a pour effet de troubler la raison de l'homme. Une telle passion ne fut pas dans le Christ, il n'éprouva la crainte que comme propassion; et voilà pourquoi le soin que l'Evangeliste met à dire : « Il commença à éprouver la frayeur et l'ennui. » C'est également là ce que remarque saint Jérôme sur ce passage (1).

2° Saint Hilaire exclut la crainte de l'ame du Christ, dans le même sens qu'il en exclut la tristesse, c'est-à-dire quant à la nécessité de subir une telle passion. Mais, dans la pensée de ce Docteur, le Christ se soumit volontairement à la crainte, tout comme à la tristesse, pour montrer qu'il avoit réellement pris la nature humaine.

3° Il est vrai que le Christ auroit pu par sa puissance divine éviter les maux futurs; mais ils étoient inévitables, ou à peu près, eu égard à l'infirmité de la chair.

tel que l'entend et que l'expose notre saint docteur, ne peut que l'ennoblir et l'accroître. L'appétit sensitif redoute le mal, preuve que l'intelligence le comprend et le mesure. Or n'y a-t-il pas un plus grand mérite, nous le demandons, à braver un mal connu, un mal redouté autant que redoutable, à l'accepter délibérément et généreusement, qu'il n'y en auroit à s'y précipiter en aveugle? Le véritable héros n'est-il pas celui qui joint un coup d'œil pénétrant à une résolution inébranlable? Oui, le Christ, modèle accompli de tous les genres de grandeurs morales, a éprouvé la crainte de la souffrance et de la mort; et il a souffert, et il est mort pour nous. L'exemple qu'il a donné aux martyrs est donc aussi réel que sublime.

(1) Il commença à éprouver la frayeur; mais sa frayeur fut limitée à ce commencement. Elle se déchaîna sur la partie sensible, elle brisa en quelque sorte l'organisme corporel; mais elle n'atteignit pas la raison, il ne lui fut pas donné de passer jusqu'à l'ame.

---

considerari secundùm incertitudinem futuri eventus; sicut quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes quid hoc sic. Et quantum ad hoc timor non fuit in Christo, ut Damascenus dicit III. lib.

Ad primum ergo dicendum, quòd justus dicitur esse absque terrore, secundùm quòd terror importat perfectam passionem avertentem hominem ab eo quod est rationis; et sic timor non fuit in Christo, sed solùm secundùm *propassionem*. Et ideo dicitur quòd Christus « cœpit tædere et pavere, » quasi « secundùm propassionem, » ut Hieronymus exponit.

Ad secundum dicendum, quòd Hilarius eo modo à Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam, scilicet quoad necessitatem timendi. Sed tamen ad comprobandam veritatem humanæ naturæ, voluntariè timorem assumpsit, sicut etiam et tristitiam.

Ad tertium dicendum, quòd licèt Christus potuerit vitare mala futura secundùm virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non de facili evitabilia, secundùm infirmitatem carnis.

ARTICLE VIII.

Le Christ a-t-il éprouvé l'admiration?

Il paroît que le Christ n'a pas éprouvé un semblable sentiment. 1° Le Philosophe dit, *Metaph.*, I, 2 : « L'admiration est produite en nous par la vue d'un effet dont nous ignorons la cause ; » d'où il suit que l'admiration implique ignorance. Or il n'y eut pas d'ignorance dans le Christ, on l'a vu, art. 3. Donc il n'y eut pas non plus en lui d'admiration.

2° Saint Jean Damascène dit, *De fide Orth.*, II, 15 : « L'admiration est une sorte de crainte provenant d'une imagination frappée. » Et voilà pourquoi sans doute le Philosophe avoit dit *Ethic.*, IV, 8 : « L'homme magnanime n'éprouve pas d'admiration. » Or le Christ fut éminemment magnanime. Donc il n'y eut en lui aucune admiration.

3° On n'admire pas une chose qu'on peut faire soi-même. Or le Christ peut faire ce qu'il y a de plus grand dans les choses. Donc il paroît qu'il ne doit rien admirer.

Mais nous voyons le contraire dans l'Evangile, *Matth.*, VIII, 10, au sujet des paroles du Centurion : « Jésus les entendant en fut dans l'admiration. »

(Conclusion. — Comme rien ne pouvoit être nouveau pour le Christ, à raison de sa science infuse et divine, il ne pouvoit admirer une chose qu'en vertu de sa science expérimentale.)

L'admiration proprement dite provient d'une chose insolite et nouvelle. Or pour le Christ il ne pouvoit y rien avoir d'insolite et de nouveau, eu égard à sa science divine, par laquelle il connoissoit tout dans le Verbe, ni même eu égard à la science humaine qu'il possédoit par les espèces infuses. Mais une chose pouvoit être insolite et nouvelle pour sa science

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm in Christo fuerit admiratio.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus in I. *Metaphys.*, quòd « admiratio causatur ex hoc quòd aliquis videt effectum et ignorat causam ; » et sic admirari non est nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est (art. 3). Ergo in Christo non fuit admiratio.

2. Præterea, Damascenus dicit in II. lib. (cap. 15), quòd « admiratio est timor ex magna imaginatione. » Et ideo Philosophus dicit in IV. *Ethic.*, quòd « magnanimus non est admirativus. » Sed Christus fuit maximè magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.

3. Præterea, nullus admiratur de eo quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur quòd de nullo admirabatur.

Sed contra est, quod dicitur *Matth.*, VIII : « Audiens Jesus (scilicet verba Centurionis), miratus est. »

(Conclusio. — Cùm Christo secundùm divinam et infusam scientiam, nihil novum fuerit, non potuit in illo aliqua admiratio esse nisi secundùm scientiam experimentalem.)

Respondeo dicendum, quòd admiratio propriè est de aliquo novo et insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum et insolitum, in quantum ad scientiam divinam, qua cognoscebat res in Verbo, neque etiam quantum ad scientiam humanam, qua cognoscebat res per

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib., cap. 33, fin.; et *Matth.*, VII, col. 3, fin.

expérimentale, à laquelle chaque jour pouvoit présenter une expérience nouvelle. Si nous considérons donc en lui la science divine, la vision béatifique, ou même la science infuse, nous devons reconnoître que sous ce rapport il ne pouvoit pas éprouver le sentiment de l'admiration ; mais il en est autrement si nous considérons en lui la science expérimentale. Si le Christ a voulu éprouver un tel sentiment, c'est afin de nous instruire par son exemple, en nous apprenant à admirer ce qu'il a lui-même admiré. Voilà ce qui fait dire à saint Augustin, réfutant les erreurs des Manichéens, *Super Genes.*, I : « En éprouvant le sentiment de l'admiration, le Seigneur nous apprend à admirer, car de telles émotions nous sont encore nécessaires. Ce ne sont donc pas chez lui les marques d'un esprit agité, mais les sages leçons d'un maître (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Il n'étoit rien sans doute que le Christ ignorât ; mais une chose nouvelle pouvoit s'offrir à sa science expérimentale, et produire en lui le sentiment de l'admiration.

2° Si le Christ admire la foi du Centurion, ce n'est pas précisément parce que la grandeur de cette foi l'étonne lui-même, c'est parce qu'elle lui paroît grande relativement aux autres hommes.

3° Le Christ pouvoit accomplir toutes choses par sa vertu divine, cela est vrai ; mais aussi n'avons-nous pas admis en lui l'admiration sous ce rapport, nous ne lui avons attribué ce sentiment que sous le rapport de sa science expérimentale.

(1) Admirable leçon que celle-là, l'une des plus grandes assurément qu'un Dieu fait homme pût donner à ceux dont il avait daigné devenir le frère. L'absence de toute admiration est le signe à peu près certain d'une ame basse ou d'un esprit borné. Malheur à celui qui ne sait pas éprouver l'admiration ! Ce noble sentiment est presque toujours remplacé par celui de la jalousie, par une critique inintelligente et systématique, par le dénigrement de tout bien, et aussi par le supplice continuel d'un cœur tourmenté par le succès des autres. Mais de toutes les leçons données par le divin Maître, ne pourroit-on pas dire aussi que celle de l'admiration est la moins comprise et la plus négligée?

---

species inditas. Potuit tamen aliquid esse sibi novum et insolitum secundùm scientiam experimentalem, secundùm quam ei poterant quotidie aliqua nova occurrere. Et ideo, si loquamur de ipso quantum ad scientiam divinam et scientiam beatam vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit. Et assumpsit hunc affectum ad nostram instructionem, ut scilicet doceat esse mirandum, quod etiam ipse mirabatur. Unde dicit Augustinus in I. *Super Genes., contra Manich.* : « Quòd mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat, quibus adhuc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus ejus non perturbati animi signa sunt, sed docentis magistri. »

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali ejus scientiæ, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum, quòd Christus non admirabatur de fide Centurionis, eà ratione quòd esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

Ad tertium dicendum, quòd ipse poterat facere omnia secundùm virtutem divinam, secundùm quam in eo admiratio non erat, sed solùm secundùm humanam scientiam experimentalem, ut dictum est.

ARTICLE IX.

Le Christ a-t-il éprouvé la colère?

Il paroît que le Christ n'a pas éprouvé la colère. 1° Il est écrit, *Jac.*, I, 20 : « La colère de l'homme n'opère pas la justice de Dieu. » Mais tout ce qui fut dans le Christ se rapportoit à la justice de Dieu, puisque lui-même « nous a été donné par Dieu pour être notre justice, » I. *Cor.*, I, 30. Donc il paroît qu'il n'y a pas eu de colère en lui.

2° La colère est l'opposé de la mansuétude, comme on le voit *Ethic.*, IV, 11. Or le Christ posséda la mansuétude au suprême degré. Donc il n'y eut pas en lui de colère.

3° Saint Grégoire dit, *Moral.*, V, 30 : « La colère qui naît d'un vice aveugle notre esprit; celle qui provient du zèle le trouble. » Or dans le Christ l'œil de l'ame ne fut ni éteint ni troublé. Donc il n'y eut en lui ni la colère qui naît du vice ni celle qui provient du zèle.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit de lui, *Joan.*, II, où lui est appliquée cette parole du Prophète, *Psalm.* LXVIII, 10 : « Le zèle de votre maison me dévore. »

(Conclusion. — Le Christ ayant éprouvé la tristesse et le désir de la vengeance, dans l'ordre et les limites de la raison, sans doute il n'éprouva pas la colère qui naît du vice, mais il éprouva celle qui a sa source dans le zèle de l'amour divin.)

Nous avons dit dans la seconde partie de cet ouvrage, I, II, quest. XL, art. 3, et II, II, quest. CLVIII, art. 1, 2 et 3, que la colère est un effet de la tristesse. Quand on nous cause, en effet, ce dernier sentiment, il s'élève par suite dans la partie sensitive de notre ame un mouvement qui nous porte à repousser l'injure faite à nous-même ou à d'autres. D'où il

---

ARTICULUS IX.

Utrùm in Christo fuerit ira.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit ira. Dicitur enim *Jac.*, I : « Ira viri justitiam Dei non operatur. » Sed quidquid fuit in Christo, ad justitiam Dei pertinuit; ipse enim « factus est nobis justitia à Deo, » ut dicitur I. *Cor.*, I. Ergo videtur quòd in Christo non fuerit ira.

2. Præterea, ira mansuetudini opponitur, ut patet in IV. *Ethic.* Sed Christus fuit maximè mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.

3. Præterea, Gregorius dicit in V. *Moral.*, quòd « ira per vitium, excæcat oculum mentis; ira verò per zelum, ipsum turbat. » Sed in Christo mentis oculus non fuit excæcatus nec turbatus. Ergo in Christo non fuit nec *ira per vitium*, nec *ira per zelum*.

Sed contra est, quòd *Joan.*, II, de eo dicitur esse impletum quod in *Psalm.* LXVIII legitur : « Zelus domus tuæ comedit me. »

(Conclusio. — Cùm in Christo fuerit tristitia et vindictæ appetitus, non contra vel præter rationis ordinem, non fuit in eo ira per vitium, sed per zelum divini honoris.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in II. part. dictum est (2), ira est effectus tristitiæ. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo circa sensitivam partem appetitùs repellendi illatam injuriam vel sibi vel aliis. Et sic ira est passio

(1) De his etiam III, dist. 15, qu. 2, art. 2, quæstiunc. 2.

(2) Nempe 1, 2, qu. 46, art. 3, ad 3; et 2, 2, qu. 158, art. 1, 2 et 3; ut et de malo, qu. 12, art. 1 et 2.

suit que la colère est une passion qui est produite en même temps par la tristesse et le désir de la vengeance. Or nous venons de dire, art. 6, que la tristesse a pu se trouver dans le Christ. Pour ce qui regarde le désir de la vengeance, ce désir est tantôt un péché, ce qui a lieu quand on cherche à se venger d'une manière déraisonnable; et de la sorte la colère n'a pu se trouver dans le Christ, c'est celle que saint Grégoire nomme la colère du vice (1). Tantôt ce sentiment est exempt de péché, digne même d'éloges, ce qui a lieu quand on désire la vengeance conformément à l'ordre tracé par la justice; et de là la colère que le même docteur a nommée colère du zèle. Saint Augustin dit également *Super Joan.*, X : « On est dévoré par le zèle de la maison de Dieu quand on s'efforce de corriger tous les désordres qui s'y commettent, ou bien quand on en souffre et gémit si l'on ne peut les corriger. » Et telle est la colère qui exista dans le Christ.

Je réponds aux arguments : 1° Selon la remarque de saint Grégoire, dans le livre que nous venons de citer, la colère dans l'homme se présente sous un double aspect : ou bien elle prévient la raison et l'entraîne à sa suite; et c'est elle alors qui agit, puisque l'action doit être attribuée à l'agent principal; c'est dans ce sens qu'on entend cette parole : « La colère de l'homme n'opère pas la justice de Dieu; » ou bien la colère marche à la suite de la raison et devient en quelque sorte son instrument; et l'action alors étant conforme à la justice, n'est pas attribuée à la colère mais à la raison.

2° C'est la colère non soumise à l'ordre de la raison qui est l'opposé de la douceur, mais non la colère juste et modérée, c'est-à-dire ramenée par la raison au milieu caractéristique de la vertu, puisque, selon le Philosophe, c'est la douceur qui tient ce milieu dans la colère.

3° Conformément à l'ordre de la nature, les puissances de notre âme se

(1) C'est un devoir si difficile et si délicat que celui de la vengeance, juste et légitime, que Dieu se l'est exclusivement réservé. « La vengeance m'appartient, dit-il; c'est moi qui ren-

---

composita ex tristitia et appetitu vindictæ. Dictum est autem (art. 6), quòd in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictæ quandoque est cum peccato, quando scilicet aliquis vindictam quærit sibi absque ordine rationis; et sic ira in Christo esse non potuit, hujusmodi enim dicitur *ira per vitium*. Quandoque verò talis appetitus est sine peccato, imò est laudabilis, putà cùm aliquis appetit vindictam secundùm ordinem justitiæ; et hoc vocatur *ira per zelum*. Dicit enim Augustinus *super Joan.* (1), quòd « zelo domûs Dei comeditur, qui omnia quæ ibi perversa videt, satagit emendare; et si emendare non potest, tolerat et gemit. » Et talis ira fuit in Christo.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Gregorius dicit in V. *Moral.* (ut suprà), ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim prævenit rationem, et trahit eam secum ad operandum; et tunc propriè dicitur operari; nam operatio attribuitur principali agenti : et secundùm hoc intelligitur quòd « ira viri justitiam Dei non operatur. » Quandoque verò ira sequitur ipsam rationem, et est quasi instrumentum ipsius; et tunc operatio quæ est justitiæ, non attribuitur iræ, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quòd ira quæ transgreditur ordinem rationis, opponitur mansuetudini, non autem ira quæ est moderata, et ad medium reducta per rationem; nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad tertium dicendum, quòd in nobis secun-

(1) Paulò plenioribus verbis in Tract. X, post medium : *Quis* (inquit) *comeditur zelo do-*

font obstacle l'une à l'autre, dans ce sens que l'opération de l'une devenant très-intense, l'opération de l'autre en est affoiblie. De là vient que le mouvement de la colère, alors même qu'il est modéré par la raison, trouble jusqu'à un certain point l'œil de l'ame qui veut se livrer à la contemplation. Mais dans le Christ la puissance divine disposoit si bien toutes choses que chaque puissance pouvoit accomplir son opération propre, de telle sorte qu'elles ne se faisoient jamais obstacle entre elles. Voilà pourquoi la délectation que l'ame goûtoit dans la contemplation des choses divines, n'empêchoit pas la tristesse et la douleur d'envahir la partie inférieure ; et de même les passions de la partie inférieure n'entravoient nullement l'acte de la raison ou de l'intelligence.

ARTICLE X.

Le Christ a-t-il été en même temps dans la voie et dans la patrie (1)?

Il paroît que le Christ n'a pas été en même temps dans la voie et dans la patrie. 1° Le propre du voyageur, c'est de se mouvoir vers le but de ses désirs, qui est la béatitude ; et le propre de celui qui est arrivé à ce but, c'est d'y goûter le repos. Or il ne peut convenir au même individu, et de se mouvoir vers la fin, et de se reposer dans la fin. Donc le Christ n'a pu être en même temps dans la voie et dans la patrie.

2° Se mouvoir vers la béatitude et la saisir ne sont pas des choses que

drai » à chacun selon ses œuvres. Le Christ, qui est la sagesse même de Dieu, a pu l'accomplir en partie durant le cours de sa vie mortelle. C'est à lui que reviendra même, à la fin des temps, le droit de tout rétablir définitivement dans l'ordre et de venger les justes et la justice elle-même de tous les outrages qui leur sont prodigués ici-bas.

(1) Ou bien, le Christ a-t-il possédé la vision béatifique, dont les saints jouissent dans le ciel, qui est la véritable patrie, pendant qu'il subissoit les infirmités et les douleurs de cette vie, qui est la voie ou le pèlerinage? La question s'applique évidemment à l'ame et au corps du Christ; car entendue du Verbe divin lui-même, elle n'auroit aucun sens.

---

dùm naturalem ordinem, potentiæ animæ mutuò se impediunt, ita scilicet quòd cùm unius potentiæ operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit quòd motus iræ, etiamsi sit secundùm rationem moderatus, utcumque impedit oculum animæ contemplantis. Sed in Christo, per moderationem divinæ virtutis, unicuique potentiæ permittebatur agere quod erat ei proprium, ita quòd una potentia ex alia non impediebatur. Et ideo, sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam vel dolorem inferioris partis, ita etiam è converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

ARTICULUS X.

Utrùm Christus simul fuerit viator et comprehensor.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non fuerit simul viator et comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis; comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul convenire, quòd moveatur ad finem, et quòd quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse quòd Christus esset viator et comprehensor.

2. Præterea, moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundùm

suis Dei? Qui omnia quæ foris ibi perversa videt, satagit emendare, cupit corrigere, non quiescit.

(1) De his etiam III, dist. 14, art. 2; et dist. 18, art. 2; et de verit., qu. 20, art. 10, et qu. 29, art. 6; et dist. 11, qu. 2, art. 1; et Opusc., III, cap. 238; et XVIII, cap. 7.

l'homme puisse accomplir par le corps, il ne le peut que par son ame; et de là ce que saint Augustin dit à Dioscore, *Epist.* LVI : « Sur la nature inférieure, c'est-à-dire sur le corps, l'ame laisse déborder, je ne dirai pas sa béatitude, puisque la béatitude ne peut exister que dans un être doué d'intelligence et de sentiment, mais bien cette plénitude de vie et de santé qui le rend à jamais incorruptible. » Or le Christ, bien qu'ayant un corps passible, jouissoit pleinement de Dieu par son ame. Sous aucun rapport donc il n'étoit dans la voie, mais il étoit absolument dans la patrie.

3° Les saints, dont les ames sont dans le ciel et les corps dans le tombeau, jouissent assurément de la béatitude par la partie la plus noble de leur être, bien que l'autre soit encore le jouet de la mort. Mais on ne peut pas dire que les saints soient dans la voie, ils sont dans la patrie. Donc, pour la même raison, quoique le corps du Christ fût sujet à la mort, comme son ame jouissoit de la vue de Dieu, il paroît que le Christ possédoit absolument le bonheur de la patrie et n'étoit en aucune façon dans la voie.

Mais l'Ecriture nous dit ainsi le contraire, *Jerem.*, XIV, 8 : « Vous serez comme un étranger sur la terre, et comme un voyageur qui s'abrite un instant pour se reposer (1). »

(Conclusion. — Le Christ étoit en même temps, et l'heureux habitant de la patrie, puisqu'il possédoit la béatitude propre à l'ame, et voyageur sur la terre, puisqu'il tendoit vers cette partie de la béatitude qui lui faisoit encore défaut.)

On appelle quelqu'un voyageur parce qu'il tend vers la béatitude; il est habitant de la patrie ou possesseur des biens célestes, parce qu'il a déjà obtenu cette béatitude; ce à quoi se rapportent ces deux mots de l'Apôtre, I *Corinth.*, IX, 24 : « Courez de telle sorte que vous entriez en possession; » et *Philip.*, III, 12 : « Je poursuis ma voie dans l'espoir d'entrer

(1) Tous les interprètes des Livres saints entendent cette parole du Messie; et voici ce que dit saint Jérôme en particulier : « Nos docteurs s'accordent tous à voir dans cette parole une

---

corpus, sed secundùm animam; unde Augustinus dicit in *Epist. ad Dioscorum*, quòd « ad inferiorem naturam, quæ est corpus, redundat ab anima, non beatitudo, quæ propria est fruentis et intelligentis, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor. » Sed Christus, licèt haberet corpus passibile, tamen secundùm mentem plenè Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.

3. Præterea, sancti, quorum animæ sunt in cœlo, et corpora in sepulchris, fruuntur quidem beatitudine secundùm animam, quamvis eorum corpora morti subjaceant. Et tamen non dicuntur viatores, sed solùm comprehensores. Ergo pari ratione, licèt corpus Christi fuerit mortale, quia tamen mens ejus Deo fruebatur, videtur quòd fuerit purus comprehensor, et nullo modo viator.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, XIV : « Quasi colonus futurus es in terra, et quasi viator declinans ad manendum. »

(Conclusio. — Christus simul comprehensor fuit, quatenus beatitudinem animæ propriam habebat, et viator, quatenus in beatitudinem tendebat secundùm id quod ei de beatitudine deerat.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis dicitur viator ex eo quòd tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex hoc quòd jam beatitudinem obtinet, secundùm illud I. *Cor.*, IX : « Sic currite ut comprehendatis; » et *Philip.*, III : « Sequor autem, si quo modo comprehen-

un jour en possession. » Or la parfaite béatitude de l'homme doit embrasser son ame et son corps, comme nous l'avons établi, I, II : L'ame, d'abord, d'une manière directe et propre à sa nature, puisqu'elle est capable de voir Dieu et de goûter le bonheur de cette vision; le corps, ensuite, en tant qu'il doit ressusciter spirituel, puissant, glorieux et incorruptible, comme s'exprime l'Apôtre, I *Corinth.*, IV. Or le Christ, même avant sa passion, voyoit pleinement Dieu par son ame; et sous ce rapport il possédoit réellement la béatitude. Mais la béatitude lui faisoit défaut sous d'autres rapports, puisque, d'après ce que nous avons dit, son ame étoit sujette à la souffrance, et que son corps étoit passible et mortel. Voilà pourquoi il étoit en même temps possesseur des biens de la patrie, puisqu'il jouissoit de la béatitude propre à l'ame, et voyageur sur la terre, puisqu'il marchoit vers cette partie de la béatitude qu'il ne possédoit pas encore avant sa résurrection.

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute il est impossible de se mouvoir vers la fin et de se reposer dans la fin, en considérant les choses sous le même rapport; mais rien n'empêche qu'il n'en soit ainsi sous des rapports différents : ainsi, un homme est à la fois maître, par rapport à la science qu'il possède, et disciple, par rapport à celle qu'il n'a pas et qu'il veut acquérir.

2° La béatitude consiste principalement et à proprement parler dans l'acte intellectuel de l'ame; mais d'une manière secondaire et comme instrumentale, elle réclame les biens du corps. Le Philosophe lui-même a dit, *Ethic.*, I, 9 : « Les biens extérieurs rentrent dans l'organisation de la béatitude (1). »

prophétie des mystères du Christ, qui devoit être un étranger sur la terre et dont le séjour au milieu de nous devoit être si rapide. »

(1) Que la béatitude du corps doive compléter celle de l'ame, c'est ce que le docteur angélique nous a déjà dit, soit en traitant de l'état des ames séparées du corps, soit en traitant spécialement de la béatitude elle-même; et nous avons également vu alors dans quel sens il

---

dam. » Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima et corpore, ut in II. part. habitum est (1) : in anima quidem, quantum ad id quod est ei proprium, secundùm quòd mens videt et fruitur Deo; in corpore verò, secundùm quòd corpus resurget spirituale et in virtute, et in gloria, et in incorruptione, ut dicitur I. *Cor.*, XV. Christus autem ante passionem secundùm mentem plenè videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantum ad id quod est proprium animæ. Sed quantum ad alia deerat ei beatitudo; quia et anima ejus erat passibilis, et corpus passibile et mortale, ut ex suprà dictis patet. Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animæ, et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem, secundùm id quod ei de beatitudine deerat.

Ad primum ergo dicendum, quòd impossibile est moveri ad finem et quiescere in fine, secundùm idem; sed secundùm diversa nihil hoc prohibet : sicut aliquis homo simul est sciens, quantum ad ea quæ jam novit, et addiscens, quantum ad ea quæ nondum novit.

Ad secundum dicendum, quòd beatitudo principaliter et propriè consistit in anima secundùm mentem; secundariò tamen et quasi instrumentaliter requiruntur ad beatitudinem corporis bona; sicut etiam Philosophus dicit in I. *Ethic.*, quòd « exteriora bona organicè deserviunt beatitudini. »

(1) Sive 1, 2, qu. 4, art. 6.

3° On ne peut pas raisonner du Christ comme de l'ame des saints; et cela pour deux raisons : d'abord, parce que l'ame des saints n'est plus sujette à la souffrance, comme l'étoit celle du Christ; en second lieu, parce que leur corps n'agit en rien pour arriver à la béatitude, tandis que celui du Christ, par les souffrances mêmes auxquelles il étoit soumis, étoit mû vers sa propre gloire, complément de la béatitude.

QUESTION XVI.

Des conséquences de l'union relativement à ce qui convient au Christ dans son être même.

Nous avons à étudier maintenant les conséquences de l'union : Premièrement, pour ce qui convient au Christ en lui-même; secondement, nous aurons à parler de ce qui lui convient par rapport à Dieu son Père; troisièmement, de ce qui lui convient par rapport à nous.

La première considération se divise en deux : l'une a pour objet ce qui convient au Christ relativement à son être lui-même; et l'autre, ce qui lui convient à raison de l'unité.

Sur le premier point douze questions se présentent : 1° Cette proposition est-elle vraie, *Dieu est homme?* 2° Celle-ci l'est-elle également, *L'homme est Dieu?* 3° Peut-on dire que le Christ est *l'homme du Seigneur?*

falloit entendre cette proposition. Ce n'est pas ainsi que l'entendoit, comme on le pense bien, la philosophie païenne; mais, tel qu'il est, son témoignage n'étoit pas à dédaigner. « C'est une chose excellente, dit Aristote à l'endroit indiqué, une chose parfaitement belle et agréable que le bonheur. D'où nous concluons que le bonheur consiste avant tout dans des œuvres parfaites, ayant la vertu pour règle et pour objet. Il paroît néanmoins ne pouvoir exister sans les biens extérieurs. » Puis, après avoir énuméré quelques-uns de ces biens, le Philosophe ajoute la réflexion citée dans le texte.

Ad tertium dicendum, quòd non est eadem ratio de animabus sanctorum et de Christo propter duo : primò quidem, quia animæ sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi; secundò, quia corpora non agunt aliquid per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundùm corporis passiones in beatitudinem tendebat, quantum ad gloriam corporis.

QUÆSTIO XVI.

De consequentibus unionem, quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundùm esse et fieri, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ sequuntur unionem : Et primò quantum ad ea quæ conveniunt Christo secundùm se; secundò, de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad Deum Patrem; tertiò, de his quæ conveniunt Christo per comparationem ad nos.

Circa primum duplex consideratio occurrit : prima quidem de his quæ conveniunt Christo secundùm *esse* et *fieri;* secunda, de his quæ conveniunt Christo secundùm rationem unitatis.

Circa primum quæruntur duodecim : 1° Utrùm hæc sit vera : *Deus est homo.* 2° Utrùm hæc sit vera : *Homo est Deus.* 3° Utrùm Christus

4° Les choses qui conviennent au Fils de l'homme peuvent-elles être énoncées du Fils de Dieu, et réciproquement? 5° Les choses qui conviennent au Fils de l'homme peuvent-elles être énoncées de la nature divine; et celles qui conviennent au Fils de Dieu peuvent-elles être énoncées de la nature humaine? 6° Cette proposition est-elle vraie, *Le Fils de Dieu s'est fait homme?* 7° Et celle-ci, *L'homme a été fait Dieu?* 8° *Le Christ est une créature?* 9° Et celle-ci, *Cet homme* (en parlant du Christ) *a-t-il commencé d'être, a-t-il toujours été?* 10° Et celle-ci, *Le Christ en tant qu'homme est une créature?* 11° *Le Christ en tant qu'homme est Dieu?* 12° Et celle-ci, *Le Christ en tant qu'homme est une hypostase ou une personne* (1)*?*

ARTICLE I.

Cette proposition est-elle vraie, Dieu est homme?

Il paroît que cette proposition est fausse. 1° Toute proposition affirmative est fausse quand elle tombe sur une matière éloignée. Or cette proposition, *Dieu est homme,* tombe sur une matière éloignée; car les formes exprimées par le sujet et par le prédicat, sont à la plus grande distance possible. Donc, cette proposition étant affirmative, il paroît qu'elle est fausse.

2° Les trois personnes divines ont plus de rapport entre elles, que la nature humaine et la nature divine ne peuvent en avoir. Or, dans le mystère de la Trinité, l'une des personnes ne sauroit être le prédicat de l'autre; car nous ne disons pas, le *Père est le Fils*, ou réciproquement.

(1) On le voit, ce que l'auteur se propose ici, c'est de poser les règles qu'il faut suivre en parlant du mystère de l'Incarnation; et ces règles, il les déduira rigoureusement de la doctrine qu'il vient d'exposer sur l'union du Verbe divin avec la nature humaine. Rien de plus important, rien de plus nécessaire. Il ne suffit pas que le théologien catholique ait la science des vérités de la foi; mais il doit encore savoir en parler avec une exacte orthodoxie. Chaque science a sa langue, qu'il faut posséder à fond, si l'on veut posséder la science elle-même,

---

possit dici *homo Dominicus*. 4° Utrùm ea quæ conveniunt Filio hominis possint prædicari de Filio Dei, et è contrario. 5° Utrùm ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de divina natura; et de humana, ea quæ conveniunt Filio Dei. 6° Utrùm hæc sit vera : *Filius Dei factus est homo*. 7° Utrùm hæc sit vera : *Homo factus est Deus*. 8° Utrùm hæc sit vera : *Christus est creatura*. 9° Utrùm hæc sit vera : *Iste homo,* demonstrato Christo, *incepit esse, vel fuit semper*. 10° Utrùm hæc sit vera : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura*. 11° Utrùm hæc sit vera : *Christus, secundùm quòd homo, est Deus*. 12° Utrùm hæc sit vera: *Christus, secundùm quòd homo, est hypostasis vel persona*.

ARTICULUS I.

Utrùm hæc sit vera : Deus est homo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd hæc sit falsa : *Deus est homo*. Omnis enim propositio affirmativa in materia remota est falsa. Sed hæc propositio : *Deus est homo*, est in materia remota; quia formæ significatæ per subjectum et prædicatum, sunt maximè distantes. Cùm ergo propositio prædicta sit affirmativa, videtur quòd sit falsa.

2. Præterea, magis conveniunt tres personæ divinæ ad invicem, quàm humana natura et divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non prædicatur de alia; non enim dicimus quòd *Pater est Filius*, vel è contrario. Ergo vide.

(1) De his etiam III, dist. 8, qu. 1, art. 1; et de unione Verbi, art. 4, corp., in fine.

Donc il paroît que la nature humaine ne peut pas non plus être le prédicat de Dieu, de telle sorte que l'on puisse dire, *Dieu est homme*.

3° Saint Athanase dit dans son symbole : « Comme l'ame et le corps sont un seul homme, de même Dieu et l'homme sont un seul Christ. » Or il est faux de dire, *l'ame est le corps*. Donc il l'est également de dire, *Dieu est homme*.

4° Comme il a été dit dans la première partie, quest. XXXIX, art. 3, tout ce qui est affirmé de Dieu, non d'une manière relative, mais d'une manière absolue, convient à la Trinité tout entière et à chaque personne en particulier. Or ce mot *homme* exprime non une chose relative, mais une chose absolue. Si donc on en fait un prédicat de Dieu, on pourra dire également que la sainte Trinité et que chaque personne est homme; et cela est évidemment faux.

Mais le contraire résulte de ces paroles de l'Apôtre, *Philip.*, II, 6 : « Il étoit dans la forme de Dieu, et il s'est anéanti lui-même en prenant la forme d'un esclave, se faisant semblable à l'homme et étant reconnu pour homme dans tout ce qui a paru de lui au dehors. » Ainsi donc celui qui est dans la forme de Dieu est homme. Or être dans la forme de Dieu, est être Dieu. Donc Dieu est homme.

(Conclusion. — La personne du Fils de Dieu, qui peut en toute vérité être appelée Dieu, étant le suppôt de la nature humaine, nature qui dans

si l'on entreprend surtout de l'enseigner. Est-il étonnant que la théologie ait la science? Quand on parle des choses religieuses et divines, sans posséder la langue de la théologie, on commet des inexactitudes sans nombre, et les meilleures intentions ne préservent par toujours de l'erreur. « Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. »

Concernant le mystère de l'Incarnation, le langage théologique a surtout pour objet ce qu'on a nommé la *Communication des idiomes*. On entend par idiomes les propriétés qu'on peut distinguer dans le Christ, soit à raison de sa nature divine, soit à raison de sa nature humaine, soit à raison de l'union de ces deux natures réunies en un même suppôt ou en une seule personne. Et la communication de ces idiomes ou propriétés consiste à pouvoir affirmer réciproquement des deux natures, d'après certains principes établis, ce qui convient à chacune d'elles. Ces principes ressortiront clairement des développements où notre maître va maintenant entrer. Nous les résumerons cependant à la fin et les formulerons avec ses meilleurs interprètes.

---

tur quòd nec humana natura possit prædicari de Deo, ut dicatur quòd *Deus est homo*.

3. Præterea, Athanasius dicit quòd « sicut anima et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus » Sed hæc est falsa : *Anima est corpus*. Ergo etiam hæc est falsa : *Deus est homo*.

4. Præterea, sicut in I. part. habitum est (1), quod prædicatur de Deo non relativè, sed absolutè, convenit toti Trinitati et singulis personis. Sed hoc nomen *homo* non est relativum, sed absolutum. Si ergo verè prædicaretur de Deo, sequeretur quòd tota Trinitas et quælibet persona sit homo; quod patet esse falsum.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II : « Qui cùm in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo; » et sic ille qui est in forma Dei, est homo. Sed ille qui est in forma Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

(Conclusio. — Cùm persona Filii Dei, quæ hoc nomine *Deus* rectè significatur, sit suppositum naturæ humanæ, quam hæc vox *homo*

(1) Scilicet qu. 39, art. 3, ubi quæritur ex professo, *utrùm nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis*.

le sens concret est évidemment désignée par le mot *homme*, il est évident que cette proposition, *Dieu est homme*, est vraie prise dans son sens propre, non-seulement à cause de la propriété des termes, mais encore par la vérité de leur relation.)

Cette proposition, *Dieu est homme*, est admise par tous les chrétiens; mais tous ne l'entendent pas de la même manière. Quelques-uns ne veulent pas que les termes qui la constituent soient pris dans leur sens propre; car, si les Manichéens disent que le Verbe de Dieu est homme, ils n'entendent pas qu'il soit un homme réel, mais simplement l'apparence d'un homme, puisqu'ils prétendent que le Fils de Dieu a pris un corps fantastique; de sorte que lorsqu'on dit, *Dieu est homme*, c'est comme si l'on disoit, en parlant d'un morceau de bois sculpté à l'effigie humaine, voilà un homme. Ceux qui ont prétendu que dans le Christ l'ame et le corps n'étoient pas unis, ne peuvent pas dire non plus que Dieu soit vraiment homme, ils ne peuvent l'appeler homme que d'une manière figurative et en le considérant sous des aspects partiels et restreints. Mais chacune de ces deux opinions a été réfutée plus haut. Il en est d'autres, au contraire, qui reconnoissant la vérité du côté de l'homme, la nient du côté de Dieu. Ceux-là disent que le Christ, qu'ils appellent néanmoins Dieu et homme, n'est pas Dieu par essence ou par nature, mais seulement par une sorte de participation, c'est-à-dire par le moyen de la grace; c'est ainsi que les saints sont appelés des dieux, bien que le Christ le soit d'une manière plus éminente, à raison de la grace qu'il a reçue avec plus d'abondance que tous les autres saints. Selon cette opinion, par conséquent, quand on dit, *Dieu est homme*, le mot Dieu n'est pas pris dans sa signification vraie et naturelle. Et telle fut l'hérésie de Photin, également réfutée plus haut (1). D'autres admettant cette même proposition

(1) Avec celle de Nestorius, dont Photin fut comme le devancier ou l'émule. Mais la célé-

---

in concreto significat, perspicuum est hanc propositionem, *Deus est homo*, veram esse et propriam, non solùm propter terminorum, verùm etiam propter prædicationis veritatem.)

Respondeo dicendum, quòd ista propositio : *Deus est homo*, ab omnibus Christianis conceditur, non tamen ab omnibus secundùm eamdem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundùm propriam acceptionem horum terminorum; nam Manichæi Verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, in quantum dicunt Filium Dei corpus phantasticum assumpsisse; ut sic dicatur *Deus homo*, sicut cuprum figuratum dicitur *homo*, quia habet similititudinem hominis. Similiter etiam illi qui posuerunt quòd in Christo anima et corpus non fuerunt unita, non possunt dicere quòd Deus sit verus homo, sed quòd dicatur homo figurativè ratione partium. Sed utraque harum opinionum suprà improbata est (1). Alii verò è converso ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei; dicunt enim Christum, qui est Deus et homo, esse Deum non naturaliter, sed participativè, scilicet per gratiam, sicut et omnes sancti viri dicuntur Dii, excellentiùs tamen Christus præ aliis propter gratiam abundantiorem. Et secundùm hoc, cùm dicitur : *Deus est homo*, ly *Deus* non supponit verum et naturalem Deum. Et hæc est hæresis Photini, quæ suprà improbata est. Alii verò concedunt hanc propositionem

(1) Prima quidem quæ verum corpus negat, improbata est qu. 5, art. 1 et 2; secunda verò negans unionem, qu. 2, art. 5.

dans la vérité des deux termes qui la constituent, reconnoissent ainsi que le Christ est vrai Dieu et vrai homme ; et néanmoins ils altèrent le rapport qui doit exister entre le sujet et le prédicat, puisqu'ils disent que la qualité d'homme ne sauroit convenir à Dieu que par une sorte d'alliance extrinsèque, par la dignité ou l'autorité dont l'homme a été investi, ou bien parce qu'il est devenu le temple de Dieu, ou parce qu'il lui a été uni par les mêmes sentiments. On reconnoît là l'hérésie de Nestorius; en affirmant ainsi que Dieu est homme, on ne dit pas autre chose si ce n'est que Dieu est uni à l'homme comme la divinité avec son temple, un ami avec son ami, un ministre avec son roi. Telle est encore l'erreur où tombent ceux qui mettent dans le Christ deux hypostases ou suppôts; car, une fois qu'une semblable distinction est établie entre deux êtres, on ne comprend plus que l'un puisse réellement être le prédicat de l'autre, on ne pourra tout au plus y voir qu'une expression figurée et signifiant seulement une union accidentelle; ainsi, quand nous disons Pierre c'est *Jean*, cela signifie seulement que ces deux hommes sont d'accord sur tel point en particulier. Et voilà encore des sentiments que nous avons déjà réfutés. Nous concluons donc de tout ce qui a été dit que la vraie nature divine et la vraie nature humaine étant unies, comme la foi catholique nous l'enseigne, non-seulement en une personne, mais encore en une hypostase ou en un suppôt, cette proposition, *Dieu est homme*, est vraie, prise dans son sens propre, soit dans la signification des deux termes,

brité de ce dernier est loin d'égaler celle du trop fameux patriarche de Constantinople ; et dans la réalité son rôle fut aussi bien moins important. Photin avoit été le disciple de Marcel, évêque d'Ancyre. Celui-ci avoit assisté au concile de Nicée; et son horreur pour l'arianisme parut le rejeter dans un excès opposé; il fut accusé de partager jusqu'à un certain point les erreurs des sabelliens. Mais ce qu'il y a de plus certain, c'est que son disciple en fut réellement infecté. C'est en partant de la donnée générale de cette hérésie, qui confondoit et nioit par là même, au moins implicitement, les trois personnes divines, que Photin, tout en donnant à Jésus-Christ le nom de Dieu, ne le reconnoissoit pas au fond comme véritablement Dieu. Il eut le triste honneur d'être condamné par plusieurs conciles; saint Epiphane, saint Léon et saint Augustin le mentionnent dans leurs ouvrages; mais son influence fut très-limitée, et la secte qui prit un instant son nom, se perdit bientôt au sein du sabellianisme.

---

cum veritate utriusque termini, ponentes Christum et verum Deum esse et verum hominem; sed tamen veritatem prædicationis non salvant; dicunt enim quòd *homo* prædicatur de Deo per quamdam conjunctionem vel dignitatis, vel auctoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius Deum hominem esse, ut per hoc nihil aliud significetur quàm quòd Deus est homini conjunctus tali conjunctione quòd homo inhabitetur à Deo, et uniatur ei secundùm affectum, et secundùm participationem auctoritatis et honoris divini. Et in similem errorem incidunt quicumque ponunt duas hypostases vel duo supposita in Christo; quia non est possibile intelligi quòd duorum quæ sunt secundùm suppositum vel hypostasim distincta, unum propriè prædicetur de alio, sed solùm secundùm quamdam figurativam locutionem, in quantum in aliquo conjunguntur; putà si dicamus Petrum esse Joannem, quia habent aliquam conjunctionem ad invicem. Et hæ etiam opiniones suprà improbatæ sunt. Unde, supponendo secundùm veritatem catholicæ fidei, quòd vera natura divina unita est cum vera natura humana non solùm in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus hanc propositionem esse veram et propriam : *Deus est homo*, non solùm propter veritatem terminorum (quia scilicet Christus est verus Deus et verus homo), sed etiam propter veri-

puisque le Christ est vrai Dieu et vrai homme, soit dans l'essence même et la valeur de l'affirmation émise. En effet, un nom qui exprime une nature commune, mais prise dans une individualité concrète, peut exprimer le suppôt de tout individu qui rentre dans cette nature commune; ainsi le mot homme exprime le suppôt dans tout individu de l'espèce humaine. Pareillement donc, le nom de Dieu, en vertu de sa signification naturelle, peut être employé pour la personne du Fils de Dieu, comme cela résulte de ce qui a été dit dans la première partie, quest. XXXIX, art. 4. Et du reste, de tout suppôt dans une nature quelconque, peut proprement et véritablement être affirmé le nom qui exprime cette même nature prise dans une individualité concrète; ainsi nous disons dans le sens le plus propre et le plus vrai, Socrate, Platon est un homme. Puis donc que la personne du Fils de Dieu, dont ce dernier nom exprime le suppôt, ou, en d'autres termes que nous appelons légitimement Dieu, est elle-même le suppôt de la nature humaine, il s'ensuit que le mot homme peut, dans son sens propre et vrai, servir de prédicat au nom de Dieu, en tant que ce dernier nom s'applique à la personne du Verbe.

Je réponds aux arguments : 1° Quand il s'agit de formes diverses et qui ne sauroient se réunir dans un même suppôt, il faut bien que la proposition qui les embrasse porte sur une matière éloignée, l'une de ces formes étant exprimée par le sujet et l'autre par le prédicat. Mais quand les deux formes peuvent se trouver dans le même suppôt, la matière de la proposition n'est plus éloignée, mais elle est nécessaire ou contingente; comme si je disois : « L'homme blanc est musicien. » Or la nature divine et la nature humaine, bien que placées à la plus grande distance possible, ont été par le mystère de l'Incarnation réunies dans le même suppôt, auquel l'une et l'autre sont attachées par essence et non par accident. Ainsi donc, cette proposition, *Dieu est homme*, ne porte ni sur une ma-

---

tatem prædicationis; nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi; sicut hoc nomen *homo* potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen *Deus* ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro persona Filii Dei, ut etiam in I. part. habitum est (1). De quolibet autem supposito alicujus naturæ, potest verè et propriè prædicari nomen significans illam naturam in concreto, sicut de Socrate et Platone propriè et verè prædicatur homo. Quia ergo persona Filii Dei (pro qua supponit hoc nomen *Deus*), est suppositum naturæ humanæ, verè et propriè hoc nomen *homo* potest prædicari de hoc nomine *Deus*, secundùm quòd supponit pro persona Filii Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando formæ diversæ non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet quòd propositio sit in materia remota, cujus subjectum significat unam illarum formarum, et prædicatum aliam. Sed quando duæ formæ possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis vel contingens; sicut cùm dico : *Album est musicum*. Natura autem divina et humana, quamvis sint maximè distantes, tamen conveniunt per Incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideo hæc propositio : *Deus est*

(1) Nimirum qu. 39, jam superiùs indicatâ, art. 4, ubi non hoc præcisè indicatur habere ut supponere possit pro persona Filii Dei, sed absolutè pro persona qualibet, quia essentiam divinam significat ut in habente ipsam.

tière éloignée, ni sur une matière contingente, mais bien sur une matière naturelle; et le prédicat homme s'applique dès lors à Dieu, non par accident, mais de soi, comme l'espèce s'affirme de l'hypostase; ce qui n'a pas lieu néanmoins à raison de la forme exprimée par le nom de Dieu, mais à raison du suppôt divin, qui est aussi celui de la nature humaine.

2° Si les trois personnes divines se réunissent dans une même nature, elles se distinguent comme suppôt, et voilà pourquoi l'une ne sauroit être le prédicament de l'autre. Mais dans le mystère de l'Incarnation, comme les deux natures sont distinctes, on ne les affirme pas non plus l'une de l'autre, en les prenant dans le sens abstrait, car la nature divine n'est pas évidemment la nature humaine; comme elles sont néanmoins réunies dans le même suppôt, on peut également dans le sens concret les réunir dans la même proposition.

3° L'ame et la chair expriment des entités abstraites, comme *la divinité* et l'humanité. Dans l'individualité concrète, il faudroit dire, *l'être animé, l'être corporel*, comme d'autre part on dit, *Dieu, homme*. Ainsi donc, de part et d'autre, c'est le concret qui s'affirme du concret, et non l'abstrait de l'abstrait (1).

4° Le mot homme devient le prédicat de Dieu à raison de l'union qui s'est faite dans la personne, union qui implique une relation. Et de là vient qu'elle n'est pas soumise à la même règle que les noms qui conviennent à Dieu d'une manière absolue et de toute éternité.

(1) Dans ces derniers mots se trouve résumée et formulée, non-seulement la raison de tout ce que l'auteur vient de dire dans cet article, mais encore la règle fondamentale de la communication des idiomes. C'est le concret qui s'affirme du concret; et cela parce que les deux natures qu'on affirme ainsi l'une de l'autre, ou bien leurs propriétés respectives, sont réunies dans un seul et même suppôt, c'est-à-dire dans un seul être concret. Une telle communication est donc rationnellement basée sur l'unité de la personne, telle qu'elle a été démontrée contre les erreurs d'Arius et de Nestorius. Si l'on considère les natures ou leurs propriétés, abstraction faite de l'hypostase qui les réunit, il n'y aura plus de communication possible; leur point de jonction a disparu; avec des mots abstraits on tombe dans des absurdités évidentes, puisqu'on diroit: « La divinité est l'humanité, ou réciproquement; l'éternité est morte.... » Ce à quoi néanmoins conduiroit d'une manière logique la doctrine d'Eutychès en confondant

homo, non est neque in materia remota, neque in materia contingenti, sed in materia naturali. Et prædicatur *homo* de Deo, non per accidens, sed per se, sicut species de sua hypostasi, non quidem ratione formæ significatæ per hoc nomen *Deus*, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd tres personæ divinæ conveniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito; et ideo non prædicantur de invicem. In mysterio autem Incarnationis, naturæ quidem, quia distinctæ sunt, de invicem non prædicantur, secundùm quòd significantur in abstracto (non enim natura divina est humana); sed quia conveniunt in supposito, prædicantur de se invicem in concreto.

Ad tertium dicendum, quòd anima et caro significantur ut in abstracto, sicut divinitas et humanitas. In concreto verò dicuntur *animatum* et *carneum* sive *corporeum*, sicut et ex alia parte *Deus* et *homo*. Unde utrobique abstractum non prædicatur de abstracto, sed solùm concretum de concreto.

Ad quartum dicendum, quòd hoc nomen *homo* prædicatur de Deo ratione unionis in persona; quæ quidem unio relationem importat (1). Et ideo non sequitur regulam eorum nominum quæ absolutè prædicantur de Deo ab æterno.

(1) Etsi substantialis alioqui, non relativa merè.

ARTICLE II.

Cette proposition est-elle vraie, **l'homme est Dieu?**

Il paroît que cette proposition est fausse. 1° Le nom de Dieu est incommunicable; et de là les reproches faits aux idolâtres, *Sap.*, XIV, de ce qu'ils ont transporté ce nom incommunicable de Dieu au bois et à la pierre. Donc c'est également une chose désordonnée d'appliquer le nom de Dieu à l'homme.

2° Tout ce qui est dit du prédicat, l'est également du sujet. Or voici des propositions vraies, *Dieu est Père, Dieu est Trinité.* Si donc celle-ci est vraie, *l'homme est Dieu*, il paroît que celles-ci le seront également, *l'homme est Père, l'homme est Trinité.* Mais ces dernières sont évidemment fausses. Donc la précédente l'est aussi.

3° Il est écrit, *Ps.* LXXX, 9 : « Il n'y aura pas en vous de dieu nouveau. » Or l'homme est quelque chose de nouveau, puisque le Verbe divin n'a pas toujours été homme. Donc on ne sauroit dire, *l'homme est Dieu.*

Mais le contraire nous est enseigné par l'Apôtre, *Rom.*, IX, 5 : « C'est d'eux que le Christ est descendu selon la chair, lui qui est par-dessus tout, Dieu béni dans tous les siècles. » Or le Christ selon la chair est homme. Donc cette proposition est vraie, *l'homme est Dieu.*

(Conclusion. — La vérité des deux natures une fois établie, aussi bien que leur union en une personne ou hypostase, cette proposition est vraie, *l'homme est Dieu,* tout comme celle-ci, *Dieu est homme.*)

les deux natures en une seule. Ainsi donc, l'abstrait ne s'affirme pas de l'abstrait; et, pour compléter cette règle, l'abstrait ne s'affirme pas même du concret, ni le concret de l'abstrait. C'est toujours le sujet commun qui manque de part ou d'autre, quand il ne manque pas de part et d'autre.

ARTICULUS II.

Utrùm hæc sit vera : Homo est Deus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd hæc sit falsa : *Homo est Deus. Deus* enim est nomen incommunicabile, secundùm quòd *Sap.*, XIV (2), reprehenduntur idololatræ de hoc quòd hoc nomen *Deus*, quod est incommunicabile, lignis et lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur esse inconveniens quòd hoc nomen *Deus* prædicetur de homine.

2. Præterea, quidquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subjecto. Sed hæc est vera : *Deus est Pater*, vel : *Deus est Trinitas.* Si ergo hæc sit vera : *Homo est Deus*, videtur quòd hæc etiam sit vera : *Homo est Pater*, vel : *Homo est Trinitas;* quas quidem patet esse falsas. Ergo et primam.

3. Præterea, in *Psalm.* LXXX dicitur : « Non erit in te Deus recens. » Sed homo est quiddam recens; non enim Christus semper fuit homo. Ergo hæc est falsa : *Homo est Deus.*

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, IX : « Ex quibus est Christus secundùm carnem, qui est super omnia Deus benedictus in sæcula. » Sed Christus secundùm carnem est homo. Ergo hæc est vera : *Homo est Deus.*

(Conclusio. — Suppositâ veritate utriusque naturæ et unione in persona et hypostasi, sicuti hæc vera : *Deus est homo,* ita et ista : *Homo est Deus.*)

(1) De his etiam locis suprà art. 1 inductis.

(2) Ut videre est æquivalenter vers. 21, ubi dicitur : *Hæc fuit vita humanæ deceptio, quoniam aut affectui aut regibus deservientes homines incommunicabile nomen lapidibus et lignis imposuerunt;* et mox, vers. 22 : *Non suffecerat eos errasse circa Dei scientiam, etc.*

Du moment où nous avons établi la vérité de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ, et de plus leur union en une personne ou hypostase, nous pouvons dire véritablement et rigoureusement, *l'homme est Dieu*, tout comme nous avons dit, *Dieu est homme*. En effet, le mot homme sert à exprimer une hypostase quelconque de la nature humaine; il peut donc s'appliquer dans le même sens à la personne du Fils de Dieu, puisqu'elle est l'hypostase de la nature humaine. Or il est manifeste que le nom de Dieu convient véritablement et proprement à la personne du Fils, comme nous l'avons prouvé dans la première partie. Et de là résulte la vérité de cette proposition, *l'homme est Dieu*.

Je réponds aux arguments : 1° Les idolâtres donnoient le nom de la divinité au bois et à la pierre, mais en considérant ces objets dans leur propre nature, dans laquelle ils voyoient quelque chose de *divin*. Pour nous, nous ne donnons pas le nom de Dieu à l'humanité du Christ *considérée* en elle-même; nous le donnons au Christ à raison du suppôt éternel, qui par l'incarnation est devenu le suppôt de la nature humaine, ainsi que nous l'avons expliqué.

2° Le nom de Père sert de prédicat à celui de Dieu, en tant que ce dernier exprime le suppôt ou la personne du Père. Mais ainsi compris il ne peut évidemment servir de prédicat à la personne du Fils, par la raison que la personne du Fils n'est pas la personne du Père. On voit par là comment le nom de Père ne peut être donné pour prédicat à celui d'homme, bien que l'homme soit appelé Dieu, en tant qu'il rentre dans le suppôt ou la personne du Fils.

3° Sans doute la nature humaine dans le Christ est une chose nouvelle; mais le suppôt de cette nature ne l'est pas, puisqu'il est éternel. Et comme le nom de Dieu n'est pas affirmé de l'homme à raison de la nature hu-

---

Respondeo dicendum, quòd supposità veritate utriusque naturæ, divinæ scilicet et humanæ, et unione in persona et hypostasi, hæc est vera et propria : *Homo est Deus*, sicut et ista : *Deus est homo*. Hoc enim nomen *homo* potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ; et ita potest supponere pro persona Filii Dei, quam dicimus esse hyostasim humanæ naturæ. Manifestum est autem quòd de persona Filii Dei, verè et propriè prædicatur hoc nomen *Deus*, ut in I. part. habitum est (ubi suprà). Unde relinquitur quòd hæc sit vera et propria : *Homo est Deus*.

Ad primum ergo dicendum, quòd idololatræ attribuebant nomen deitatis lapidibus et lignis, secundùm quòd in sua natura considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen Deitatis Christo homini secundùm humanam naturam, sed secundùm suppositum æternum, quod per unionem est etiam suppositum humanæ naturæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd hoc nomen *Pater* prædicatur de hoc nomine *Deus*, secundùm quod hoc nomen *Deus* supponit pro persona Patris. Sic autem non prædicatur de persona Filii; quia persona Filii non est persona Patris. Et per consequens non oportet quòd hoc nomen *Pater* prædicetur de hoc nomine *homo*, de quo prædicatur hoc nomen *Deus*, in quantum ly *homo* supponit pro persona Filii.

Ad tertium dicendum, quòd licèt humana natura in Christo sit quiddam recens; tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen *Deus* non

maine, mais bien à raison de son suppôt éternel, on ne peut nullement prétendre que nous admettons un Dieu nouveau. Ce reproche seroit juste si nous employions le mot homme pour exprimer un suppôt créé, comme le font nécessairement ceux qui admettent deux suppôts dans le Christ.

ARTICLE III.

Le Christ peut-il être appelé l'homme du Seigneur?

Il paroît que c'est là un nom qu'on peut donner au Christ. 1° Saint Augustin dit, *Quæst.* LXXXIII, 36 : « Il faut apprendre aux hommes à espérer les biens qui furent dans cet homme du Seigneur. » C'est ainsi qu'il désigne le Christ. Donc c'est là un nom qu'on peut lui donner.

2° Le domaine ou l'autorité de Seigneur convient au Christ à raison de sa nature divine, tout comme l'humanité lui convient à raison de sa nature humaine. Or il est dit que Dieu tient de l'homme, est un Dieu humanisé, comme on le voit dans saint Jean Damascène, *De Orth. fide*, III, 11, où il est ajouté « que cette *humanisation* désigne l'union que Dieu a faite avec l'homme. » Donc on peut pour la même raison appeler cet homme *l'homme du Seigneur.*

3° Etre appelé l'homme du Seigneur ou un homme divin, e'est la même chose, puisque nous disons indifféremment Dieu ou le Seigneur. Or saint Denis, *De Eccl. hier.*, cap. 4, appelle le Christ « le très-divin Jésus. » Donc également peut-on l'appeler l'homme du Seigneur.

Mais nous voyons le contraire dans saint Augustin lui-même, *Retract.*, I, 16 : « Je ne vois pas comment on pourroit appeler Jésus-Christ l'homme du Seigneur, puisqu'il est lui-même le Seigneur. »

(Conclusion. — Comme les noms Dieu et Seigneur s'appliquent essentiellement à la personne du Fils de Dieu, tandis que *l'homme du Seigneur*

---

prædicatur de homine, ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur quòd ponamus Deum recentem. Sequeretur autem si poneremus quod *homo* supponit suppositum creatum, secundum quòd opportet dicere eos qui in Christo ponunt duo supposita.

ARTICULUS III.

Utrùm Christus possit dici homo dominicus.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Christus possit dici *homo dominicus.* Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII (qu. 36) : « Monendum est ut illa bona expectent, quæ fuerunt in illo homine dominico. » Loquitur autem de Christo. Ergo videtur quòd Christus sit *homo dominicus.*

2. Præterea, sicut dominium convenit Christo ratione divinæ naturæ, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur *humanatus*, ut patet per Damascenum in III. lib. (cap. 11), ubi dicit quòd « humanatio eam quæ ad hominem, copulationem demonstrat. » Ergo pari ratione potest dici denominativè quòd homo ille sit *Dominicus.*

3. Præterea, sicut *Dominicus* denominativè dicitur à Domino, ita *divinus* denominativè dicitur à Deo. Sed Dionysius *De Eccles. hierarch.* (cap. 4), Christum nominat *divinissimum Jesum.* Ergo pari ratione potest dici quòd Christus sit *homo Dominicus.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. I. *Retract.* (cap. 16) : « Non video utrum rectè dicatur homo dominicus Jesus Christus, cùm sit utique dominus. »

(Conclusio. — Cum de persona Filii Dei prædicetur *Deus et Dominus* essentialiter, *Dominicus* verò denominativè à Domino dica-

n'est qu'une dénomination empruntée, on ne sauroit proprement et véritablement appliquer cette dernière dénomination au Christ; il doit lui-même être appelé Seigneur.)

Ainsi que nous venons de le dire, quand Jésus-Christ est appelé homme, on désigne le suppôt éternel, qui est la personne même du Fils de Dieu, puisqu'il n'y a qu'un suppôt pour l'une et l'autre natures. Or la personne du Fils de Dieu a essentiellement droit à recevoir les noms de Dieu et de Seigneur : il ne faut donc pas que ces noms lui soient donnés comme une simple dénomination accidentelle; ce seroit là porter atteinte à la réalité de l'union. Quand on dit *homme du Seigneur*, c'est une dénomination ou un titre qui dérive du Seigneur lui-même; mais on ne peut pas dire évidemment, en conservant aux termes leur signification propre et vraie, que Jésus-Christ soit l'homme du Seigneur, puisqu'il est lui-même le Seigneur. Que si en parlant de Jésus-Christ homme, on entendoit désigner un suppôt créé, dans le sens de ceux qui admettent deux suppôts en lui, il pourroit alors être appelé *l'homme du Seigneur*, à raison des honneurs divins auxquels il auroit ainsi participé; et telle étoit l'opinion des Nestoriens (1). Voilà pourquoi encore la nature humaine dans le Christ ne sauroit être dite essentiellement divine; nous la disons simplement déifiée, non certes pour exprimer une transformation de cette nature en la nature divine, mais pour rendre son union avec elle dans une même hypostase, comme on le voit dans saint Jean Damascène, *De Orth. fide*, III, 3, 4, 15, 17.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin a rétracté ces paroles et toutes les autres de même nature, *Retract.*, I, 19. Aussi, après les quelques mots de cet ouvrage cités plus haut, le saint docteur ajoute-t-il : « Où que ce soit que j'aie dit cela, à savoir que le Christ est l'homme du Seigneur, je voudrois ne l'avoir pas dit; car j'ai vu plus tard qu'il ne falloit pas le

(1) Prise dans son sens logique et rigoureux, cette locution est donc entachée de nestorianisme; car elle fait deux êtres différents de cet homme qui est le Christ et du Seigneur; ce

tur, non propriè et verè ille homo, scilicet Christus, est *homo Dominicus*, sed *Dominus* dicendus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, cum dicitur *homo Christus Jesus*, designatur suppositum æternum, quod est persona Filii Dei, propter hoc quòd est unum suppositum utriusque naturæ. De persona autem Filii Dei prædicatur *Deus* et *Dominus* essentialiter : et ideo non debet prædicari denominativè, quia hoc derogat veritati unionis. Unde, cum *Dominicus* dicatur denominativè à Domino, non potest verè et propriè dici, quòd homo ille sit *Dominicus*, sed magis quòd sit Dominus. Si autem per hoc quòd dicitur *homo Christus Jesus*, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille *Dominicus*, in quantum assumitur ad participationem honoris divini; sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter *dea*, sed *deificata*, non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per conjunctionem ad divinam naturam in una hypostasi, ut patet per Damascenum in III. lib. (cap. 3, 4, 15, 17).

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus verba illa et similia retractat in lib. I. *Retract.* (cap. 19). Unde, post verba præmissa libri *Retract.*, subdit : « Ubicumque hoc dixi, scilicet quòd Christus Jesus sit homo dominicus, dixisse me nollem; postea quippe vidi

dire. On pourroit cependant défendre à certains égards cette locution, » en disant, sans nul doute, que l'on entend seulement parler alors de la nature humaine, désignée par le mot homme, mais non du suppôt de cette nature.

2° Ce suppôt unique, qui est à la fois celui de la nature humaine et celui de la nature divine, avoit d'abord été le suppôt de cette dernière, puisqu'il l'étoit de toute éternité; ce n'est que dans le temps et par le moyen de l'incarnation qu'il est devenu celui de la première. C'est ainsi qu'on peut l'appeler *humanisé* ou fait homme, non qu'il se soit uni un homme déjà existant, mais parce qu'il a pris la nature humaine. Or on ne peut nullement admettre la réciproque, et dire que le suppôt de la nature humaine a pris la nature divine. Le Christ n'est donc pas devenu, même dans ce sens, un homme de Dieu, un homme du Seigneur.

3° Il est passé en usage que le mot *divin* soit appliqué à ce qui mérite même le nom de Dieu; ainsi nous disons que l'essence divine est Dieu même, en exprimant un rapport d'identité; nous disons encore l'essence de Dieu ou l'essence divine indifféremment; c'est ainsi que nous disons encore le Verbe divin, quoique le Verbe soit Dieu; nous disons enfin de la même manière la Personne divine, comme nous dirions la personne de Platon, malgré la diversité de ces significations. Mais on ne dit pas d'un être qu'il est du Seigneur quand il est le Seigneur lui-même; et ce principe s'applique à l'homme, aussi bien qu'à tout le reste. Une chose appartenant d'une manière quelconque au Seigneur, peut être désignée par cette dénomination ou ce titre; ainsi nous disons la volonté du Seigneur, la main du Seigneur, la passion du Seigneur. Mais voilà pourquoi aussi le Christ homme, étant lui-même le Seigneur, ne sauroit être appelé

qui est bien l'essence de cette hérésie. Saint Grégoire de Nazianze nous apprend que les appollinaristes avoient, eux aussi, la coutume d'appeler Jésus-Christ l'homme du Seigneur. Si nous rencontrons cette expression dans quelques anciens Pères, elle est suffisamment expliquée par l'époque et justifiée par l'ensemble de leur doctrine.

---

non esse dicendum; quamvis nonnulla possit ratione defendi; » quia scilicet posset aliquis dicere quòd dicitur *homo Dominicus* ratione humanæ naturæ, quam significat hoc nomen *homo*, non autem ratione suppositi.

Ad secundum dicendum, quòd illud unum suppositum, quod est humanæ et divinæ naturæ, primò quidem fuit divinæ naturæ, scilicet ab æterno; postea autem ex tempore per Incarnationem factum est suppositum humanæ naturæ. Et hac ratione dicitur *humanatum*, non quia assumpserit hominem, sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est è converso, quòd suppositum humanæ naturæ assumpserit divinam naturam. Unde non potest dici *homo deificatus* vel *Dominicus*.

Ad tertium dicendum, quòd hoc nomen *divinum* consuevit prædicari etiam de his de quibus prædicatur essentialiter hoc nomen *Deus*; dicimus enim quòd « divina essentia est Deus, » ratione indentitatis, et quòd « essentia est Dei sive divina, » propter diversum modum significandi, et *Verbum divinum*, cùm tamen Verbum sit Deus; et similiter dicimus *personam divinam*, sicut et personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed *Dominicus* non dicitur de his de quibus *dominus* prædicatur; non enim consuevit dici, quòd aliquis homo, qui est dominus, sit *Dominicus*. Sed illud quod qualitercumque est Domini, *Dominicum* dicitur, sicut *dominica voluntas*, vel *dominica manus*, vel *dominica passio*. Et ideo ipse homo Christus, qui est dominus, non potest

l'homme du Seigneur; on pourra dire néanmoins la chair du Seigneur, comme on dit la passion du Seigneur.

ARTICLE IV.

Les choses qui conviennent au Fils de l'homme peuvent-elles êtres affirmées du Fils de Dieu, et réciproquement?

Il paroît que les choses inhérentes à la nature humaine ne sauroient être dites de Dieu. 1° Des caractères opposés ne peuvent pas convenir au même sujet. Or les caractères propres à la nature humaine sont opposés à ceux qui distinguent la nature divine; car Dieu est incréé, immuable, éternel, tandis que la nature humaine est essentiellement créée, muable, temporelle. Donc les choses inhérentes à la nature humaine ne sauroient être affirmées de Dieu.

2° Attribuer à Dieu ce qui implique un défaut, c'est déroger à l'honneur qui lui est dû et commettre une sorte de blasphème. Or ce qui est de la nature humaine implique toujours un défaut; ainsi, souffrir, mourir, et autres choses du même genre. Donc il paroît qu'on ne peut en aucune façon attribuer à Dieu ce qui est de la nature humaine.

3° Il convient à la nature humaine d'être prise par une autre; mais cela ne convient pas à Dieu. Donc on ne sauroit affirmer de Dieu des choses inhérentes à la nature humaine.

Mais nous voyons le contraire dans saint Jean Damascène, *De Orth. fide*, III, 4 : « Dieu a pris en lui les idiomes de la chair (c'est-à-dire les propriétés de la nature humaine), puisque nous pouvons dire que Dieu a souffert, que le Seigneur de gloire a été crucifié. »

---

dici *Dominicus*; sed potest caro ejus dici *caro dominica*, et passio ejus potest dici *passio dominica* (1).

ARTICULUS IV.

Utrùm ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, et è converso.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd ea quæ sunt humanæ naturæ, non possunt dici de Deo. Impossibile enim est opposita de eodem prædicari. Sed ea quæ sunt humanæ naturæ, sunt contraria his quæ sunt propria Dei; Deus enim est increatus, immutabilis, et æternus; ad humanam autem naturam pertinet, ut sit creata, temporalis, et mutabilis. Ergo ea quæ sunt humanæ naturæ, non possunt dici de Deo.

2. Præterea, attribuere Deo ea quæ ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere. Sed ea quæ sunt humanæ naturæ, defectum quemdam continent; sicut pati, mori, et alia hujusmodi. Ergo videtur quòd nullo modo ea quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de Deo.

3. Præterea, assumi convenit humanæ naturæ; non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea quæ sunt humanæ naturæ, de Deo dici possunt.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. quòd « Deus suscepit ea quæ sunt carnis idiomata, » id est proprietates, « dum Deus passibilis nominatur, et Deus gloriæ crucifixus est. »

(1) Quod autem ad prædictam Dionysii locutionem spectat, quasi *divinissimum Jesum* appellantis, ut interpretes reddunt; etsi potest convenienter ut hic explicari, alium tamen sensum græcè facit, quem non exprimit latina vox, cùm θεαρχικώτατον appellet quasi *primordialissimum Deum*, vel *divino præditum principatu*; seu simpliciter ex Budæo *supremum numen ac principium*, prout ἀρχὴ vel *principium* vel *principatum* significat.

(CONCLUSION. — Puisque les deux natures sont réunies dans une seule et même hypostase, il est évident que les propriétés de la nature divine peuvent être affirmées de l'homme considéré dans l'hypostase de cette nature, et que les propriétés de la nature humaine peuvent à leur tour être affirmées de Dieu, puisque cette même hypostase est celle de cette dernière nature.)

Les Nestoriens et les Catholiques ont professé sur cette question des sentiments opposés. Les Nestoriens vouloient faire entre les choses qui sont énoncées du Christ un partage tel que celles qui appartiennent à la nature humaine ne fussent pas dites de Dieu, et que celles qui appartiennent à la nature divine ne fussent pas non plus dites de l'homme. Voici comment s'exprime Nestorius : « Si quelqu'un ose attribuer les passions humaines au Verbe de Dieu, qu'il soit anathème.» Mais s'il est des noms qui puissent convenir à l'une ou à l'autre nature, les Nestoriens les appliquoient indifféremment à toutes les deux ; ainsi en est-il des noms de Christ et de Seigneur. Ils consentoient donc à dire que le Christ étoit né d'une Vierge, qu'il étoit de toute éternité; mais ils ne disoient pas que Dieu étoit né d'une Vierge, que cet homme étoit de toute éternité. Les Catholiques, au contraire, voulurent que les propriétés attribuées au Christ, soit à raison de la nature divine, soit à raison de la nature humaine, pussent être également affirmées de l'homme et de Dieu. C'est ce que dit saint Cyrille dans son quatrième anathème contre Nestorius : « Si quelqu'un partage à deux personnes ou subsistances (c'est-à-dire à deux hypostases), les paroles consignées dans les Evangiles et les monuments apostoliques, que ces paroles soient dites du Christ par les Saints, ou que le Christ les dise de lui-même, si quelqu'un donc les partage de manière à appliquer les unes à l'homme et les autres au Verbe seul, qu'il soit anathème. » Et la raison de cela est que l'hypostase des deux natures étant la même, ce que

---

(CONCLUSIO. — Cùm una eademque hypostasis utriusque naturæ nomine supponatur, perspicuum est ea quæ sunt divinæ naturæ, de homine dici posse tanquam de hypostasi divinæ naturæ, et quæ humanæ naturæ sunt, de Deo tanquam humanæ naturæ hypostasi.)

Respondeo dicendum, quòd circa hanc quæstionem diversitas fuit inter Nestorianos et Catholicos. Nestoriani enim voces quæ dicuntur de Christo, dividere volebant hoc modo, ut ea quæ pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo, nec ea quæ pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit : « Si quis Dei Verbo tentat passiones tribuere, anathema sit. » Si qua verò nomina sunt quæ pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus prædicabant ea quæ sunt utriusque naturæ; sicut hoc nomen *Christus* vel *Dominus*. Unde concedebant Christum esse natum de Virgine, et fuisse ab æterno; non tamen dicebant vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab æterno fuisse. Catholici verò posuerunt hujusmodi quæ dicuntur de Christo (sive secundùm divinam naturam, sive secundùm humanam) dici posse tam de Deo, quàm de homine. Unde Cyrillus dicit : « Si quis duabus personis seu subsistentiis, » id est, hypostasibus, « eas quæ in Evangelicis et Apostolicis conscriptionibus sunt, dividit voces, vel ea quæ de Christo à Sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso, et aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas verò soli Verbo deputaverit, anathema sit. » Et hujus ratio est, quia cùm sit eadem hypostasis utriusque naturæ, eadem hypostasis sup-

l'on dit de l'une et de l'autre tombe toujours sur le même objet. Qu'on parle donc de l'homme ou de Dieu dans le Christ, ce qu'on dit s'entend toujours de la même hypostase, qui est en même temps celle de la nature divine et celle de la nature humaine. Voilà pourquoi ce qui appartient à la première de ces natures peut s'appliquer à l'homme, et ce qui appartient à la seconde peut s'appliquer à Dieu, la même hypostase étant prise tour à tour pour celle de chacune de ces deux natures (1). Il faut néanmoins savoir que dans toute proposition où une chose est affirmée d'une autre, non-seulement il faut bien examiner quelle est la chose dont on énonce tel prédicat, mais encore dans quel sens ce prédicat peut lui convenir. Ainsi, bien qu'on ne distingue pas expressément entre les divers prédicats attribués au Christ, on distingue néanmoins le rapport sous lequel ils lui sont attribués; car enfin les propriétés de la nature divine lui sont attribuées à raison de cette même nature; et il en est de même de la nature humaine. Voilà ce qui fait dire à saint Augustin, *De Trin.*, I, 11 : « Sachons distinguer, en lisant les Ecritures, ce qui dans le Christ doit être entendu de la forme de Dieu, par laquelle il est égal à son Père, et ce qui doit l'être de cette forme d'esclave qu'il a revêtue, et par laquelle il est inférieur à son Père. » Puis le saint docteur ajoute : « Pourquoi et dans quel sens telle chose est-elle dite, c'est au lecteur sage, attentif et pieux à le discerner. »

Je réponds aux arguments : 1° Sans doute, des caractères opposés ne peuvent absolument être appliqués au même sujet sous le même rapport; mais sous des rapports différents, rien ne l'empêche. Ainsi donc, quand

(1) Voilà pourquoi on peut dire, par exemple : « Le Fils de Dieu est né, il a souffert, il est mort pour nous; » bien que le Fils de Dieu, ou le Verbe divin, étant Dieu même, il ne puisse en cette qualité subir les altérations exprimées par ces mots et qui sont l'apanage de la nature humaine. On peut dire également, et en vertu du même principe : « Le Christ est tout-puissant, immortel, la suprême sagesse; » quoique ces titres n'appartiennent qu'à Dieu. C'est l'union hypostatique, nous l'avons dit, qui légitime un tel langage, vu que par cette union le même suppôt possède en même temps la nature divine et la nature humaine. Or les noms concrets, seuls employés dans ces propositions et les autres analogues, désignent le suppôt d'une manière immédiate et directe, tandis qu'ils n'expriment la nature ou la forme que d'une

---

ponitur nomine utriusque naturæ. Sive ergo dicatur *homo*, sive *Deus*, supponitur hypostasis divinæ et humanæ naturæ. Et ideo de homine possunt dici ea quæ sunt divinæ naturæ, tanquam de hypostasi divinæ naturæ; et de Deo possunt dici ea quæ sunt humanæ naturæ, tanquam de hypostasi humanæ naturæ. Sciendum tamen quòd in propositione in qua aliquid de aliquo prædicatur, non solùm attenditur quid sit illud de quo prædicatum prædicatur, sed etiam secundùm quid de illo prædicetur. Quamvis ergo non distinguantur ea quæ prædicantur de Christo, distinguuntur tamen secundùm id, secundùm quod utrumque prædicatur. Nam ea quæ sunt divinæ naturæ prædicantur de Christo secundùm divinam naturam; ea autem quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de eo secundùm humanam naturam. Unde Augustinus dicit in I. *De Trinit.* (cap. 11) : « Distinguamus quid in Scripturis sonet secundùm formam Dei, in qua æqualis est Patri, et quid secundùm formam servi quam accepit, in qua minor est Patre; » et infrà : « Quid propter quid, et quid secundùm quid dicatur, prudens et diligens et pius lector intelliget. »

Ad primum ergo dicendum, quòd opposita prædicari de eodem secundùm idem, est impossibile; sed secundùm diversa nihil prohibet.

nous énonçons du Christ des choses opposées, ce n'est pas en le considérant sous le même rapport, mais bien sous des rapports divers.

2° Il est encore vrai que si les choses qui impliquent un défaut étoient attribuées à Dieu à raison de la nature divine, il y auroit là un blasphème, parce qu'il y auroit une atteinte portée à l'honneur divin ; mais rien de tout cela n'existe quand on lui attribue ces choses à raison de la nature qu'il a prise. De là ce qui est dit dans un sermon prononcé au concile d'Ephèse (1) : « Dieu ne regarde pas comme une atteinte faite à sa grandeur ce qui devient une cause de salut pour les hommes; car dans cet état d'abjection qu'il a choisi par amour pour nous, rien ne déprime cette nature qui est placée au-dessus de toute atteinte; et s'il s'approprie une nature inférieure, la nature humaine, c'est pour la sauver. Ce qui est vil et abject n'ôte rien à la grandeur de la nature divine, et concourt cependant à l'accomplissement de notre salut. N'allez donc pas dire que ce qui est une cause de salut pour nous, soit un sujet de honte pour Dieu. »

3° S'il convient à la nature humaine d'être prise, ce n'est pas à raison du suppôt, c'est à raison de la nature elle-même : il n'est donc pas étonnant qu'on ne puisse dire cela de Dieu.

ARTICLE V.

Les choses qui conviennent au Fils de l'homme peuvent-elles être affirmées de la nature divine ; et de la nature humaine, celles qui conviennent au Fils de Dieu?

Il paroît que les propriétés de la nature humaine peuvent être affirmées de la nature divine. 1° Ces propriétés sont affirmées du Fils de Dieu et de

manière indirecte et éloignée; *in recto* et *in obliquo*, comme s'expriment les théologiens, et spécialement les disciples de saint Thomas. Quand nous disons, en effet, Jésus, le Christ, ou bien encore, le Fils de Dieu, le Fils de Marie, c'est la seconde personne de la Trinité que nous désignons avant tout; puis viennent dans notre pensée les deux natures qu'elle possède.

(1) Par Théodore, évêque d'Ancyre, et dont le sujet étoit la Nativité du Sauveur. On comprend à quel point un semblable sujet répondoit à la pensée des Pères de ce concile, puisqu'ils

---

Et hoc modo opposita prædicantur de Christo, non secundùm idem, sed secundùm diversas naturas.

Ad secundum dicendum, quòd si ea quæ ad defectum pertinent, Deo attribuerentur secundùm divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius; non autem pertinet ad Dei injuriam, si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur : « Nihil putat Deus injuriam quod est occasio salutis hominibus; nihil enim abjectorum quæ elegit propter nos, injuriam facit illi naturæ quæ non potest esse subjecta injuriis; propria verò facit inferiora, ut salvet naturam nostram. Quando ergo abjecta et vilia sunt, divinam naturam non injuriantur, sed salutem hominibus operantur. Quomodo dicis ea quæ causa nostræ salutis sunt, injuriæ occasionem Deo fuisse? »

Ad tertium dicendum, quòd assumi convenit humanæ naturæ, non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius : et ideo non convenit Deo.

ARTICULUS V.

Utrùm ea quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de divina natura; et de humana ea quæ conveniunt Filio Dei.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd quæ sunt humanæ naturæ possint dici de natura divina. Ea enim quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de Filio Dei et de Deo. Sed

Dieu même. Or Dieu est sa propre nature. Donc les propriétés de la nature humaine peuvent servir de prédicats à la nature divine.

2° La chair appartient à la nature humaine. Or, comme s'exprime saint Jean Damascène, « nous disons que la nature du Verbe s'est incarnée, et nous le disons à la suite des bienheureux Athanase et Cyrille. » Donc il paroît que pour la même raison les autres propriétés de la nature humaine peuvent être affirmées de la nature divine.

3° Les propriétés de la nature divine conviennent dans le Christ à la nature humaine; ainsi, la propriété de connoître l'avenir, et celle de travailler efficacement à notre salut. Donc il paroît également que les propriétés de la nature humaine peuvent être affirmées de la nature divine.

Mais saint Jean Damascène dit ainsi le contraire : « Quand nous parlons de la divinité, nous ne lui attribuons pas les idiomes (c'est-à-dire les propriétés) de l'humanité; nous ne disons pas, par exemple, que la divinité est passible ou soumise à l'action créatrice. » Mais la divinité *n'est* autre chose que la nature divine. Donc les propriétés de la nature humaine ne peuvent pas être affirmées de la nature divine.

(CONCLUSION. — La nature divine et la nature humaine n'étant pas la même nature, il est évident que les propriétés de celle-ci ne peuvent être affirmées de celle-là dans le sens abstrait.)

Les propriétés d'une chose ne peuvent être avec vérité affirmées d'une autre, si ce n'est en tant que celle-ci est la même chose que celle-là; ainsi, le rire ne convient qu'à l'homme considéré comme tel. Or dans le mystère de l'Incarnation, la nature divine et la nature humaine ne sont pas la même chose; leur hypostase seule est la même : les propriétés de l'une ne

s'étoient principalement réunis pour venger l'honneur de Marie, Mère de Dieu, récemment attaquée par l'impie Nestorius, patriarche de Constantinople.

Deus est sua natura. Ergo ea quæ sunt naturæ humanæ, possunt prædicari de divina natura.

2. Præterea, caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damascenus in III. lib., « dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundùm beatos Athanasium et Cyrillum. » Ergo videtur quòd pari ratione, ea quæ sunt humanæ naturæ possint dici de divina natura.

3. Præterea, ea quæ sunt divinæ naturæ, conveniunt humanæ naturæ in Christo; sicut cognoscere futura, et habere salutiferam virtutem. Ergo videtur quòd pari ratione ea quæ sunt humanæ naturæ possint dici de divina natura.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. : « Deitatem quidem dicentes, non nominamus (1) de ea quæ humanitatis idiomata sunt, » id est, proprietates; « non enim dicimus deitatem passibilem vel creabilem. » Deitas autem est divina natura. Ergo ea quæ sunt humanæ naturæ propria, non possunt dici de divina natura.

(CONCLUSIO. — Cùm non eadem sit natura divina et humana, perspicuum est ea quæ humanæ naturæ sunt, non posse de divina natura in abstracto prædicari.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt propria unius, non possunt verè de alio prædicari, nisi de eo quod est idem illi; sicut risibile non convenit nisi ei quod est homo. In mysterio autem Incarnationis non est eadem natura divina et humana; sed eadem est hypostasis utriusque naturæ; et ideo ea quæ sunt

(1) Vel *non enuntiamus*, ut et græcum κατονομάζομεν reddi potest, seu non attribuimus ei nomen idiomatum, id est, proprietatum quæ ad humanitatem spectant.

peuvent donc pas être affirmées de l'autre, si l'on prend ces natures dans le sens abstrait (1). Les noms concrets désignent la nature terminée par l'hypostase : les propriétés de l'une et l'autre natures peuvent donc indifféremment servir de prédicat aux noms concrets, soit que le nom auquel on les unit désigne les deux natures, comme celui de Christ, qui exprime en même temps, et la divinité qui répand l'onction, et l'humanité qui la reçoit; soit que ce nom désigne seulement la nature divine, comme celui de Dieu ou de Fils de Dieu; soit enfin que ce nom désigne la nature humaine toute seule, comme celui d'*homme* ou de Jésus. De là ce que dit St. Léon pape dans sa lettre aux évêques de la Palestine, *Epist.* LXXXIII, 7 : « Peu importe dans laquelle des deux substances le nom du Christ sera puisé, puisque l'indestructible unité de la personne fait que le même être est tout entier le Fils de l'homme, à raison de la chair, et tout entier le Fils de Dieu, à raison de la divinité, qui lui est commune avec le Père. »

Je réponds aux arguments : 1° Dans l'Etre divin la personne est réellement la même chose que la nature; et c'est à raison de cette identité que la nature divine est affirmée du Fils de Dieu. Mais le mode de signification n'est pas le même; aussi est-il des choses qu'on dit du Fils de Dieu et qu'on ne sauroit dire de la nature divine; nous disons par exemple, que le Fils de Dieu est engendré, ce qui ne seroit pas vrai de la nature divine, comme nous l'avons établi dans la première partie, quest XXXIX, art. 5. Pareillement, dans le mystère de l'Incarnation, nous disons que le Fils de Dieu a souffert, et nous ne disons pas cela de la nature divine.

(1) Ce seroit là prétendre que l'abstrait peut être affirmé de l'abstrait, ou du moins l'abstrait du concret, et réciproquement; ce qui implique la confusion des deux natures, c'est-à-dire l'hérésie d'Eutychès. « Du désordre ou de l'inexactitude du langage résulte l'hérésie, » a dit un saint docteur. Et rien n'est plus vrai; l'expérience de tous les siècles sert de confirmation à cette vérité. Il ne suffit donc pas toujours d'exposer le dogme catholique, pour en sauvegarder l'intégrité; il faut encore pour cela fixer irrévocablement la langue théologique. Cette nécessité est d'autant plus grande qu'on est partout en présence du mystère, spécialement quand il s'agit de l'Incarnation du Verbe. En parler avec exactitude n'est pas le moindre mérite du théologien. Ceux qui parlent de la Religion sans en posséder la science sacrée, s'exposent à lui nuire, au lieu de la servir, malgré les intentions les plus droites et les plus généreuses.

---

unius naturæ non possunt de alia prædicari, secundùm quod in abstracto significantur. Nomina verò concreta supponunt hypostasim naturæ : et ideo indifferenter prædicari possunt ea quæ ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis, sive illud nomen de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen, *Christus*, in quo intelligitur et divinitas ungens, et humanitas uncta, sive solùm divinam naturam, sicut hoc nomen *Deus* vel *Filius Dei*, sive solùm naturam humanam, sicut hoc nomen *homo*, vel *Jesus*. Unde Leo Papa dicit in Epist. *ad Palæstinos* : « Non interest ex qua Christus substantia nominetur, cùm inseparabiliter manente unitate personæ, idem sit et totus hominis Filius, propter carnem, et totus Dei Filius, propter unam cum patre deitatem. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in divinis realiter est idem persona cum natura; et ratione hujus identitatis divina natura prædicatur de Filio Dei. Non tamen est idem modus significandi; et ideo quædam dicuntur de Filio Dei, quæ non dicuntur de divina natura; sicut dicimus quòd Filius Dei est genitus, non tamen dicimus quòd natura divina sit genita, ut in I. parte habitum est (qu. 39, art. 5). Et similiter in mysterio Incarnationis dicimus quòd Filius Dei passus est, non autem dicimus quòd divina natura sit passa.

2° Incarnation dit plutôt union avec la chair que propriété de la chair. Or chaque nature dans le Christ se trouve unie à l'autre par l'unité de personne; et c'est à raison de cette union que nous disons de la nature divine qu'elle s'est incarnée, et de la nature humaine qu'elle a été déifiée. comme nous l'avons dit plus haut, quest. III, art. 2.

3° Les propriétés de la nature divine sont affirmées de la nature humaine, non en tant qu'elles conviennent essentiellement à la première, mais en tant qu'elles sont communiquées à la seconde par voie de participation. Et dès lors les propriétés auxquelles la nature humaine ne sauroit participer, comme l'éternité, la toute-puissance, on ne doit les lui attribuer en aucune façon (1). Quant à la nature divine, elle n'a rien reçu de la nature humaine par voie de participation. Et voilà pourquoi les propriétés de cette dernière nature ne peuvent nullement être affirmées de la nature divine.

ARTICLE VI.

Cette proposition est-elle vraie, Dieu s'est fait homme?

Il paroît que cette proposition est fausse. 1° Le mot homme exprimant la substance même de l'être, être fait homme, c'est être fait purement et simplement. Mais il est faux de dire que Dieu est fait dans ce dernier sens. Donc il l'est également de dire, *Dieu s'est fait homme?*

2° Etre fait homme, c'est changer. Or Dieu ne peut pas être sujet au changement, comme il le dit par la bouche de son Prophète *Malach.*, III, 6 : « Je suis le Seigneur, et je ne change pas. » Donc il paroît qu'on ne sauroit dire, *Dieu s'est fait homme.*

(1) Non, sans doute, on ne sauroit attribuer de telles propriétés à la nature humaine prise dans un sens abstrait; ce seroit là méconnoître toutes les lois du langage, fouler aux pieds les plus simples notions du bon sens, comme cela résulte de ce que nous avons déjà dit. Mais,

---

Ad secundum dicendum, quòd Incarnatio magis importat unionem ad carnem, quàm carnis proprietatem. Utraque autem natura in Christo, est unita alteri in persona; ratione cujus unionis et divina natura dicitur *incarnata*, et humana natura *deificata*, ut supra dictum est (qu. 3, art. 2).

Ad tertium dicendum, quòd ea quæ sunt divinæ naturæ, dicuntur de humana natura, non secundum quòd essentialiter competunt divinæ naturæ, sed secundùm quòd participativè derivantur ad humanam naturam. Unde ea quæ participari non possunt à natura humana (sicut esse increatum, aut omnipotentem) nullo modo de humana natura dicuntur. Divina autem natura nihil participativè accipit ab humana natura. Et ideo ea quæ sunt humanæ naturæ, nullo modo possunt dici de divina natura.

ARTICULUS VI.

Utrùm hæc sit vera, Deus factus est homo.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd hæc sit falsa, *Deus factus est homo.* Cùm enim homo significet substantiam, fieri hominem, est fieri simpliciter. Sed hæc est falsa, Deus factus est simpliciter. Ergo hæc falsa, *Deus factus est homo.*

2. Præterea, fieri hominem, est mutari. Sed Deus non potest esse subjectum mutationi, secundùm illud *Malach.*, III : « Ego Dominus, et non mutor. » Ergo videtur quòd hæc sit falsa, *Deus factus est homo.*

(1) De his etiam infrà, qu. 33, art. 3, corp.; et III, *Sent.*, dist. 3, qu. 5, art. 3; et dist. 7, qu. 2, art.; et *Opusc.*, I, cap. 18; et *Opusc.*, II, cap. 6; et *ad Rom.*, I, lect. 2.

3° Le mot homme en s'appliquant au Christ, porte sur la personne même du Fils de Dieu. Or il seroit faux de dire, *Dieu s'est fait la personne du Fils de Dieu.* Donc il l'est également de dire, *Dieu s'est fait homme.*

Mais le contraire résulte clairement de cette parole, *Joan.*, I, 13 : « Le Verbe s'est fait chair. » Sur quoi saint Athanase observe dans sa lettre à Epictète, évêque de Corinthe : « Quand l'Evangile dit, *le Verbe s'est fait chair*, c'est comme s'il disoit, *Dieu s'est fait homme.* »

(Conclusion. — Comme ce n'est pas de toute éternité, mais seulement dans le temps que la qualification d'homme a pu être affirmée de Dieu, il faut reconnoître la vérité de cette proposition, *Dieu s'est fait homme.)*

Quand on peut attribuer à un être une qualification nouvelle, c'est qu'on peut dire aussi que cet être est devenu ou a été fait quelque chose. Or la qualification d'homme est véritablement donnée à Dieu, comme nous l'avons dit dans le premier article; de telle sorte néanmoins que cette qualification ne convient pas à Dieu de toute éternité, et qu'il n'a pu la recevoir que dans le temps après avoir pris la nature humaine. Cette proposition est donc vraie, *Dieu s'est fait homme.* Seulement elle est diversement comprise, comme nous l'avons remarqué de celle-ci, *Dieu est homme* (1).

Je réponds aux arguments : 1° Etre fait homme, c'est à la vérité être fait purement et simplement toutes les fois qu'il s'agit d'un être où la nature humaine commence à exister en un suppôt nouvellement créé; mais quand nous disons, *Dieu s'est fait homme,* nous entendons seulement que la nature humaine a commencé d'être en un suppôt divin, préexistant

ces mêmes propriétés, on peut les attribuer à cet homme qui est Jésus-Christ, par la raison qu'alors on considère la nature humaine dans un suppôt divin, dans une individualité concrète.

(1) En effet, ces deux propositions sont implicitement renfermées l'une dans l'autre; la démonstration dont la première a été l'objet, peut donc entièrement s'appliquer à la seconde. Mais, comme celle-ci reproduit, avec une légère modification, un texte de l'Evangile, l'auteur, en lui consacrant une thèse à part, saisit l'occasion, sans abandonner ni ralentir sa marche théologique, d'exposer le vrai sens du Livre saint.

---

3. Præterea, *Homo* secundùm quod de Christo dicitur, supponit personam Filii Dei. Sed hæc est falsa, *Deus factus est persona Filii Dei*. Ergo hæc est falsa, *Deus factus est homo.*

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « Verbum caro factum est. » Et sicut Athanasius dicit in Epistola *ad Epictetum,* quòd « dixi, *Verbum caro factum est,* simile est ac si diceretur quòd Deus homo factus est. »

(Conclusio. — Cùm non ab æterno, sed in tempore, esse hominem de Deo prædicetur, propositionem hanc, *Deus factus est homo*, verum esse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque dicitur esse factum illud quod de novo incipit prædicari de ipso. Esse autem hominem, verè prædicatur de Deo, sicut dictum est (art. 1); ita tamen quòd non convenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ. Et ideo hæc est vera, *Deus factus est homo;* diversimodè tamen intelligitur à diversis, sicut et hæc, *Deus est homo*, ut suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd fieri hominem, est fieri simpliciter, in omnibus his in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato; Deus autem dicitur *factus homo*, eo quòd humana natura incipit esse in supposito divinæ naturæ, ab æterno præ-

de toute éternité. Ainsi donc, dire que Dieu s'est fait homme, ce n'est nullement dire qu'il est fait ou créé.

2° Le verbe être fait ou devenir signifie qu'un être peut recevoir une qualification nouvelle. Quand donc cette qualification suppose un changement dans celui qui la reçoit, le verbe être fait veut dire alors changer. C'est ce qu'exprime toute affirmation absolue; car une couleur blanche ou noire, par exemple, ne sauroit être donnée à une chose, si ce n'est parce qu'il y aura eu dans cette chose un changement en blanc ou en noir. Mais quand une affirmation n'est que relative, elle n'implique pas un changement dans celui qui en est l'objet; ainsi un homme passera à droite sans éprouver lui-même le moindre changement, par rapport à celui qui sera passé à sa gauche. Par conséquent, dans de telles propositions, toutes les fois que l'on dit qu'un être est fait telle chose, on ne veut pas dire qu'il ait subi un changement, puisque cela peut avoir lieu par le changement d'un autre. C'est ainsi que nous disons avec le Prophète : « Seigneur, vous avez été fait notre refuge. » Or l'humanité ne convient à Dieu qu'à raison de l'union qui s'est faite, et qui est une simple relation. Voilà pourquoi, lorsqu'on dit de Dieu qu'il est homme, on n'entend pas admettre en lui un changement; le changement, on l'admet seulement dans la nature humaine, qui est unie à la Personne divine. D'où il suit que cette proposition, *Dieu s'est fait homme*, ne suppose nullement un changement survenu en Dieu, mais seulement dans la nature humaine (1).

3° Le mot homme appliqué au Christ ne désigne la Personne du Fils de Dieu qu'en tant qu'elle subsiste dans notre nature. Quoiqu'il soit donc

(1) C'est ici un principe fondamental dans l'exposition du mystère de l'Incarnation. Dieu n'a pas changé dans son essence, parce qu'il a élevé la nature humaine jusqu'à l'unir personnellement à son Verbe; c'est cette nature seule qui a changé, en révêtant ainsi la personnalité divine. A cet égard il en est de l'Incarnation comme de la création elle-même. En créant

---

existente. Et ideo Deum fieri hominem, non est Deum *fieri* simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd sicut dictum est, fieri importat quòd aliquid de novo prædicetur de altero. Unde, quandocumque aliquid de novo prædicatur de altero cum mutatione ejus de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc contingit in omnibus quæ absolutè dicuntur; non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc quod de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea vero quæ relativè dicuntur, possunt de novo prædicari de aliquo absque ejus mutatione; sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione, per motum illius qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum ad Deum dicimus (1), « Domine, refugium factus es nobis. » Esse autem hominem convenit Deo ratione unionis, quæ est relatio quædam : et ideo esse hominem de novo prædicatur de Deo absque ejus mutatione, per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in divinam personam. Et ideò, cùm dicitur, *Deus factus es homo*, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solùm ex parte humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd *homo* supponit personam Filii Dei non nudam, sed prout subsistit in humana natura. Et ideò, quamvis hæc

(1) Ex Davidis oratione, *Psalm.* LXXXIX, vers. 1.; nec dissimili locutione, *Psalm.* XCII, v. 22 : *Factus est mihi Dominus in refugium.*; ut et paulò aliter *Psalm.* XVII., v. 19 : *Factus est Dominus protector meus;* et *Psalm.* XXIX, v. 11 : *Dominus factus est adjutor meus;* præter illud II. *Reg.*, VII, v. 24 : *Factus es eis in Deum, etc.*

faux de dire, *Dieu s'est fait la Personne du Fils de Dieu*, il ne l'est pas de dire, *Dieu s'est fait homme*, puisque Dieu s'est uni à la nature humaine.

ARTICLE VII.

Cette proposition est-elle vraie, l'homme a été fait Dieu?

Il paroît que cette proposition est vraie. 1° L'Apôtre dit *Rom.*, I, 2 : « Selon les promesses qu'il avoit faites longtemps auparavant par la bouche de ses prophètes et que nous voyons dans les saintes Ecritures, touchant son Fils, lequel a été fait de la race de David selon la chair. » Mais c'est en tant qu'homme que le Christ est de la race de David selon la chair. Donc l'homme a été fait Fils de Dieu.

2° Saint Augustin, *De Trinit.*, I, 13, s'exprime ainsi : « Cette susception ou assomption a été telle qu'elle a fait Dieu homme et l'homme Dieu. » Or c'est à raison de cette susception qu'il est vrai de dire, *Dieu s'est fait homme*. Donc il l'est également de dire, *l'homme a été fait Dieu.*

3° Saint Grégoire de Nazianze dit *Epist. ad Cledon.* : « Dieu s'est *humanisé*, l'homme a été *déifié*, n'importe les expressions dont on voudra se servir. » Or si l'on peut dire que Dieu s'est humanisé, c'est parce qu'il s'est fait homme. Donc, si l'homme a été déifié, cela veut dire qu'il a été fait Dieu ; et dès lors la proposition énoncée doit être admise.

4° Quand on dit *Dieu s'est fait homme*, le sujet qui subit l'action ou le changement, ce n'est pas Dieu, mais bien la nature humaine designée par le nom d'homme. Or le sujet de l'action ou du changement doit être clairement indiqué dans la proposition. Donc celle-ci, *l'homme a*

l'univers; en communiquant l'existence, l'existence divine est demeurée parfaitement la même. Son éternelle bonté éclate progressivement dans ces deux grandes œuvres, mais en demeurant immuable, parce qu'elle est la perfection infinie.

---

sit falsa, *Deus factus est persona Filii Dei*; est tamen hæc vera, *Deus factus est homo*, ex eo quòd est unitus humanæ naturæ.

ARTICULUS VII.

Utrùm hæc sit vera, Homo factus est Deus.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd hæc sit vera : *Homo factus est Deus.* Dicitur enim *Roman.*, I : « Quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundùm carnem. » Sed Christus, secundùm quod homo, est ex semine David secundùm carnem. Ergo homo factus est Filius Dei.

2. Præterea, Augustinus dicit in I. *Trinit.* (cap. 13) : « Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. » Sed ratione illius susceptionis hæc est vera, *Deus factus est homo*. Ergo similiter hæc est vera : *Homo factus est Deus.*

3. Præterea, Gregorius Nazianzenus dicit in Epist. *ad Cledonium* : « Deus quidem humanatus est, homo autem deificatus, vel quomodolibet aliquis nominaverit. » Sed Deus ea ratione dicitur humanatus, qua est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur deificatus qua est factus Deus; et ita hæc est vera : *Homo factus est Deus.*

4. Præterea, cùm dicitur, *Deus factus est homo*, subjectum factionis vel mutationis non est Deus, sed humana natura, quàm significat hoc nomen, *homo*. Sed illud videtur esse subjectum factionis, cui factio attribuitur. Ergo

(1) De his etiam ubi suprà, seu locis art. 6 indicatis.

été fait Dieu, est encore plus vraie que celle-là, *Dieu s'est fait homme.*

Mais saint Jean Damascène dit ainsi le contraire *De fide Orth.*, III, 2. « Nous ne disons pas que l'homme a été déifié, mais bien que Dieu s'est *humanisé.* » Or dire qu'un homme a été déifié, c'est dire qu'il a été fait Dieu. Donc cette dernière proposition est fausse.

(Conclusion. — Comme dans cette proposition, *l'homme a été fait Dieu,* entendue dans le sens propre des termes, le sujet *homme* exprime un suppôt personnel, et comme d'ailleurs la Personne du Fils de Dieu a toujours été Dieu, cette proposition est évidemment fausse.)

La proposition que nous venons d'énoncer peut être entendue de trois manières : en ce sens, d'abord, que le participe *fait* détermine d'une manière absolue le sujet ou le prédicat ; et entendue de la sorte elle est fausse, puisque ni l'homme auquel le nom de Dieu sert de prédicat, n'a été réellement fait, ni Dieu, moins encore, comme nous le dirons plus bas. Dans ce sens rigoureux, celle-ci même seroit fausse, *Dieu s'est fait homme.* Mais ce n'est pas ainsi qu'on envisage ici ces deux propositions semblables. En second lieu, le mot fait peut exprimer une simple union ou rapprochement, de telle sorte qu'en disant, *l'homme a été fait Dieu,* on veuille dire, *il a été fait que l'homme soit Dieu.* Et dans ce sens, les deux réciproques, *l'homme a été fait Dieu,* et, *Dieu s'est fait homme,* sont également vraies. Mais tel n'est pas ici le sens propre de ces expressions, à moins que le mot homme ne soit entendu comme n'exprimant pas un suppôt personnel, mais telle nature seulement. En effet, bien que cet homme n'ait pas été réellement fait Dieu, puisque le suppôt ainsi désigné, c'est-à-dire la Personne même du Fils de Dieu, a été Dieu de toute éternité, on peut néanmoins dire, dans un sens général, que l'homme n'a pas toujours été Dieu. Troisièmement enfin, le participe *fait* peut exprimer un changement dont l'homme a été le sujet et dont Dieu est le terme.

---

hæc magis est vera : *Homo factus est Deus,* quàm ista, *Deus factus est homo.*

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. lib. (cap. 2) : « Non hominem deificatum dicimus, sed Deum humanatum. » Idem autem est fieri Deum, quòd deificari. Ergo hæc est falsa : *Homo factus est Deus.*

(Conclusio. — Cùm in hac propositione propriè accepta, *Homo factus est Deus,* vox (*homo*) personalem habeat suppositionem, persona autem Filii Dei semper Deus fuerit, eam esse falsam perspicuum est.)

Respondeo dicendum, quòd ista propositio : *Homo factus est Deus,* tripliciter potest intelligi : uno modo, ita quòd hoc participium *Factus* determinet absolutè vel subjectum, vel prædicatum ; et in hoc sensu est falsa, quia neque homo ille de quo Deus prædicatur, est factus, neque Deus est factus, ut infrà dicetur. Et sub eodem sensu hæc est falsa ; *Deus factus est homo.* Sed sub hoc sensu non quæritur hic de istis propositionibus. Alio modo potest intelligi, ut ly *factus* determinet compositionem, ut sit sensus, *homo factus est Deus,* id est, *factum est ut homo sit Deus.* Et sub hoc sensu utraque est vera, et *homo factus est Deus,* et *Deus factus est homo.* Sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi fortè intelligatur secundùm quod ly *homo* non habet personalem suppositionem, sed simplicem ; licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositum, scilicet persona Filii Dei, ab æterno fuit Deus, tamen homo, communiter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo propriè intelligitur, secundùm quod hoc participium *factus* ponit *fieri*

Dans ce sens encore, du moment où nous avons établi que dans le Christ la personne ou l'hypostase de Dieu et de l'homme est la même, cette proposition n'est pas vraie; car lorsqu'on dit, l'homme a été fait Dieu, le mot homme désigne un suppôt personnel. Ce n'est pas à raison de la nature humaine, évidemment, mais à raison du suppôt divin, qu'on peut légitimement dire que l'homme est Dieu. Or ce suppôt de la nature humaine, auquel s'applique avec vérité le nom de Dieu, n'est autre chose que la personne même ou l'hypostase du Fils de Dieu, Dieu de toute éternité. On ne peut donc pas dire que cet homme a commencé à être Dieu, ou bien qu'il devient Dieu, ou bien encore qu'il a été fait Dieu (1). Mais si la personne ou hypostase de l'homme étoit autre que celle de Dieu, de telle sorte que Dieu et l'homme devinssent tour à tour sujet et prédicat, par suite d'une certaine union entre les suppôts, union de dignité personnelle, de sentiment ou de demeure, selon la doctrine des Nestoriens, on pourroit dire alors avec une égale raison, et que l'homme a été fait Dieu, ce qui voudroit dire simplement qu'il a été uni à Dieu, et que Dieu s'est fait homme, c'est-à-dire qu'il s'est uni à l'homme.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le texte de l'Apôtre, le relatif *qui*, se rapportant à la personne du Fils de Dieu, ne doit pas être entendu par rapport au prédicat comme si un homme déjà existant et appartenant à la race de David avoit été fait Fils de Dieu ; et c'est dans ce sens que l'objection étoit faite. Cela doit s'entendre de la part du sujet ; et voici alors

(1) Soit que le mot *homme*, dans la proposition discutée, exprime l'hypostase ou le suppôt, ainsi que cela doit être d'après les lois ordinaires du langage, comme nous l'avons déjà vu, soit même qu'on veuille lui faire exprimer la nature humaine existant dans ce suppôt, la proposition est également inadmissible ; elle choque en même temps les lumières de la raison et les principes de la foi. Si par ce mot on entend l'hypostase, cette hypostase, on le sait, est l'hypostase même ou la personne du Fils de Dieu, qui est éternelle, éternellement Dieu. On ne peut donc pas dire, sans une étrange confusion de termes et d'idées, sans tomber dans un non sens palpable, qu'elle a été faite Dieu dans tel moment déterminé. Si, forçant déjà la valeur des expressions, on entend par là la nature humaine, c'est donc à dire que la nature

---

circa hominem in respectu ad Deum sicut ad terminum factionis. Et in hoc sensu, supposito quòd in Christo sit eadem persona et hypostasis et suppositum Dei et hominis, ut suprà ostensum est (qu. 2, art. 3), ista propositio est falsa; quia cùm dicitur : *Homo factus est Deus*, ly *homo*, habet personalem suppositionem (1). Non enim esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui. Suppositum autem illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum, est idem quod hypostasis seu persona Filii Dei, quæ semper fuit Deus. Unde non potest dici quòd iste homo incœpit esse Deus, vel quòd factus sit Deus. Si verò esset alia persona vel hypostasis Dei et hominis, ita quòd esse Deum, prædicaretur de homine, et è converso, per quamdam conjunctionem suppositorum, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis (ut Nestoriani dixerunt), tunc pari ratione posset dici quòd homo factus est Deus, id est, conjunctus Deo, sicut et quòd Deus factus est homo, id est, conjunctus homini.

Ad primum ergo dicendum, quòd in verbis illis Apostoli hoc relativum *Qui*, quod refert personam Filii Dei, non debet intelligi ex parte prædicati, quasi aliquis existens ex semine David secundùm carnem sit factus Filius Dei; in quo sensu objectio procedebat. Sed debet intelligi ex parte subjecti, ut sit sensus quòd

(1) Non ex dubia hypothesi, sed ex assertione certa secundùm fidem; qualis contra Nesto-

quel est le sens de l'Apôtre : « Le Fils de Dieu s'est fait homme *pour rendre gloire au Père* (ce que la Glose ajoute) et il a voulu appartenir à la race de David selon la chair. » C'est encore comme s'il avoit dit : « Le Fils de Dieu a été fait possédant une chair prise dans la race de David, afin de rendre gloire à Dieu. »

2° Le mot de saint Augustin doit s'entendre dans ce sens que par l'Incarnation il a été fait que l'homme soit Dieu et que Dieu soit homme; deux propositions également vraies, comme nous venons de le dire.

3° C'est là aussi notre réponse au troisième argument; être déifié, avons-nous dit, c'est la même chose qu'être fait Dieu.

4° Quand le terme réside dans le sujet, il est entendu matériellement, il exprime le suppôt; mais quand il réside dans le prédicat on l'entend formellement, il exprime la nature elle-même. Voilà pourquoi lorsqu'on dit, *l'homme a été fait Dieu*, cette action subie n'est pas attribuée à la nature humaine, mais bien au suppôt de cette nature, lequel est Dieu de toute éternité, et dont on ne sauroit dire, par conséquent, qu'il a été fait Dieu. Mais quand on dit *Dieu s'est fait homme*, l'action exprimée se termine à la nature humaine. Et c'est pour cela que la dernière proposition est vraie, à proprement parler, tandis que la première ne l'est pas. Si nous disons, par exemple, qu'un tel, qui d'abord étoit homme, est devenu blanc ensuite, cette proposition sera vraie, *cet homme a été fait blanc aujourd'hui*, tandis que cette autre est fausse, *ce blanc a été fait homme aujourd'hui*. Toutefois, si dans le sujet se trouvoit un nom qui exprimât la nature humaine prise dans un sens abstrait, l'action subie

humaine, prise dans un sens abstrait, a été faite Dieu. Mais cela est évidemment impossible, comme notre maître l'a si bien démontré contre Eutychès. Et si l'on vouloit dire qu'un homme déjà existant avec sa personnalité propre a été élevé à la dignité de Dieu, on se jetteroit dans l'hérésie de Nestorius. De Charybde on tomberoit en Scylla.

« Filius Dei factus est scilicet homo, ad honorem Patris (ut Glossa exponit) existens ex semine David secundùm carnem, » ac si diceret : « Filius Dei factus est habens carnem ex semine David, ad honorem Dei. »

Ad secundum dicendum, quòd illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu secundùm quòd ex illa susceptione Incarnationis factum est ut homo esset Deus, et Deus esset homo; in quo sensu, ambæ locutiones sunt veræ, ut dictum est.

Et similiter dicendum est ad tertium; nam deificari idem est quod fieri Deum.

Ad quartum dicendum, quòd terminus in subjecto positus tenetur materialiter, id est pro supposito; positus verò in prædicato tenetur formaliter, id est pro natura significata. Et ideo, cùm dicitur: *Homo factus est Deus*, ipsum *fieri* non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus : et ideo non convenit ei fieri Deum. Cùm autem dicitur : *Deus factus est homo*, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo, propriè loquendo, hæc est vera : *Deus factus est homo*, sed hæc est falsa : *Homo factus est Deus*. Sicut si Sortes, cùm priùs fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Sorte hæc est vera : *Hic homo hodie factus est albus*; hæc tamen est falsa : *Hoc album hodie factum est homo*. Si tamen ex parte subjecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset

rianos et alios in eam imprudenter hæresim incurrentes (quòd hypostasim à supposito distinguerent), loco hic indicato probata est.

pourroit alors être attribuée à ce sujet, comme si l'on disoit que la nature humaine est devenue celle du Fils de Dieu (1).

ARTICLE VIII.

Cette proposition est-elle vraie, le Christ est une créature?

Il paroît que cette proposition est vraie. 1° Saint Léon pape dit : « Chose étrange et inouïe, le Dieu qui est et qui étoit se fait créature. » Mais on peut dire du Christ qu'il a été fait Fils de Dieu par l'Incarnation. Donc cette proposition est vraie, *le Christ est une créature.*

2° Les propriétés des deux natures peuvent être affirmées de leur commune hypostase, de quelque nom qu'on l'appelle, ainsi qu'il a été dit plus haut. Or c'est une propriété de la nature humaine d'être créature, comme l'un des attributs de la nature divine est de créer. Donc on peut également dire du Christ, et qu'il est créature, et qu'il est créateur, tout comme incréé.

3° L'ame est une partie bien supérieure au corps dans la composition de l'être humain. Or le Christ, à raison du corps qu'il a pris dans le sein de la Vierge, est appelé sans restriction le Fils de Marie. Donc, à raison de son ame, qui a été créée par Dieu, nous devons pouvoir affirmer que le Christ est une créature.

Mais saint Ambroise enseigne ainsi le contraire, *De Trin.*, I, 7 : « Est-ce que le Christ a été fait d'une parole? Est-ce qu'il a été créé par un acte

(1) On ne pourroit pas dire que la nature humaine est devenue le Fils de Dieu, d'après ce qui vient d'être dit dans la note précédente ; car enfin la nature humaine n'est pas devenue précisément le Fils de Dieu. Il faudroit pour cela qu'elle eût été transformée et déifiée, dans le sens d'Eutychès. Et nous avons démontré, contre la doctrine de cet hérésiarque, que l'union ne s'étoit pas faite dans la nature, que les deux natures étoient demeurées intactes et distinctes.

---

hoc modo significari ut subjectum factionis, putà si dicatur quòd natura humana facta est Filii Dei.

ARTICULUS VIII.

Utrùm hæc sit vera : Christus est creatura.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd hæc sit vera : *Christus est creatura.* Dicit enim Leo Papa : « Nova et inaudita conventio : Deus qui est et erat, fit creatura. » Sed illud potest prædicari de Christo, quòd Filius Dei factus est per incarnationem. Ergo hæc est vera : *Christus est creatura.*

2. Præterea, proprietates utriusque naturæ possunt prædicari de hypostasi communi utriusque naturæ, quocumque nomine significetur, ut suprà dictum est (art. 5). Sed proprietas humanæ naturæ est esse creatura, sicut et proprietas divinæ naturæ est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo, scilicet quòd sit creatura, et quòd sit increatus et creator.

3. Præterea, principalior pars hominis est anima quàm corpus. Sed Christus, ratione corporis quod de Virgine traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo, ratione animæ quæ creata est à Deo, debet simpliciter dici quòd Christus sit creatura.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. *De Trinit.* : « Numquid dicto factus est Christus? Numquid mandato creatus est Christus? »

(1) De his etiam infrà, qu. 20, art. 1, ad 1 ; et I. part., qu. 41, art. 3, tum in corp., tum ad 4 ; et III, *Sent.*, dist. 4, qu. 2, art. 2, ad 4 ; et dist. 11, qu. 1, art. 2 ; et dist. 21, qu. 1, art. 3, ad 2 ; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 43 ; et qu. 29, de verit., art. 1, ad 1 ; et *Opusc.* III, cap. 223 ; ut et I. *ad Cor.*, XV, lect. 2, col. 1.

do la volonté suprême? » Evidemment non; c'est la pensée du saint Evêque, puisqu'il ajoute : « Comment la créature pourroit-elle exister en Dieu, lui qui est d'une nature simple et non composée? » Donc il n'est pas permis de dire, le Christ est une créature.

(Conclusion. — Afin de ne point paroître favoriser les erreurs des hérétiques, on ne doit pas dire sans restriction que le Christ est une créature: il faut préciser le sens de cette proposition en ajoutant que le Christ est alors considéré dans sa nature humaine.)

« Par des paroles désordonnées on encourt l'hérésie, » comme le dit saint Jérôme. Ainsi nous ne devons avoir rien de commun avec les hérétiques, pas même les expressions, de peur de paroître favoriser leurs erreurs. Or les Ariens ont enseigné que le Christ étoit une créature, et de plus inférieur à son Père, non-seulement à raison de la nature humaine, mais encore à raison de la personne divine. Voilà pourquoi nous ne devons pas dire, sans expliquer notre pensée, que le Christ est une créature, qu'il est inférieur à son Père; on doit ajouter qu'on entend cela de sa nature humaine (1). Mais quand il s'agit d'une chose qu'on ne peut pas même soupçonner pouvoir être appliquée à la personne divine, on peut la dire sans restriction du Christ à raison de sa nature humaine; c'est ainsi que nous disons de lui qu'il a souffert, qu'il est mort, qu'il a été enseveli. Il en est de même dans les choses corporelles et humaines; si l'on peut raisonnablement douter qu'une chose convienne au tout ou seulement à une partie, dans ce dernier cas on ne doit pas l'attribuer au tout sans restriction ou sans explication; on ne dira pas, par exemple,

(1) L'histoire du quatrième et du cinquième siècle nous apprend à quels misérables subterfuges, à quelles violences inouïes l'arianisme eut quelquefois recours pour faire admettre par les chrétiens que le Christ est une créature. Mais nous savons aussi quelle héroïque et inébranlable résistance lui opposèrent les docteurs et les pontifes qui soutenoient alors l'intégrité de la foi catholique. C'est qu'ils avoient l'intime et profonde conviction que la plus légère concession faite sur ce point, rouvriroit les portes à cet ennemi dont ils avoient triomphé avec tant de peine. Nous voyons maintenant dans le grand théologien le même amour et la même sollicitude pour la vérité, le même zèle à la défendre.

---

quasi dicat, « non; » unde subdit : « Quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ. » Ergo hæc non est concedenda : *Christus est creatura.*

(Conclusio. — Ne hæreticorum errori favere videamur, non est absolutè dicendum quòd Christus sit creatura, sed cum determinatione, scilicet secundùm humanam naturam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Hieronymus dicit, « ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. » Unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam, et minorem Patre, non solùm ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione divinæ personæ. Et ideo non est absolutè dicendum quòd Christus sit creatura vel minor Patre, sed cum determinatione, scilicet secundùm humanam naturam. Ea verò de quibus suspicari non potest, quòd divinæ personæ conveniant secundùm seipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ, sicut simpliciter dicimus Christum esse passum, mortuum et sepultum. Sicut in rebus corporalibus et humanis, ea quæ in dubitationem venire possunt, an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, id est sine determinatione; non enim dicimus quòd Æthiops est albus, sed quòd est albus

qu'un Ethiopien est blanc, parce qu'il aura les dents blanches ; mais on dira tout simplement qu'il est crépu, parce que ce mot ne sauroit s'appliquer qu'à ses cheveux.

Je réponds aux arguments : 1° Il arrive parfois que les saints docteurs visant à la brièveté, disent sans autre explication que le Christ est une créature ; mais il est toujours aisé de comprendre qu'ils parlent alors du Christ en tant qu'homme.

2° Toutes les propriétés de la nature humaine, aussi bien que celles de la nature divine, peuvent sans doute être affirmées du Christ ; d'où vient que saint Jean Damascène, *De Orth. fide*, III, 3 et 4, dit du Christ qu'étant Dieu et homme il peut également être appelé créé et incréé, passible et impassible. Mais quand il peut y avoir incertitude sur la nature dont on entend parler, on doit toujours expliquer l'affirmation qu'on émet ; aussi le même docteur ajoute-t-il plus loin, IV, 5 : « Cette unique hypostase est incréée par sa divinité et créée par son humanité. » De même ne faudroit-il pas dire sans restriction, dans un sens opposé, que le Christ est incorporel ou impassible, pour écarter l'erreur de Manichéens, qui prétendoient que le Christ n'avoit pas eu un corps véritable, et n'avoit pas réellement souffert ; on doit s'expliquer et dire que le Christ est incorporel et impassible dans sa divinité.

3° Quand il s'agit de la naissance temporelle du Christ, on ne sauroit douter qu'elle ne puisse convenir à la personne du Fils de Dieu ; mais le doute est possible quand il s'agit de sa création. Il n'y a donc pas de parité entre ces deux choses.

---

secundùm dentes ; dicimus autem absque determinatione, quòd est crispus, quia hoc non potest ei convenire nisi secundùm capillos.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquando sancti doctores causâ brevitatis determinatione omissâ, nomine *creaturæ* utuntur circa Christum ; est tamen in eorum dictis subintelligenda determinatio, *in quantum homo*.

Ad secundum dicendum, quòd omnes proprietates humanæ naturæ, sicut et divinæ, possunt æqualiter dici de Christo ; unde et Damascenus dicit in III. lib. (cap. 3 et 4, ut jam suprà), quòd Christus, qui Deus est et homo, dicitur et creatus et increatus, passibilis et impassibilis. Sed tamen illa quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione. Unde ipse postea alibi subdit (lib. IV, cap. 5) : « Ipsa una hypostasis (scilicet Christi) et increata est deitate, et creata est humanitate. » Sicut et è converso non esset dicendum sine determinatione : *Christus est incorporeus vel impassibilis*, ad evitandum errorem Manichæi, qui posuit Christum verum corpus non habuisse, nec verè passum esse ; sed dicendum est cum determinatione, quòd Christus secundùm deitatem est incorporeus et impassibilis.

Ad tertium dicendum, quòd de nativitate ex Virgine, nulla dubitatio potest esse quòd conveniat personæ Filii Dei, sicut potest esse de creatione. Et ideo non est similis ratio utrobique.

ARTICLE IX.

Peut-on dire en désignant le Christ, cet homme a commencé d'être?

Il paroît que c'est là une parole qu'on peut dire du Christ. 1° Saint Augustin dit, *Super Joann.*, tract. 105 : « Avant que le monde fût, nous n'étions pas non plus, ni le médiateur de Dieu et des hommes, cet homme qui est Jésus-Christ n'étoit pas lui-même. » Or ce qui n'a pas toujours été a commencé d'être. Donc on peut dire du Christ, *cet homme a commencé d'être*.

2° Le Christ a commencé d'être homme. Or être homme, c'est être d'une manière absolue. Donc on peut dire absolument que cet homme a commencé d'être.

3° Quand on dit homme, on exprime un suppôt de la nature humaine. Or le Christ n'a pas toujours été suppôt de la nature humaine. Donc cet homme a commencé d'être.

Mais l'Apôtre nous dit ainsi le contraire., *Hebr.*, ult., 8 : Jésus-Christ étoit hier, il est aujourd'hui, il sera dans tous les siècles. »

(Conclusion. — Lorsque en désignant le Christ, on dit, *cet homme*, c'est le suppôt éternel qu'on désigne; d'où il suit que cette proposition, *cet homme a commencé d'être*, est absolument fausse.)

On ne sauroit dire, en parlant du Christ, que cet homme a commencé d'être, à moins d'expliquer sa pensée; et cela pour deux raisons : d'abord, parce qu'une telle locution est absolument fausse, au point de vue de la doctrine catholique, qui n'admet dans le Christ qu'un suppôt, une hypostase, tout comme une seule personne. Quand on dit, par conséquent, en désignant le Christ, *cet homme*, on ne sauroit désigner autre

---

ARTICULUS IX.

Utrùm hæc sit vera : Iste homo (demonstrato Christo) incœpit esse.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd ille homo, demonstrato Christo, incœperit esse. Dicit enim Augustinus *super Joan.* : « Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum, homo Jesus Christus. » Sed illud quod non semper fuit, incœpit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incœpit esse.

2. Præterea, Christus incœpit esse homo. Sed esse hominem est esse simpliciter. Ergo ille homo incœpit esse simpliciter.

3. Præterea, homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non semper fuit suppositum humanæ naturæ. Ergo ille homo incœpit esse.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, ult. : « Jesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula. »

(Conclusio. — Cùm his vocibus : *Hic homo*, demonstrato Christo, suppositum æternum designetur, hæc propositio : *Hic homo*, demonstrato Christo, *incœpit esse*, simpliciter falsa est.)

Respondeo dicendum, quòd non est dicendum quòd ille homo, demonstrato Christo, incœperit esse, si nihil addatur; et hoc duplici ratione : primò quidem, quia hæc locutio est simpliciter falsa secundùm sententiam catholicæ fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum et unam hypostasim, sicut et unam personam. Secundùm hoc enim oportet quòd in hoc quod dicitur : *Iste homo*, demonstrato Christo, de-

(1) De his etiam III, dist. 12, qu. 1, art. unico.

chose que le suppôt éternel, et dès lors un suppôt qui n'a pu commencer d'être. La proposition énoncée est donc fausse. Et peu importe qu'un tel commencement convienne à la nature humaine, exprimée par le nom d'homme; car le terme qui sert de sujet à la proposition ne s'entend pas formellement pour la nature, mais plutôt matériellement pour le suppôt (1), comme nous l'avons déjà remarqué art. 7. En second lieu, lors même que cette proposition seroit absolument vraie, on ne devroit pas l'employer sans explication, afin d'écarter l'hérésie d'Arius, qui, en professant que la personne du Fils de Dieu est une créature et de plus inférieure au Père, professe également qu'elle a commencé d'être, lui qui disoit du Verbe : « Il étoit quand il n'étoit pas encore (2). »

Je réponds aux arguments : 1° Ce texte doit être entendu d'après l'explication dont nous avons parlé, et que saint Augustin lui-même insinue; c'est par son humanité que Jésus-Christ n'étoit pas avant que le monde fût.

2° Le verbe *commencer* ne sauroit indiquer une véritable conséquence quand on va du particulier au général, d'une chose inférieure à une chose supérieure; on ne peut par dire, par exemple : « Telle chose a commencé d'être blanche, donc elle a commencé d'être colorée. » En effet, le verbe *commencer* signifie *être maintenant ce qu'on n'étoit pas un instant auparavant;* et de ce qu'une chose n'étoit pas blanche auparavant il ne s'ensuit pas qu'elle ne fût pas colorée. Or, être purement et simplement est une chose supérieure à être homme. Par conséquent, de ce que le Christ a commencé d'être homme, il ne s'ensuit pas qu'il ait commencé d'être.

(1) Un mot qui désigne la nature d'un être, indépendamment de son individualité concrète, est pris dans le sens formel, par la raison que la nature d'une chose en est la forme même. Un mot qui désigne le suppôt ou l'être individualisé, est pris dans le sens matériel, parce que la matière, comme nous l'avons fréquemment vu dans notre saint auteur, est le principe de l'individualisation.

(2) C'est la conclusion d'une sorte de dilemme dans lequel Arius prétendoit enfermer les catholiques et que saint Augustin appelle *l'argument empoisonné.* Mais cet argument, le grand docteur qui le cite l'avoit déjà supérieurement réfuté; et tout ce que nous voyons ici

---

signetur suppositum æternum, cujus æternitati repugnat incipere esse. Unde hæc est falsa : *Hic homo incœpit esse.* Nec obstat quòd incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen *homo,* quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut suprà dictum est (art. 7). Secundò, quia etiamsi esset vera, non tamen eâ esset utendum absque determinatione, ad evitandam hæresim Arii; quia, sicut personæ Filii Dei attribuit quòd esset creatura, et quòd esset minor Patre, ita attribuit ei quòd esse incœperit, quòd «erat quando non erat.»

Ad primum ergo dicendum, quòd auctoritas ista est intelligenda cum determinatione, ut scilicet dicamus quòd homo Jesus Christus non fuit antequam mundus esset, secundùm humanitatem.

Ad secundum dicendum, quòd cum hoc verbo, *incœpit,* non sequitur argumentum ab inferiori ad superius; non enim sequitur : *Hoc incipit esse album; ergo incipit esse coloratum.* Et hoc ideo, quia *incipere* importat *nunc esse,* et non *priùs;* non autem sequitur : *Hoc non erat priùs album; ergo non erat priùs coloratum.* Esse autem simpliciter est superius ad *esse hominem.* Unde non sequitur : *Christus incœpit esse homo; ergo incœpit esse.*

3° Bien que le nom d'homme, même quand on l'applique au Christ, exprime la nature humaine, laquelle a commencé d'être, il désigne néanmoins aussi le suppôt éternel, qui n'a pas eu de commencement. Voilà pourquoi ce nom est entendu pour le suppôt lorsqu'il est le sujet de la proposition, et pour la nature lorsqu'il est le prédicat; cela nous explique comment cette proposition est fausse, *cet homme, à savoir le Christ, a commencé d'être*; tandis que cette autre est vraie, *le Christ a commencé d'être homme*.

ARTICLE X.

Cette proposition est-elle vraie, le Christ en tant qu'homme est une créature?

Il paroît que cette proposition est fausse, *le Christ en tant qu'homme est une créature, ou bien a commencé d'être.* 1° Il n'y a rien de créé dans le Christ si ce n'est la nature humaine. Or il seroit faux de dire que le Christ en tant qu'homme est la nature humaine. Donc il l'est également de dire que le Christ en tant qu'homme est une créature.

2° Le prédicat s'applique au terme de la proposition, qui accompagne le sujet pour en restreindre ou déterminer le sens, plutôt qu'au sujet lui-même; si je dis, par exemple, *le corps en tant qu'il est coloré, est visible*, dans ma pensée, c'est le coloré surtout qui est visible. Or nous avons vu qu'on ne devoit pas accorder cette proposition, *cet homme, à savoir le Christ, est une créature.* Donc on ne doit pas accorder celle-ci non plus, *le Christ en tant qu'homme est une créature.*

3° Tout ce qu'on affirme d'un homme quelconque, en tant qu'il est homme, on l'affirme de lui purement et absolument; car parler d'une

sur la communication des idiomes, le renverse tellement par sa double base, que nous avons maintenant de la peine à comprendre l'importance qu'on lui donnoit alors.

Ad tertium dicendum, quòd hoc nomen *homo*, secundùm quòd accipitur pro Christo, licèt significet humanam naturam, quæ incœpit esse, tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incœpit. Et ideo, quia secundùm quòd ponitur in subjecto, tenetur pro supposito, secundùm autem quòd ponitur in prædicato, refertur ad naturam; ideo hæc est falsa: *Homo Christus esse incœpit*, sed hæc est vera: *Christus incœpit esse homo.*

ARTICULUS X.

Utrùm hæc sit vera: Christus, secundùm quòd homo, est creatura.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quòd hæc sit falsa: *Christus, secundùm quòd homo, est creatura, vel incœpit esse.* Nihil enim in Christo est creatum nisi humana natura. Sed hæc est falsa: *Christus, secundùm quòd homo, est humana natura.* Ergo hæc etiam est falsa: *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

2. Præterea, prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito, quàm de ipso subjecto propositionis; sicut si dicam: *Corpus, secundùm quòd coloratum, est visibile,* sequitur quòd coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolutè (sicut dictum est) concedenda: *Homo Christus est creatura.* Ergo neque hæc: *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

3. Præterea, quidquid prædicatur de quocumque homine, secundùm quòd homo, prædicatur de eo per se et simpliciter; idem enim est

(1) De his etiam III, dist. 4, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, corp., et quæstiunc. 2, ad 1; et III, dist. 10, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 2; et dist. 11, art. 3.

chose considérée comme telle, ou en parler d'une manière absolue reviennent au même, *Metaphys.*, V, 18. Or celle-ci est fausse, *le Christ est de soi et absolument une créature*. Donc celle-ci ne l'est pas moins, *le Christ en tant qu'homme est une créature.*

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Tout ce qui existe est créateur ou créé. Or on ne peut pas dire, *le Christ en tant qu'homme est créateur.* Donc on peut dans cette proposition remplacer le dernier mot par celui de créature.

(Conclusion. — Cette proposition, *le Christ en tant qu'homme est une créature,* doit être simplement accordée, parce que le terme placé en explication désigne la nature; mais celle-ci, *le Christ en tant qu'il est cet homme en particulier, est une créature,* seroit fausse, ou devroit être au moins repoussée, par la raison que le terme explicatif désigne le *suppôt.*)

Quand on dit, *le Christ en tant qu'homme,* ce mot *homme* ainsi placé en réduplication, s'applique ou bien au suppôt ou bien à la nature. Si le terme qui double ainsi le sujet s'applique au suppôt, le suppôt de la nature humaine dans le Christ étant éternel et incréé, cette proposition sera fausse, *le Christ en tant qu'homme est une créature.* Mais si ce terme désigne la nature humaine, cette même proposition sera vraie; car si nous considérons le Christ dans sa nature humaine, nous pouvons dire avec vérité que sous ce rapport il est une créature; c'est ce que nous venons de dire, art. 8. Il faut néanmoins remarquer que le terme placé de la sorte en réduplication, se rapporte plutôt à la nature qu'au suppôt; car il est ainsi repris par manière de prédicat, et le prédicat désigne la forme. Lorsqu'on dit, en effet, *le Christ en tant qu'homme,* c'est sur la nature humaine que l'attention est appelée, et dès lors la proposition doit plutôt être admise que repoussée (1). Mais s'il y avoit quelque chose par où le

(1) Saint Augustin, sans craindre de fournir des armes à l'arianisme, encore menaçant à son

---

« per se, et secundùm quòd ipsum, » ut dicitur V. *Metaphys.* Sed hæc est falsa : *Christus est per se et simpliciter creatura.* Ergo etiam hæc est falsa : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

Sed contra : omne quod est, vel est creator vel creatura. Sed hæc est falsa : *Christus, secundùm quòd homo, est creator.* Ergo est vera : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

(Conclusio. — Hæc propositio : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura,* simpliciter concedenda est, quia reduplicatio ad naturam pertinet; hæc verò : *Christus, secundùm quòd hic homo, est creatura,* quia reduplicatio per id quod additur, ad supppositum trahitur, magis neganda quàm concedenda est.)

Respondeo dicendum, quòd cùm dicitur : *Christus secundùm quòd homo,* hoc nomen *homo* potest resumi in reduplicatione, vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cùm suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum et increatum, hæc erit falsa : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.* Si verò resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera, quia ratione humanæ naturæ, sive secundùm humanam naturam, convenit ei esse creaturam, ut suprà dictum est (art. 8). Sciendum tamen quòd nomen sic resumptum in reduplicatione, magis propriè tenetur pro natura quàm pro supposito; resumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter. Idem enim est dictu : *Christus secundùm quòd homo,* ac si diceretur : *Christus secundùm quòd est homo.* Et ideo hæc magis est concedenda quàm neganda : *Chris-*

terme se rapporteroit au suppôt, la proposition devroit plutôt être repoussée qu'admise; si l'on disoit, par exemple, *le Christ, en tant qu'il est cet homme est une créature.*

Je réponds aux arguments : 1° Le Christ n'est pas à la vérité la nature humaine, mais il est un être possédant cette nature. Or la qualification de créature ne s'applique pas seulement aux êtres abstraits, elle s'applique encore aux êtres concrets, puisque nous disons également que l'homme ou l'humanité est une créature.

2° Le nom d'homme servant de sujet désigne de préférence le suppôt; mais placé en réduplication il regarde plutôt la nature, comme nous l'avons dit. Or la nature étant créée, et le suppôt incréé, on peut admettre cette proposition, *le Christ en tant qu'homme est une créature*, bien qu'on n'admette pas celle-ci, *cet homme à savoir le Christ est une créature*.

3° Sans doute, un homme quelconque, ne possédant en lui que la nature humaine, ou bien étant un suppôt de cette seule nature, ne sauroit avoir d'être qu'autant qu'il est homme. En parlant donc d'un tel suppôt, dire qu'il est créature en tant qu'homme, ce seroit dire qu'il est créature purement et simplement. Mais le Christ n'est pas seulement un suppôt de la nature humaine, il l'est aussi de la nature divine; et par celle-ci il a un être incréé. De ce qu'on accorde donc qu'en tant qu'homme il est créature, il ne s'ensuit pas qu'on le proclame absolument une créature.

epoque, s'exprime dans le même sens, *Epist.* LVII : « Le Christ étant en même temps Dieu et homme, il faut tenir compte des exigences de cette double nature, soit dans les paroles qu'il prononce, soit dans ce que l'Ecriture dit de lui.... De même que l'homme est à la fois ame raisonnable et chair mortelle, de même le Christ est le Verbe de Dieu tout en possédant la nature humaine. Dans sa qualité de Verbe divin, il est Créateur, puisque « par lui toutes choses ont été faites, » *Joan.*, I. Mais en tant qu'homme, il est une créature, puisque « il a été formé de la race de David selon la chair, » *Rom.*, I. Ailleurs le même Père a dit, serm. VI *De Nativ.* : « Celui qui avoit tout fait, a été fait lui-même. » Ainsi s'expriment encore saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXVI, et saint Léon le Grand, comme nous l'avons vu dans le précédent article.

---

tus, secundùm quòd homo, est creatura. Si tamen adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda quàm concedenda, putà si diceretur : *Christus, secundùm quòd hic homo, est creatura.*

Ad primum ergo dicendum, quòd licèt Christus non sit humana natura, est tamen habens humanam naturam. Nomen autem *creaturæ* natum est prædicari non solùm de abstractis, sed etiam de concretis; dicimus enim quòd humanitas est creatura, et quòd homo est creatura.

Ad secundum dicendum, quòd ly *homo*, secundùm quòd ponitur in subjecto, magis respicit suppositum; secundùm autem quòd ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, ut dictum est. Et quia natura est creata, suppositum verò increatum, ideo licèt non concedatur ista simpliciter: *Homo Christus est creatura*, conceditur tamen ista : *Christus, secundùm quòd homo, est creatura.*

Ad tertium dicendum, quòd cuilibet homini, qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quòd non habeat *esse* nisi secundùm humanam naturam. Et ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundùm quòd homo est creatura, quòd sit creatura simpliciter. Sed Christus non solùm est suppositum humanæ naturæ, sed etiam divinæ, secundùm quam habet *esse* increatum. Et ideo non sequitur, si secundùm quòd homo est creatura, quòd sit simpliciter creatura.

ARTICLE XI.

Peut-on dire, le Christ en tant qu'homme est Dieu?

Il paroît que cette proposition est vraie. 1° Le Christ est Dieu par la grace de l'union. Or le Christ possède cette grace en tant qu'il est homme. Donc le Christ en tant qu'homme est Dieu.

2° Il n'appartient qu'à Dieu de remettre les péchés, selon cette parole, *Isa.*, XLIII, 25 : « C'est moi qui efface les iniquités à cause de moi-même. » Or le Christ en tant qu'homme efface les péchés, comme il le dit lui-même dans l'Evangile, *Matth.*, IX, 6 : « Pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir sur la terre de remettre les péchés.... » Donc le Christ en tant qu'homme est Dieu.

3° Le Christ n'est pas l'homme en général, mais tel homme en particulier. Or le Christ en tant qu'il est tel homme est Dieu; car en disant tel homme on désigne le suppôt éternel qui est Dieu par nature. Donc le Christ en tant qu'homme est Dieu.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Ce qui convient au Christ en tant qu'il est homme, convient à un homme quelconque. Si donc le Christ en tant qu'homme étoit Dieu, il s'ensuivroit que tout homme seroit Dieu; ce qui est une évidente absurdité.

(Conclusion. — Quoique cette proposition, *le Christ en tant qu'homme est Dieu*, pût à la rigueur être soutenue, pourvu que le nom d'homme désigne le suppôt et non la nature, il vaut mieux néanmoins la rejeter que l'admettre, parce que le terme en réduplication se rapporte à la nature plutôt qu'à la personne.)

Ce terme *homme* placé ici en réduplication, peut s'entendre de deux

---

ARTICULUS XI.

Utrùm hæc sit vera : Christus, secundùm quòd homo, est Deus.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus, secundùm quòd homo, sit Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundùm quòd homo, habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est Deus.

2. Præterea, dimittere peccata est proprium Dei, secundùm illud *Isai.*, XLIII : « Ego sum ipse (2) qui deleo iniquitates tuas propter me. » Sed Christus, secundùm quòd homo, dimittit peccata, secundùm illud *Matth.*, IX (3) : « Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, etc. » Ergo Christus, secundùm quòd homo, est Deus.

3. Præterea, Christus non est homo communis, sed est homo iste particularis. Sed Christus, secundùm quòd est iste homo, est Deus; quia in isto homine designatur suppositum æternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est Deus.

Sed contra est : illud quod convenit Christo, secundùm quòd homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundùm quòd homo, est Deus, sequitur quòd omnis homo sit Deus; quod patet esse falsum.

(Conclusio. — Tametsi hæc : *Christus, secundùm quòd homo, est Deus*, concedi possit ut vera, dummodo *homo* teneatur pro supposito, non autem pro natura, magis tamen neganda est quàm concedenda, cùm reduplicatio ad naturam potiùs quàm ad personam referenda sit.)

Respondeo dicendum, quòd iste terminus,

(1) De his etiam III, dist. 10, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 et 3.

(2) Vel majori emphasi : *Ego sum, ego sum, etc.*

(3) Occasione paralytici cui dixerat : *Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua*

manières : on peut l'entendre de la nature d'abord ; et de la sorte on ne peut pas dire que le Christ en tant qu'homme soit Dieu, puisque entre la nature humaine et la nature divine il y a une distinction essentielle. On peut, en second lieu, l'entendre du suppôt ; et alors, comme le suppôt de la nature humaine dans le Christ est la personne du Fils de Dieu, Dieu lui-même par nature, il est vrai que le Christ en tant qu'homme est Dieu (1). Toutefois, le terme placé en réduplication désignant la nature plus proprement que le suppôt, comme nous l'avons dit dans le précédent article, il vaut mieux rejeter qu'admettre la proposition dont il s'agit.

Je réponds aux arguments : 1° Un être ne sauroit sous le même rapport se mouvoir vers une chose et cependant être cette chose même ; car le mouvement est le caractère propre de la matière et du sujet, tandis qu'on est en acte à raison de la forme. Ainsi donc ce n'est pas sous le même rapport qu'il convient au Christ d'être élevé à la nature divine par la grace de l'union, et d'être en même temps Dieu. La première chose lui convient par sa nature humaine, et la seconde par sa nature divine. Et voilà pourquoi nous admettons cette proposition, *le Christ en tant qu'homme possède la grace de l'union*, tandis que nous rejetons celle-ci, *le Christ en tant qu'homme est Dieu.*

2° Le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés, non par la vertu de la nature humaine, mais par celle de la nature divine. C'est dans cette dernière que réside, comme dans son principe, le pouvoir de remettre les péchés ; la première n'en est que l'instrument et le Ministre. Voilà pourquoi, dans son explication de ce texte, saint Jean

(1) Il est vrai que la proposition étant ainsi expliquée, elle ne renferme plus rien que de parfaitement orthodoxe. Mais, il faut aussi le reconnoître, cette explication a quelque chose

---

homo, in reduplicatione positus, potest dupliciter accipi : uno modo, quantum ad naturam ; et sic non est verum quòd *Christus, secundùm quòd homo, sit Deus;* quia humana natura est distincta à divina secundùm differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi ; et sic cum suppositum naturæ humanæ in Christo sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est quòd *Christus secundùm quòd homo, sit Deus.* Quia tamen terminus in reduplicatione positus, magis proprie tenetur pro natura quàm pro supposito (ut suprà dictum est) (1), ideo magis est ista neganda : *Christus, secundùm quòd homo, est Deus,* quàm sit affirmanda.

Ad primum ergo dicendum, quòd non secundùm idem convenit alicui moveri ad aliquid, et esse illud ; nam moveri convenit alicui ratione materiæ vel subjecti, esse autem in actu, ratione formæ. Et similiter, non secundùm idem convenit Christo ordinari ad hoc quòd sit Deus per gratiam unionis, et esse Deum. Sed primum convenit ei secundùm humanam naturam ; secundum verò secundùm divinam. Et ideo hæc est vera : *Christus, secundùm quòd homo, habet gratiam unionis;* non tamen ista : *Christus, secundùm quòd homo, est Deus.*

Ad secundum dicendum, quòd Filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ, sed virtute naturæ divinæ. In qua quidem natura divina consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem ; in humana autem natura consistit instrumentaliter et per ministerium. Unde Chrysostomus *super Matth.* (2) hoc exponens, dicit : « Si-

(1) Art. scilicet præced., tum in corp., tum ad 2.

(2) Colligitur ex Homil. X, circa medium implicitè ; sed sub his verbis non occurrit, quæ aliter etiam quàm hic, in *Catena aurea* S. Thomæ, super eumdem locum referuntur.

Chrysostôme dit : « Par ces mots, *de remettre les péchés sur la terre*, le Sauveur a voulu nous montrer qu'il a uni le pouvoir de la divinité à la nature humaine par un lien indissoluble; car, bien qu'il se soit fait homme, il demeure néanmoins le Verbe de Dieu. »

3° Quand on dit *cet homme* en parlant du Christ, le pronom démonstratif fait que le mot homme exprime le suppôt. C'est pour cela que cette proposition, *le Christ en tant qu'il est cet homme est Dieu*, doit plutôt être admise que celle-ci, *le Christ en tant qu'homme est Dieu.*

ARTICLE XII.

Celle-ci est-elle vraie, le Christ en tant qu'homme est une hypostase ou personne?

Il paroît que cette proposition est vraie. 1° Une chose qui convient à chaque homme, doit aussi convenir au Christ en tant qu'il est homme, d'après cette parole de l'Apôtre que nous avons déjà citée : « Il a été fait semblable aux hommes. » Or tout homme est une personne. Donc le Christ en tant qu'homme est une personne aussi.

2° Le Christ en tant qu'homme est une substance appartenant à la nature raisonnable, et non assurément une substance universelle; ce qui veut dire qu'il est une substance individuelle de telle nature. Or, comme le dit Boëce, *De duab. nat.*, « la personne n'est pas autre chose qu'une substance individuelle de la nature raisonnable. » Donc le Christ en tant qu'homme est une personne.

3° Le Christ en tant qu'homme est une chose appartenant à la nature humaine, un suppôt, une hypostase de cette nature. Or dire tout cela,

de forcé; ce n'est qu'en faisant en quelque sorte violence aux termes qu'on peut leur donner une telle signification. Il faut donc en définitive conclure avec l'auteur que cette proposition doit être repoussée. Prise dans son sens direct et obvie, non-seulement elle blesse le sens chrétien, mais encore elle s'offre sous un aspect choquant et contradictoire.

---

gnanter dixit, *in terra dimittendi peccata*, ut ostenderet quòd humanæ naturæ potestatem divinitatis unit indivisibili unione; quia, etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit. »

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur : *Iste homo*, pronomen demonstrativum *hoc*, nomen *homo* trahit ad suppositum. Et ideo magis est hæc vera : *Christus, secundùm quòd iste homo, est Deus*, quàm ista : *Christus, secundùm quòd homo, est Deus.*

ARTICULUS XII.

Utrùm hæc sit vera : Christus, secundùm quòd homo, est hypostasis vel persona.

Ad duodecimum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus secundùm quòd homo, sit hypostasis vel persona. Illud enim quod convenit cuilibet homini, convenit Christo, secundùm quòd est homo; est enim aliis hominibus similis, secundùm illud *Philip.*, II : « In similitudinem hominum factus. » Sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est persona.

2. Præterea, Christus, secundùm quòd homo, est substantia rationalis naturæ, non autem substantia universalis : ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona, quàm « rationalis naturæ individua substantia, » ut Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est persona.

3. Præterea, Christus, secundùm quòd homo, est res humanæ naturæ, et suppositum, et hypostasis ejusdem naturæ. Sed omnis hypostasis

(1) De his etiam III, dist. 10, qu. 1, art. 2; et *Rom.*, I, lect. 3.

c'est exprimer une personne. Donc il faut dire aussi que le Christ en tant qu'homme est réellement une personne.

Mais voici ce qui prouve le contraire : Le Christ en tant qu'homme n'est certainement pas une personne éternelle. S'il étoit donc une personne, il s'ensuivroit qu'il y en auroit deux en lui, une temporelle et l'autre éternelle ; ce qui est erroné, comme nous l'avons démontré plus haut.

(Conclusion. — Cette proposition, *le Christ en tant qu'homme est une hypostase ou personne*, est vraie, si le mot homme placé en réduplication désigne le suppôt ou la nature qui peuvent exister dans une personne, non humaine, mais divine.)

Nous avons déjà dit que le mot *homme* placé en réduplication peut s'entendre ou du suppôt ou de la nature. Quand on dit, par conséquent, *le Christ en tant qu'homme est une personne*, si c'est le suppôt qu'on veut ainsi désigner, il est évident que la proposition est vraie, puisque le suppôt de la nature humaine n'est autre que la personne du Fils de Dieu. Si c'est la nature qu'on veut désigner par là, il faut encore distinguer : ou bien on entend que la nature humaine doit nécessairement exister dans une personne, et de la sorte la proposition est encore vraie, puisque toute subsistance de la nature humaine est une personne ; ou bien on entend que la nature humaine dans le Christ doit avoir sa personnalité propre, provenant des principes de cette même nature ; et de la sorte la proposition est fausse, puisque la nature humaine dans le Christ ne subsiste pas en dehors et séparément de la nature divine, ce qui est néanmoins requis pour constituer une personne (1).

(1) Quoique la nature humaine soit complète dans le Christ et qu'elle ne soit privée d'aucune de ses parties intégrantes, puisque le Christ est homme parfait, selon l'expression du symbole de saint Athanase, la personnalité propre à cette nature est non détruite, comme nous l'avons

---

et suppositum, et res humanæ naturæ, est persona. Ergo Christus, secundùm quòd homo, est persona.

Sed contra : Christus, secundùm quòd homo, non est persona æterna. Si ergo Christus, secundùm quòd homo, sit persona, sequeretur quòd in Christo sint duæ personæ, una temporalis et alia æterna ; quod erroneum, ut suprà dictum est (1).

(Conclusio. — Hæc propositio : *Christus, secundùm quòd homo, est hypostasis vel persona*, vera est, si vox *homo* in reduplicatione accipiatur ratione suppositi vel naturæ, cui competit esse in aliqua persona, non quidem humana, sed divina.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 10), iste terminus *homo*, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cùm ergo dicitur : *Christus, secundùm quòd homo, est persona*, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est quòd Christus, secundùm quòd homo, est persona ; quia suppositum humanæ naturæ nihil est aliud quàm persona Filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter : uno modo, ut intelligatur quòd naturæ humanæ competat esse in aliqua persona ; et hoc etiam modo verum est, omne enim quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi, ut naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanæ naturæ ; et sic Christus, secundùm quòd homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum subsistens à divina natura, quod requirit ratio personæ.

(1) Quæst. 2, art. 2, ubi de unione in persona ; et art. 6, de non accidentali unione ; ut et qu. 4, art. 2 : *Utrùm assumpserit personam* ; et art. 5 : *Utrùm assumpserit hominem*.

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai que tout homme doit nécessairement être une personne, puisque c'est là le caractère de tout être subsistant dans la nature humaine ; mais c'est une chose propre à cet homme que nous nommons le Christ, que la personne subsistante dans sa nature même ne provient pas des principes de cette même nature, puisque c'est là une personne éternelle. Suivant donc qu'on l'entend, on peut dire que le Christ en tant qu'homme est ou n'est pas une personne.

2° Quand en définissant la personne on l'appelle une substance individuelle, cette expression emporte l'idée d'une substance complète et subsistant en dehors de toute autre ; car autrement la main de l'homme pourroit être appelée une personne, puisque c'est là une sorte de substance individuelle. Et néanmoins, comme cette substance individuelle n'a, pour ainsi dire, d'existence que dans une autre, on ne peut pas l'appeler personne. Et il en est de même de la nature humaine dans le Christ, quoiqu'elle puisse encore là être appelée un être individuel ou particulier.

3° De même que la personne est quelque chose de complet et de subsistant dans une nature raisonnable, de même l'hypostase, le suppôt, une chose de la nature sont dans le genre de la substance quelque chose qui subsiste de soi. Par conséquent, la nature humaine dans le Christ ne constituant pas une personne en dehors de la personne du Fils de Dieu, elle n'est pas non plus dans le sens que nous venons de déterminer, une hypostase, un suppôt, une chose de la nature. Dans le sens donc où l'on ne peut pas attribuer au Christ en tant qu'homme le titre de personne, il ne faut lui attribuer non plus aucune de ces autres qualifications.

dit, mais rendue impossible, parce qu'elle est éminemment remplacée par la personne divine. Toute expression dès-lors qui tendroit à rétablir la personnalité humaine doit être soigneusement écartée, comme portant atteinte à la base même du dogme de l'Incarnation, qui repose sur l'unité de la personne, de la personne même du Fils de Dieu. Or c'est évidemment là l'inconvénient que présente la proposition que l'auteur vient de discuter et de condamner.

Ad primum ergo dicendum, quòd omni homini convenit esse personam, secundùm quòd omne subsistens in humana natura est persona. Sed hoc est proprium homini Christo, quòd persona subsistens in humana natura ejus, non sit causata ex principiis humanæ naturæ, sed sit æterna. Et ideo uno modo est persona, secundùm quòd homo, alio modo non, sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd *substantia individua* quæ ponitur in definitione personæ, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis; alioquin manus hominis posset dici persona, cùm sit substantia quædam individua. Quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione nec humana natura in Christo ; quæ tamen potest dici individuum vel singulare quoddam.

Ad tertium dicendum, quòd sicut *persona* significat quid completum et per se subsistens in natura rationali, ita *hypostasis, suppositum* et *res naturæ* (1) in genere substantiæ significant quiddam per se subsistens. Unde, sicut humana natura non est per se persona seorsum à persona Filii Dei, ita etiam non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideo in sensu in quo negatur ista : *Christus, secundùm quòd homo, est persona,* oportet etiam negari omnes alias.

(1) Ut ex professo I. part., qu. 29, art. 9, explicatum est et probatum, ubi suppositum dicitur esse *res naturæ*, quia communi alicui naturæ supponitur.

QUESTION XVII.

De ce qui concerne l'unité du Christ quant à son être même.

C'est en général que nous avons à considérer ici ce qui concerne l'unité de l'être dans le Christ; car pour ce qui regarde soit l'unité soit la pluralité considérées d'une manière spéciale, nous avons à le déterminer suivant l'ordre des matières; ainsi nous avons déjà établi, quest. IX, que dans le Christ il y a plus d'une science, et nous aurons à établir plus tard, quest. XXXV, qu'il y a plus d'une nativité.

Nous avons donc à considérer l'unité dans le Christ : d'abord, quant à son être; puis, quant à sa volonté; et enfin, quant à son opération

Sur l'unité du Christ quant à son être, nous avons deux questions à poser : 1° Le Christ est-il une seule chose ou deux? 2° N'y a-t-il qu'un seul être dans le Christ?

ARTICLE I.

Le Christ est-il une seule chose ou deux?

Il paroît que le Christ n'est pas une chose, mais deux. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, I, 7 : « La forme de Dieu ayant pris la forme du serviteur, l'une et l'autre de ces deux choses sont Dieu à cause de celui qui prend; l'une et l'autre sont homme à cause de celui qui est pris. » Or on ne dit l'un et l'autre que lorsqu'il y a deux êtres distincts. Donc il y a dualité dans le Christ.

2° Partout où il y a une chose et puis une autre, il est évident qu'il faut en admettre deux. Or c'est là ce qu'on peut dire du Christ, à l'exemple de saint Augustin, *Enchirid.*, cap. 35 : « Lorsque, étant dans la

---

QUÆSTIO XVII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad esse, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad unitatem in Christo, in communi; nam de his quæ pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est; sicut suprà (qu. 9) determinatum est quòd in Christo non est una tantùm scientia, et infrà (qu. 35) determinabitur quòd in Christo non est una tantùm nativitas.

Considerandum est ergo primò de unitate Christi quantum ad *esse;* secundò, quantum ad *velle;* tertiò, quantum ad *operari*.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm Christus sit *unum* vel *duo*. 2° Utrùm in Christo sit tantùm unum *esse*.

ARTICULUS I.

Utrùm Christus sit unum vel duo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus non sit *unum*, sed *duo*. Dicit enim Augustinus in I. *De Trinit.* (cap. 7) : « Quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem. » Sed utrumque dici non potest nisi ubi sunt duo. Ergo Christus est *duo*.

2. Præterea, ubicumque est aliud et aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud et aliud; dicit enim Augustinus in *Enchirid.* (cap. 35) :

(1) De his etiam III, art. 6; qu. 2, art. 1; et dist. 21, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 26; et

forme de Dieu, il a pris la forme du serviteur, ces deux choses ont été réunies dans son unité, mais celle-là à cause du Verbe et celle-ci à cause de l'homme. » Donc il y a dualité dans le Christ.

3° Dans le Christ il n'y a pas seulement l'homme, puisqu'alors le Christ ne s'élèveroit pas au-dessus de l'humanité; il y a, par conséquent, en lui quelque chose de plus; et, dès lors aussi, deux choses distinctes. Donc il y a dualité dans le Christ.

4° Le Christ est ce qu'est le Père, et de plus il est autre chose. De là résulte toujours la distinction et la dualité.

5° De même que dans le mystère de la Trinité il y a trois personnes dans une nature, de même dans le mystère de l'Incarnation il y a deux natures en une personne. Or, à raison de l'unité de nature et nonobstant la distinction des personnes, le Père et le Fils sont un, selon cette parole, *Joan.*, X, 30 : « Mon Père et moi sommes un. » Donc, nonobstant l'unité de personne et à cause de la dualité des natures, le Christ est deux.

6° D'après le Philosophe, *Physic.*, III, 18, l'unité et la dualité sont affirmées par dénomination. Or il y a dans le Christ dualité de natures. Donc le Christ est deux.

7° Une forme accidentelle rend une chose différente; une forme substantielle fait une différente chose, comme le dit Porphyre, *De diss.* Or il y a dans le Christ deux natures substantielles, l'humaine et la divine. Donc il y a deux choses différentes dans le Christ; et par là même il y a dualité.

Mais le contraire résulte de ce que dit Boëce, dans son livre *des deux natures :* « En tant qu'une chose est, quelle qu'elle soit d'ailleurs, elle est une. » Or le Christ est, notre foi le proclame. Donc il est un (1).

(1) « L'être et l'unité se prennent réciproquement l'un pour l'autre; » « une chose est en

« Cùm in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus; sed est aliud propter Verbum, aliud propter hominem. » Ergo Christus est *duo*.

3. Præterea, Christus non est tantùm homo, quia sic purus homo esset. Ergo est aliquid aliud quàm homo; et ita in Christo est aliud et aliud. Ergo Christus est *duo*.

4. Præterea, Christus est aliquid quod est Pater, et est aliquid quod non est Pater. Ergo Christus est *aliquid* et *aliquid*. Ergo Christus est *duo*.

5. Præterea, sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personæ in una natura, ita in mysterio Incarnationis sunt duæ naturæ in una persona. Sed propter unitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, Pater et Filius sunt unum, secundùm illud *Joan.*, X : « Ego et Pater unum sumus » Ergo, non obstante unitate personæ, propter dualitatem naturarum Christus est duo.

6. Præterea, Philosophus dicit in III. *Physic.*, quòd *unum* et *duo* denominativè dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.

7. Præterea, sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit (cap. *De differentia*). Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana scilicet et divina. Ergo Christus est aliud et aliud. Ergo Christus est duo.

Sed contra est, quod Boetius dicit in lib. *De duab. naturis :* « Omne quod est, in quantum est, unum est. » Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.

Contra Gent., lib. IV, cap. 38; et de unione Verbi, art. 2, ad 2 et 7, et art. 3 et 4, per totum, et art. 5, ad 14.

(CONCLUSION. — Comme dans le Christ il n'y a qu'un suppôt et une personne, il faut dire qu'il est un, qu'il est une seule chose, et non deux.)

La nature considérée en elle-même, ou prise dans un sens abstrait, ne sauroit être légitimement affirmée du suppôt ou de la personne, à moins qu'il ne s'agisse de Dieu, en qui l'être et l'essence sont la même chose, comme nous l'avons établi dans la première partie, quest. III, art. 3. Mais, comme dans le Christ il y a deux natures, l'une d'elles, la nature divine peut être affirmée de lui, et dans le sens abstrait et dans le sens concret; car nous disons également que le Fils de Dieu, expression qui représente le suppôt dans le Christ, est la nature divine, et qu'il est Dieu. Mais la nature humaine ne peut pas être affirmée du Christ d'une manière absolue et abstractive, elle ne peut l'être que dans le sens concret et autant qu'on la saisit dans un suppôt; car on ne peut pas dire avec vérité que le Christ est la nature humaine, par la raison que cette nature ne peut pas servir de prédicat à son suppôt. On dit seulement que le Christ est homme, comme l'on dit que le Christ est Dieu; et par Dieu on entend l'être qui possède la divinité, et par homme l'être qui possède l'humanité. Toutefois cette possession de l'humanité est autrement exprimée par le mot *homme*, et par les noms de Jésus ou de Pierre; car le nom d'homme exprime un être possédant l'humanité, sans en distinguer précisément aucun, tout comme le nom de Dieu exprime l'être possédant la divinité, sans distinction de personnes; tandis que le nom de Pierre ou de Jésus a une signification distincte, il désigne l'être possédant l'humanité avec certaines propriétés particulières qui déterminent l'individualité, tout

tant qu'elle est une. » Ce sont là des axiomes de la philosophie péripatéticienne, une première fois démontrés, puis fréquemment invoqués par notre maître. L'unité est le principe de la vie, la condition essentielle de l'être; et la division est une cause de mort, le travail même de la destruction et comme un acheminement vers le néant.

(CONCLUSIO. — Cùm in Christo sit unum suppositum et una persona, Christus et *unus* esse rectè dicitur, et *unum*, non autem duo.)

Respondeo dicendum, quòd natura secundùm se considerata, prout in abstracto significatur, non verè potest prædicari de supposito seu persona, nisi in Deo, in quo non differt *quod est* et *quo est*, ut in I. parte habitum est (1). In Christo autem cum sint duæ naturæ (divina scilicet et humana) altera earum scilicet divina, potest de eo prædicari, et in abstracto et in concreto; dicimus enim quòd Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine *Christus*, et est divina natura, et est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundùm se in abstracto, sed solum in concreto, prout scilicet significatur in supposito; non enim verè potest dici quòd Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito. Dicitur autem quòd Christus est homo, sicut et quòd Christus est Deus; *Deus* autem significat habentem deitatem, et *homo* significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen *homo*, et aliter per hoc nomen *Jesus*, vel *Petrus*; nam hoc nomen *homo*, importat habentem humanitatem indistinctè, sicut et hoc nomen *Deus* indistinctè importat habentem deitatem; hoc autem nomen *Petrus* vel *Jesus*, inportat distinctè habentem humanitatem, scilicet sub determinatis individualibus proprietatibus; sicut et hoc no-

(1) Quæst. 3, art. 3, quoad identitatem naturæ et suppositi, quæ intrinsecam distinctionem unius ab alio excludit.

comme le nom de Fils de Dieu caractérise par une propriété personnelle l'être possédant la divinité. Le nombre deux n'est admis dans le Christ que pour désigner les deux natures; d'où il suit que si l'une et l'autre pouvoient être affirmées de lui dans le sens abstrait, le Christ seroit réellement deux choses. Mais comme les deux natures ne peuvent être attribuées au Christ que dans le suppôt, il faudra, d'après le mode d'être du suppôt lui-même, dire du Christ qu'il est une chose ou deux. Or quelques-uns ont admis dans le Christ deux suppôts, mais seulement une personne, et la personne dans leur sens est comme le dernier complément donné au suppôt (1). Ils concluoient de là qu'il falloit admettre la dualité dans le Christ, en parlant dans le sens neutre, à raison des deux suppôts, et l'unité, en parlant dans le sens masculin, à raison de l'unité de personne. En effet, le neutre désigne quelque chose d'informe et d'imparfait, tandis que le masculin exprime une certaine perfection. Les nestoriens, qui mettoient deux personnes dans le Christ, y introduisoient aussi la dualité dans ce double sens. Mais comme, à nos yeux, il n'y a dans le Christ qu'une personne et un suppôt, d'après ce qui a été clairement démontré plus haut, quest. II, art. 2 et 6, nous disons qu'il faut nécessairement admettre l'unité dans le Christ, non-seulement dans le sens masculin, mais encore dans le sens neutre.

Je réponds aux arguments : 1° Dans ce texte de saint Augustin il ne faut pas croire que l'expression *l'un et l'autre* soit applicable au prédicat, comme si le saint docteur disoit que le Christ étoit séparément l'une et l'autre de ces deux choses; cette expression se rapporte au sujet. Et dès lors elle désigne, non deux suppôts, mais simplement deux natures

(1) Mais nous avons appris de Boëce à ne pas distinguer la personne et le suppôt quand il s'agit d'une nature intelligente ou raisonnable. On n'a pas oublié la définition de la personne, donnée plus haut par saint Thomas avec les expressions mêmes de ce philosophe chrétien. Or c'est dans le suppôt éternel, ou dans la personne divine, qu'est constituée cette parfaite unité que la théologie nous fait reconnoître dans le Christ. Les deux natures que ce suppôt réunit

men *Filius Dei*, importat habentem deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas; et ideo, si ambæ naturæ in abstracto prædicarentur de Christo, sequeretur quòd Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi prædicari de Christo *unum* vel *duo*. Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam, quæ quidem videtur se habere, secundum eorum opinionem, tanquam suppositum completum ultima completione. Et ideo qui ponebant in Christo duo supposita, dicebant Christum esse *duo neutraliter*; sed, quia ponebant unam personam, dicebant Christum *unum masculinè*. Nam neutrum genus designat quiddam informe et imperfectum; genus autem masculinum designat quiddam formatum et perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas, dicebant Christum non solum esse *duo neutraliter*, sed etiam *duo masculinè*. Quia verò nos ponimus in Christo unam personam et unum suppositum, ut ex suprà dictis patet (qu. 2, art. 2 et art. 6), sequitur quòd dicamus quòd non solum Christus est *unus masculinè*, sed etiam, quod est *unum neutraliter*.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum illud Augustini non est sic intelligendum, quòd ly, *utrumque*, teneatur ex parte prædicati, quasi dicat, quòd Christus sit utrumque; sed tenetur ex parte subjecti. Et tunc ly *utrumque* ponitur non quasi pro duobus suppositis,

réunies dans une réalité concrète; car enfin, je puis dire l'un et l'autre, à savoir Dieu et l'homme, est Dieu à raison de celui qui prend; et l'un et l'autre, toujours Dieu et l'homme, est homme à raison de celui qui est pris.

2° Quand on dit que le Christ est une chose et une autre, cela veut dire simplement qu'il a une nature et une autre nature, ou bien deux natures distinctes. C'est ainsi que l'explique saint Augustin, dans son livre contre Félicien, chap. 11; car après avoir dit : « Dans le médiateur de Dieu et des hommes, autre chose est le Fils de Dieu, autre chose le Fils de l'homme, » il ajoute : « Autre chose, ai-je dit, pour marquer la distinction des substances, mais non pour scinder l'unité de la personne. » C'est encore là ce qui fait dire à saint Grégoire de Nazianze, dans son épître à Clédonius : « En résumé, s'il faut admettre dans le Sauveur une chose et puis une autre, pour désigner les deux substances dont il est composé; s'il faut distinguer l'invisible du visible, ce qui est hors du temps de ce qui est dans le temps, loin de moi la pensée de voir en lui un être et puis un autre; car les deux ne font qu'un. »

3° Cette proposition, *le Christ est seulement homme*, est fausse, par la raison qu'elle exclut non-seulement un autre suppôt, mais encore une autre nature; et cela parce que l'expression qui sert de prédicat doit être entendue d'une manière formelle. Mais si l'on ajoutoit quelque chose pour faire rapporter le prédicat au suppôt, la proposition seroit vraie; si l'on disoit, par exemple, *le Christ est seulement ce qu'est cet homme;* ce qui veut dire qu'il n'est pas un autre être, autre se rapportant ici au suppôt, comme relatif exprimant une substance diverse, ce qui a lieu

ne forment pas deux êtres différents, mais un seul et même être. Le Christ ne doit pas être scindé: la parole si connue de saint Paul est encore vraie dans ce sens. Et saint Athanase dit dans son symbole : «Non duo tamen, sed unus est Christus. » De plus, l'Eglise catholique redit à jamais et met dans la bouche de ses enfants, ces paroles du symbole de Nicée : « Credo in unum Dominum Jesum Christum. »

---

sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere, quòd *utrumque*, scilicet Deus et homo, *est Deus propter accipientem Deum;* et *utrumque*, scilicet Deus et homo, *est homo propter acceptum hominem*.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur, *Christus est aliud et aliud*, locutio est exponenda, ut sit sensus, *habens aliam, et aliam naturam*. Et hoc modo exponit Augustinus in lib. *Contra Felicianum* (cap. 11), ubi cum dixisset : « In mediatore Dei et hominum, aliud Dei Filius, aliud hominis Filius, » subdit : « Aliud, inquam, pro discretione substantiæ, non aliud pro unitate personæ. » Unde Gregorius Nazianzenus in Epist. *ad Cledonium*, dicit : « Si oportet compendiosè dicere aliud quidem et aliud, ea ex quibus Salvator est, si quidem non idem est invisibile visibili, et quod absque tempore ei quod sub tempore, non autem alius et alius, absit : hæc enim ambo unum. »

Ad tertium dicendum, quòd hæc est falsa, *Christus est tantum homo*, quia non excludit aliud suppositum, sed aliam naturam; eo quòd termini in prædicato positi, formaliter tenentur. Si verò adderetur aliquid per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio : putà *Christus est tantum id quod est homo*. Non tamen sequitur quòd sit aliquid aliud, quàm homo, quia ly *aliud*, cum sit relativum diversitatis substantiæ, propriè refer-

du reste pour tous les relatifs qui expriment un rapport personnel; mais cela n'empêche pas de dire que le Christ n'ait une autre nature.

4° Quand on dit que le Christ est ce qu'est le Père, cela s'entend de la nature divine, laquelle est affirmée du Père et du Fils d'une manière abstraite. Mais quand on dit que le Christ est une chose que le Père n'est pas, cette expression *une chose* ne s'entend pas de la nature humaine prise abstractivement, mais bien d'une manière concrète, quoique on ne considère pas cette nature dans un suppôt distinct, avec des propriétés individuelles, et qu'on la considère uniquement ici dans un suppôt indéterminé, pris en général pour le suppôt nécessaire de la nature humaine. Il ne suit donc nullement de là que le Christ soit deux choses différentes ou deux êtres; car le suppôt de la nature humaine dans le Christ n'étant autre que la personne du Fils de Dieu, ne sauroit faire nombre avec la nature divine, qui s'affirme également et du Père et du Fils (1).

5° Dans le mystère de la sainte Trinité la nature divine s'affirme abstractivement de chacune des trois personnes; d'où l'on peut dire d'une manière absolue que ces trois personnes ne font qu'un. Mais dans le mystère de l'Incarnation les deux natures ne s'affirment pas abstractivement du Christ; et de là vient qu'on ne peut pas dire d'une manière absolue que le Christ soit deux choses ou deux êtres.

6° Dire d'un être qu'il est deux choses, c'est dire qu'il y a dualité en lui, en lui qui est l'objet de ce prédicament, et non dans une chose accidentelle. Or le prédicament tombe sur le suppôt désigné par le nom du Christ. Par conséquent, quoiqu'il y ait dans le Christ dualité de natures,

(1) Par la raison que Dieu est sa propre essence ou sa propre nature; ce qui est également vrai du Verbe, puisqu'il est Dieu. Le Verbe incarné possède donc la nature divine d'une ma-

---

tur ad suppositum (sicut et omnia relativa facientia personalem relationem) sequitur autem : *Ergo habet aliam naturam.*

Ad quartum dicendum, quòd cum dicitur, *Christus est aliquid quod est pater*, ly *aliquid*, tenetur pro natura divina, quæ etiam in abstracto prædicatur de Patre et Filio (1). Sed cum dicitur, *Christus est aliquid quod non est Pater*, ly *aliquid* tenetur, non pro ipsa natura humana secundum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto, non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum, prout scilicet subetat naturæ, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur quòd Christus sit aliud et *aliud*, vel quòd sit *duo*; quia suppositum humanæ naturæ in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quæ prædicatur de Patre et Filio.

Ad quintum dicendum, quòd in mysterio divinæ Trinitatis, natura divina prædicatur etiam in abstracto de tribus personis; et ideo simpliciter potest dici quòd tres personæ sint unum. Sed in mysterio Incarnationis non prædicantur ambæ naturæ in abstracto de Christo; et ideo non potest simpliciter dici quòd Christus sit duo.

Ad sextum dicendum, quòd *duo* dicitur, quasi *habens dualitatem*, non quidem in aliquo alio, sed in ipso, de quo (*duo*) prædicatur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen *Christus*. Quamvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum,

(1) Non conjunctim dumtaxat, sed seorsim, dicendo nempe : *Pater est essentia vel natura divina*; et etiam : *Filius essentia vel natura divina*. Non sic autem per oppositum : *Filius est natura humana*, sed *Filius est homo*. Quorum neutrum de Patre dici potest, scilicet quòd sit homo vel natura humana.

comme il n'y a pas dualité de suppôts, on ne peut pas dire que le Christ soit deux choses ou deux êtres.

7° On dit qu'une chose est rendue différente par une simple diversité accidentelle, une telle diversité suffit pour cela; mais quand on dit *une autre chose*, cela exprime une diversité substantielle; et comme la substance comprend le suppôt en même temps que la nature, *Metaph.*, V, 15, la diversité de nature ne suffit pas pour justifier une telle expression, il y faut de plus la diversité de suppôt; par la seule diversité de nature on auroit une chose autre sous un rapport, sous le rapport de la nature elle-même; si l'on y ajoute la diversité de suppôt, la chose sera autre sans restriction.

ARTICLE II.

Le Christ est-il seulement un être?

Il paroît que dans le Christ il y a deux êtres, et non pas seulement un.

1° Saint Jean Damascène dit : « Les choses qui résultent de la nature se doublent dans le Christ. » Or l'être résulte de la nature, puisque c'est la forme qui le donne. Donc il y a deux êtres dans le Christ.

2° L'être du Fils de Dieu, c'est la nature divine elle-même, et cet être est éternel. Mais l'être du Christ en tant qu'homme, ce n'est pas la nature divine, et cet être est temporel. Donc dans le Christ il n'y a pas seulement qu'un être.

3° Dans la Trinité, quoiqu'il y ait trois personnes, il n'y a cependant

nière abstraite ou absolue, tandis qu'il ne possède la nature humaine que dans une réalité concrète. Autre est donc, sous ce rapport, le sens de cette proposition : « Le Christ est Dieu; » autre le sens de celle-ci : « Le Christ est homme. » Si l'on remplaçoit ce dernier mot par l'expression abstractive, « l'humanité, » on tomberoit dans une absurdité évidente, car le Christ n'est pas l'humanité. Aussi l'Eglise, dans le concile de Constance, a-t-elle condamné cette proposition de Jean Hus : « Deux natures, la divinité et l'humanité, sont un seul Christ. »

---

quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici Christus esse duo.

Ad septimum dicendum, quòd *alterum* importat diversitatem accidentis; et ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc quòd aliquid simpliciter dicatur alterum. Sed *aliud* importat diversitatem substantiæ; substantia autem dicitur non solùm natura, sed etiam suppositum, ut dicitur in V. *Metaph.* (cap. 15). Et ideo diversitas naturæ non sufficit ad hoc quòd aliquid simpliciter dicatur *aliud*, nisi adsit diversitas secundum suppositum. Sed diversitas naturæ facit aliud secundum quid, scilicet secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.

ARTICULUS II.

Utrùm in Christo sit tantum unum esse.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non sit tantum unum *esse*, sed duo. Dicit Damascenus in III. lib. quòd « ea quæ consequuntur naturam, in Christo duplicantur. » Sed *esse* consequitur naturam; *esse* enim est à forma. Ergo in Christo sunt duo *esse*.

2. Præterea, *esse* Filii Dei et est ipsa natura divina, et est æternum. *Esse* autem hominis Christi non est divina natura, sed est *esse* temporale. Ergo in Christo non est tantum unum *esse*.

3. Præterea, in Trinitate, quamvis sint tres

(1) De his etiam III, *Sent.*, dist. 4, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, consi.; et dist. 6, qu. 2, art. 2; et de unione Verbi, art. 4; et *Quodlib.*, IX, qu. 2, art. 2; et *Opusc.*, III, cap. 216 et 219.

qu'un être, à raison de l'unité de nature. Mais dans le Christ il y a deux natures, bien qu'il n'y ait qu'une personne. Donc il y a deux êtres dans le Christ, et non pas seulement un.

4° Dans le Christ il est une sorte d'être que l'ame donne au corps, puisqu'elle en est la forme. Or elle ne lui donne pas l'être divin, cet être étant incréé. Donc il y a dans le Christ un être autre que l'être divin, et par conséquent, il n'y a pas qu'un être.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Un être quelconque n'est tel qu'autant qu'il est un; car ce sont là deux choses qui se prennent l'une pour l'autre. Si donc il y avoit deux êtres dans le Christ, et non un être seulement, le Christ seroit deux choses différentes, il y auroit en lui dualité, et non unité (1).

(Conclusion. — La nature humaine étant unie au Fils de Dieu d'une manière personnelle et non d'une manière accidentelle, on ne peut admettre dans le Christ qu'un être personnel.)

Puisque dans le Christ il y a deux natures et une hypostase, il faut bien nécessairement que les choses inhérentes à la nature soient doubles, et que les choses qui dépendent de l'hypostase portent le caractère de l'unité. Or l'être appartient à la nature et à l'hypostase en même temps: à l'hypostase, comme à ce qui possède l'être; à la nature, comme au principe par lequel on possède l'être. En effet, par nature nous enten-

(1) Il sembleroit au premier abord que cette thèse reproduit et confirme uniquement la thèse précédente. De graves thomistes, et le plus illustre de tous, Suarez, l'ont pensé et enseigné d'une manière au moins implicite; car persuadés qu'il y avoit dans le Christ deux existences distinctes, ils ont voulu que telle fût aussi la doctrine de saint Thomas. Pour cela il falloit de toute nécessité que le saint docteur n'entendît parler encore ici que de l'unité de subsistance. Mais, cette unité, il venoit de la démontrer, et de la manière la plus complète; comment donc supposer qu'il revienne purement et simplement sur une question déjà résolue? Ce n'est pas là certes la marche logique et progressive à laquelle il nous a invariablement accoutumés. Il faut donc reconnoître qu'il fait un pas en avant; ce qui ne sauroit être s'il ne parle pas ici de l'unité d'existence. C'est ce qui ressortira encore mieux de la discussion elle-même. On peut donc y voir un corollaire, un développement, mais non assurément une répétition inutile de ce qui vient d'être démontré.

---

personæ, est tamen unum *esse* (1), propter unitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est tantum unum *esse*, sed duo.

4. Præterea, in Christo anima dat aliquod *esse* corpori, cùm sit forma ejus. Sed non dat ei *esse* divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud *esse*, præter *esse* divinum; et sic in Christo non est tantum unum *esse*.

Sed contra, unumquodque secundùm hoc dicitur ens, secundùm quod dicitur *unum*, quia *unum* et *ens* convertuntur. Si ergo in Christo essent duo *esse*, et non tantum unum, Christus esset duo, et non *unum*.

(Conclusio. — Cùm humana natura adjuncta sit Filio Dei in persona, et non accidentaliter, unum tantum in Christo esse personale ponendum est.)

Respondeo dicendum, quòd quia in Christo sunt duæ naturæ et una hypostasis, necesse est quòd ea quæ ad naturam pertinent in Christo, sint duo, quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. *Esse* autem pertinet et ad naturam et ad hypostasim: ad hypostasim quidem, sicut ad id quod habet *esse*; ad naturam autem, sicut ad id quo aliquid habet *esse*. Natura enim significatur per modum formæ quæ dicitur ens, ex ea

(1) Substantiale saltem et absolutum, quamvis tres entitates relativæ.

dons une sorte de forme qui produit l'être, puisque c'est par elle qu'un être est ce qu'il est; ainsi, par la blancheur une chose est blanche, et l'homme est en vertu de sa nature humaine. Or il est à remarquer qu'une forme ou nature qui n'appartiendroit pas à l'être personnel d'une hypostase subsistante, ne pourroit être dite sans restriction constituer l'être de cette personne, elle ne lui donneroit qu'un être relatif ou une manière d'être; ainsi, être blanc est bien une manière d'être de Socrate, non pas précisément en tant qu'il est Socrate, mais en tant qu'il est blanc. Et rien n'empêche que cette sorte d'être se multiplie dans une seule hypostase ou personne; car autre est l'être accidentel par lequel Socrate est blanc, autre celui par lequel il est musicien. Mais l'être essentiel, celui qui est inhérent à l'hypostase ou personne, ne sauroit se multiplier, l'hypostase ou personne demeurant une, et cela parce qu'il est impossible que l'être d'une chose ne soit pas un. Si le Fils de Dieu s'étoit uni la nature humaine non d'une manière hypostatique ou personnelle, mais d'une manière seulement accidentelle, comme certains hérétiques l'ont prétendu, il seroit vrai de dire alors qu'il y a deux êtres dans le Christ, l'un parce qu'il est Dieu, l'autre parce qu'il est homme. C'est ainsi que dans Socrate on peut distinguer l'être par lequel il est blanc, et celui par lequel il est homme, par la raison que le premier ne se rattache pas à l'être personnel de Socrate; tandis que être doué d'une tête, d'un corps, d'une ame, sont autant de choses inhérentes à la personne de Socrate, et desquelles toutes, par conséquent, il résulte pour lui un seul être. Et s'il pouvoit arriver que, la personne de Socrate étant déjà constituée, cet homme reçût les mains, les pieds, les yeux, comme ceci arriva à l'aveugle-né, ce n'est pas un nouvel être qui seroit donné à Socrate, mais seulement un nouveau mode de relation qui seroit ajouté à l'être déjà existant; cet homme posséderoit l'être non-seulement par les organes

quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, et humanitate est aliquid homo. Est autem considerandum, quòd si est aliqua forma vel natura, quæ non pertineat ad *esse* personale hypostasis subsistentis, illud *esse* non dicitur *esse* illius personæ simpliciter, sed secundum quid; sicut *esse* album est *esse* Sortis, non in quantum est Sortes, sed in quantum est albus. Et hujusmodi *esse* nihil prohibet multiplicari in una hypostasi vel persona; aliud enim est *esse* quo Sortes est albus, et quo Sortes est musicus. Sed illud *esse* quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam, secundum se impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari; quia impossibile est quòd unius rei non sit unum *esse*. Si igitur humana natura adveniret Filio Dei non hypostaticè vel personaliter, sed accidentaliter (sicut quidam posuerunt) (1) oporteret ponere in Christo duo *esse*, unum quidem secundum quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo : sicut in Sorte ponitur aliud *esse* secundum quod est albus, et aliud secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum *esse* personale Sortis; *esse* autem capitatum, et esse corporeum, et esse animatum, totum pertinet ad unam personam Sortis; et ideo ex omnibus his non fit nisi unum *esse* in Sorte. Et si contingeret quòd post constitutionem personæ Sortis, advenirent Sorti manus, vel pedes, vel oculi (sicut accidit in cæco nato) ex his non accresceret Sorti aliud *esse*, sed solum relatio quædam ad hujusmodi; quia scilicet diceretur *esse* non solum secundùm ea quæ prius habe-

(1) Hæretici Nestoriani, ut jam suprà notatum, qu. 2, art. 6, ubi quæsitum ex professo, *utrùm natura humana sit unita Verbo Dei accidentaliter.*

qu'il avoit déjà, mais encore par ceux qui lui auroient été donnés après coup. Ainsi donc, comme la nature humaine est unie au Fils de Dieu d'une manière hypostatique ou personnelle et non accidentelle, comme nous l'avons démontré plus haut, il en résulte que le Fils de Dieu ne reçoit pas un nouvel être personnel; c'est seulement là une relation nouvelle que l'être personnel déjà existant prend avec cette nature, de telle sorte que la personne du Verbe subsistera désormais, non plus seulement dans la nature divine, mais aussi dans la nature humaine (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'être est une conséquence de la nature, non que la nature possède l'être, mais en tant qu'elle est le principe par lequel une chose est, tandis que l'être résulte de la personne ou de l'hypostase comme d'une chose qui est. Voilà pourquoi l'être garde l'unité tant que l'hypostase demeure une, plutôt qu'il ne se divise par la dualité de la nature.

2° L'être éternel du Fils de Dieu, qui n'est autre que la nature divine, devient l'être de l'homme, en tant que la nature humaine est prise par le Fils de Dieu dans l'unité de la personne divine.

3° Ainsi que nous l'avons dit dans la première partie, quest. XXXIX, art. 1, la personne divine étant la même chose que sa nature, il n'y a pas dans les personnes divines un être personnel autre que celui de la nature; et de là vient que les trois personnes n'ont qu'un seul et même être. Il faudroit néanmoins leur en donner trois, si l'être personnel étoit en elles autre que l'être naturel.

4° L'ame humaine dans le Christ donne l'être au corps en faisant de lui un corps animé en acte, ce qui est lui donner le complément de la

(1) Pour qu'il y eût dans le Christ deux existences, comme il y a deux natures, il faudroit que l'existence humaine eût précédé l'assomption. C'est aussi ce que prétendent d'une certaine façon les partisans de la double existence. Ils ne peuvent admettre, cependant, à moins de transgresser les rigoureuses limites de l'orthodoxie, qu'une priorité de raison, et nullement une priorité réelle, de la nature humaine par rapport à son union avec le Fils de Dieu, puisque cette union se confond avec la conception même du Christ. Ils ne peuvent donc pas

---

bat, sed etiam secundùm ea quæ ei postmodum advenerunt. Sic igitur, cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostaticè vel personaliter (ut suprà dictum est) et non accidentaliter, consequens est quòd secundum humanam naturam non adveniat ei novum *esse* personale, sed solum nova habitudo *esse* personalis præexistentis ad naturam humanam, ut scilicet persona illa jam dicatur subsistere, non solum secundùm divinam naturam, sed etiam secundùm humanam.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse* consequitur naturam, non sicut habentem *esse*, sed sicut qua aliquid est; personam autem sive hypostasim consequitur, sicut habentem *esse*. Et ideo magis retinet unitatem secundùm unitatem hypostasis, quàm habeat dualitatem secundùm dualitatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd illud *esse* æternum Filii Dei, quod est divina natura, fit *esse* hominis, in quantum humana natura assumitur à Filio Dei in unitatem personæ.

Ad tertium dicendum, quòd sicut in I. parte dictum est (qu. 39, art. 1), quia persona divina est idem cum natura, in personis divinis non est aliud *esse* personæ præter *esse* naturæ; et ideo tres personæ non habent nisi unum *esse*. Haberent autem triplex *esse*, si in eis esset aliud *esse* personæ, et aliud *esse* naturæ.

Ad quartum dicendum, quòd anima in Christo dat *esse* corpori, in quantum facit ipsum actu animatum, quod est dare ei complementum

nature et de l'espèce. Mais si l'on entend parler d'un corps perfectionné par une ame, abstraction faite de l'hypostase qui les possède l'un et l'autre, ce tout composé d'une ame et d'un corps et qu'on désigne sous le nom d'humanité ou de nature humaine, n'est pas précisément ce qui est, mais ce par quoi une chose est. L'être est donc la propriété de la personne subsistante, en tant que cette personne est unie à une telle nature; et cette union, l'ame en est la cause, en tant qu'elle complète la nature humaine en devenant la forme du corps.

QUESTION XVIII.

De ce qui regarde l'unité du Christ quant à la volonté.

L'unité, que nous venons de considérer dans l'être du Christ, nous allons l'étudier dans sa volonté.

Sur ce sujet six questions se présentent: 1° Y a-t-il deux volontés dans le Christ, la volonté divine et la volonté humaine? 2° Dans la nature humaine du Christ faut-il distinguer la volonté sensuelle et la volonté raisonnable? 3° Du côté de la raison, y a-t-il dans le Christ plusieurs volontés? 4° Le Christ a-t-il eu le libre arbitre? 5° La volonté humaine du Christ a-t-elle été entièrement conforme à la volonté divine dans ses volitions? 6° Y a-t-il eu dans le Christ des volontés contraires?

en fait saisir en lui d'existence humaine; mais ils doivent toujours y reconnoître l'unique existence que donne et détermine le suppôt divin.

naturæ et speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque, hoc totum compositum ex anima et corpore (prout significatur nomine humanitatis) non significatur ut *quod est*, sed ut *quo aliquid est*. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundùm quod habet habitudinem ad talem naturam; cujus habitudinis causa est anima, in quantum perficit humanam naturam, informando corpus.

QUÆSTIO XVIII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo quantum ad voluntatem, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de unitate quantum ad voluntatem.

Et circa hoc quæruntur sex : 1° Utrùm in Christo sit alia voluntas divina et alia humana. 2° Utrùm in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis et alia rationis. 3° Utrùm ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates. 4° Utrùm in Christo fuerit liberum arbitrium. 5° Utrùm voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito. 6° Utrùm in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

ARTICLE I.

Y a-t-il deux volontés dans le Christ?

Il paroît qu'il n'y a pas dans le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine. 1° La volonté est le premier principe qui meut et commande dans tout être capable de vouloir. Or dans le Christ ce premier principe fut la volonté divine; c'étoit elle qui donnoit l'impulsion et la direction à tout ce qu'il y avoit d'humain dans le Christ. Donc il paroît qu'en lui il n'y eut qu'une volonté, la volonté divine.

2° L'instrument n'obéit pas à sa propre impulsion, il obéit à la volonté du moteur. Or la nature humaine fut dans le Christ comme l'instrument de la divinité. Donc la nature humaine n'étoit pas mûe en lui par la volonté propre à cette nature, mais bien par la volonté divine.

3° La multiplicité ne doit être admise dans le Christ que pour les choses qui tiennent à la nature. Or la volonté ne paroît pas tenir à la nature; car ce qui est naturel est nécessaire, et le volontaire est l'opposé du nécessaire. Donc il n'y a qu'une volonté dans le Christ.

4° Saint Jean Damascène dit, III, 14 : « Vouloir d'une certaine manière n'est pas une chose de la nature, mais de l'intelligence, » de l'intelligence inhérente à la personne. Mais vouloir d'une façon quelconque, c'est toujours vouloir d'une certaine manière; car toute chose qui tient au genre se retrouve nécessairement dans une espèce; ce qui prouve que toute volonté appartient à la personne. Or il n'y a qu'une personne dans le Christ. Il n'y a donc en lui qu'une seule volonté.

ARTICULUS I.

Utrùm in Christo sint duæ voluntates.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non sint duæ voluntates, una divina et alia humana. Voluntas enim est primum movens et imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens et imperans fuit voluntas divina; quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur quòd non fuerit nisi una voluntas, scilicet divina.

2. Præterea, instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana fuit in Christo sicut instrumentum divinitatis ejus. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.

3. Præterea, illud solum multiplicatur in Christo, quod ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere; quia ea quæ sunt naturalia, sunt ex necessitate; quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

4. Præterea, Damascenus dicit in III. lib. (cap. 14), quòd « aliqualiter velle, non est naturæ, sed nostræ intelligentiæ (2), » scilicet personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas, quia nihil est in genere, quòd non sit in aliqua ejus specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet. Sed in Christo fuit et est una tantum persona. Ergo in Christo est una tantum voluntas.

(1) De his etiam III, dist. 14, art. 1, quæstiunc. 1, corp.; et dist. 17, art. 1, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 36; et de potent., qu. 10, art. 4, ad 13; et *Opusc.*, III, cap. 218; et *Joan.*, VI, lect. 4, col. 2, fin.

(2) Sicut vetus Interpres reddit græcum γνώμης, quod expendetur infrà, cùm ad hoc argumentum respondebitur.

Mais le contraire résulte de la prière du Sauveur au jardin des Oliviers, *Luc.*, XXII, 42 : « Père, si vous voulez, transportez ce calice loin de moi ; que ma volonté néanmoins ne soit pas faite, mais la vôtre. » Rappelant ces paroles, dans son traité de la foi adressé à l'empereur Gratien, saint Ambroise ajoute : « Il avoit pris ma volonté, il a subi ma tristesse. » Le même docteur dit encore : « Il rapporte à l'homme sa volonté humaine et à son Père la volonté divine ; car la volonté de l'homme est passagère, celle de Dieu demeure éternellement. »

(Conclusion. — Comme le Fils de Dieu a pris la nature humaine dans sa perfection, sans que cela ôte rien à sa nature divine, il faut nécessairement qu'il y ait en lui deux volontés, l'une divine et l'autre humaine.)

Plusieurs hérétiques ont prétendu qu'il n'y avoit dans le Christ qu'une seule volonté ; mais ils paroissent avoir été jetés dans cette erreur par différents motifs. Apollinaire n'admettoit pas dans le Christ une ame intellectuelle ; il prétendoit que le Verbe tenoit lieu de l'ame ou même de l'intellect. Et de là, comme la volonté réside dans la raison ou dans la partie raisonnable de l'ame, *De anima*, III, 42, il suivoit que dans le Christ, il n'y avoit pas de volonté humaine, et que dès lors il n'y avoit en lui qu'une volonté (1). Eutychès et tous ceux qui n'ont admis dans le Christ qu'une nature, ont également été forcés de n'y voir aussi qu'une volonté. Nestorius lui-même, voulant que l'union de Dieu et de l'homme ait seulement été faite par l'unité d'affection et de volonté, ne reconnoit par suite qu'une volonté dans le Christ. Plus tard Macaire, patriarche d'Antioche, Cyrus d'Alexandrie et Sergius de Constantinople, et leurs adhérents n'admirent dans le Christ qu'une volonté, quoiqu'ils reconnussent en lui deux natures hypostatiquement unies (2). Leur opinion

(1) Les Manichéens arrivoient bien plus sûrement encore à cette conséquence, en prétendant que le Christ n'étoit pas homme en réalité et ne possédoit qu'une chair imaginaire et fantastique.

(2) Ils ont tous été compris sous le nom commun de Monothélites, ce qui signifie partisans

---

Sed contra est, quod Dominus dicit *Luc.*, XXII : « Pater, si vis, transfer calicem istum à me ; verumtamen non mea voluntas, sed tua fiat. » Quod inducens Ambrosius *ad Gratianum Imperatorem*, dicit : « Sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam. » Et super *Luc.*, dicit : « Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad divinitatem ; voluntas enim hominis est temporalis, voluntas divinitatis æterna. »

(Conclusio. — Cùm Filius Dei humanam naturam perfectam assumpserit, et per hoc nihil divinæ ejus naturæ ademptum fuerit, duas in ipso voluntates fuisse necessarium est, divinam scilicet et humanam.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt in Christo esse unam solam voluntatem ; sed ad hoc ponendum diversimodè moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo, sed quòd Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Unde, cum voluntas sit in ratione, ut Philosophus dicit in III. *De Anima* (text. 42), sequebatur quòd in Christo non esset voluntas humana, et ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, et omnes qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit unionem Dei et hominis esse factam solum secundum affectum et voluntatem, posuit unam voluntatem in Christo. Postmodum verò Macharius Antiochenus Patriarcha, et Cyrus Alexandrinus, et Sergius Constantinopolitanus, et quidam eorum sequaces posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo se-

étoit que la nature humaine dans le Christ n'obéissoit jamais à son propre mouvement et qu'elle étoit mue en tout par la divinité; nous voyons cela par la lettre du pape Agathon à l'empereur Constantin Pogonate. Voilà pourquoi, dans le sixième concile tenu à Constantinople, il fut défini qu'on devoit reconnoître dans le Christ deux volontés; et voici comment s'expriment les actes du concile : « D'après ce que les prophètes nous ont enseigné du Christ, ce qu'il nous a dit lui-même, et la foi que les saints Pères nous ont transmise, nous proclamons qu'il y a en lui deux volontés naturelles et deux opérations naturelles. » Et il ne pouvoit en être autrement; car il est manifeste que le Fils de Dieu a pris la nature humaine tout entière, comme nous l'avons démontré plus haut, quest. II, art. 5. Or la nature humaine ne seroit pas complète sans la volonté, puisque c'est là une de ses puissances constitutives, aussi bien que l'intellect, comme nous l'avons amplement vu dans la première partie, quest. LXXIX et LXXX. Il suit évidemment de là que le Fils de Dieu a pris la volonté humaine en prenant la nature humaine. D'un autre côté, comme par son Incarnation il n'a subi aucun amoindrissement dans ce qui appartient à la nature divine, et comme en outre la volonté rentre essentiellement dans cette nature, d'après ce qui a été également démontré part. I, quest. XIX, art. 1, il faut nécessairement conclure de là qu'il y a dans le Christ deux volontés, l'une divine et l'autre humaine.

Je réponds aux arguments : 1° Il est vrai que tout ce qui étoit dans la nature humaine du Christ se mouvoit au gré de la volonté divine; mais il ne suit nullement de là que cette nature n'ait pas eu dans le Christ le mouvement de sa propre volonté; nous voyons bien dans les saints une

d'une seule volonté. Leur erreur a été condamnée, d'abord, dans le concile de Latran tenu sous le pape Martin I; puis, dans le sixième et le septième conciles généraux; et, enfin, dans le concile de Florence, où fut prononcée la réunion des Grecs et des Latins. D'où il suit que la doctrine qui donne au Christ deux volontés, l'une divine, l'autre humaine, aussi bien que ces deux mêmes sortes d'opérations, est de foi.

---

cundum hypostasim unitas; quia opinabantur quòd humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota à divinitate, ut patet ex Epistola Agathonis Papæ. Et ideo in sexta Synodo apud Constantinopolim celebrata determinatum est oportere dici quòd in Christo sint duæ voluntates; ubi sic legitur : « Juxta quod olim Prophetæ de Christo et ipse nos erudivit, et sanctorum Patrum nobis tradidit symbolum, duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes prædicamus. » Et hoc necessarium fuit dici; manifestum est enim quòd Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut suprà ostensum est (qu. 2, art. 5). Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus, ut patet ex his quæ in I. parte dicta sunt (qu. 79 et 80). Unde necesse est dicere quòd Filius Dei humanam voluntatem assumpserit cum humana natura. Per assumptionem autem humanæ naturæ, nullam diminutionem passus est Filius Dei in his quæ pertinent ad divinam naturam, cui competit voluntatem habere, ut in I. parte habitum est (qu. 19, art. 1). Unde necesse est dicere quòd in Christo sint duæ voluntates, una scilicet divina, et alia humana.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinæ; non tamen sequitur quòd in Christo non fuerit motus voluntatis propriæ naturæ humanæ, quia etiam aliorum sanctorum piæ voluntates moventur secundum volun-

parfaite soumission de leur volonté à la volonté divine, qui « opère en eux le vouloir et le faire, » comme le dit l'Apôtre, *Philip.*, II. Quoique la volonté ne puisse être intérieurement mue par la créature, elle peut néanmoins l'être par Dieu, comme nous l'avons établi part. I, quest. CV, art. 4. Le Christ conformoit donc sa volonté humaine à la volonté divine, selon ce qui est dit *Psalm.* XXXIX, 9 : « Je suis venu pour accomplir votre volonté, mon Dieu; je l'ai voulu.... » Et voici comment s'exprime à cet égard saint Augustin, *Contra Max.*, II, 20 : « Du moment où le Fils a dit au Père, *non ma volonté, mais la vôtre*, à quoi te servent les paroles que tu ajoutes en disant : il a bien montré par là que sa volonté étoit soumise à celle de son Père? Est-ce que nous nions par hasard que la volonté de l'homme doive être soumise à la volonté de Dieu (1)? »

2° Le propre d'un instrument est, sans doute, d'être mû par l'agent principal; mais il l'est de diverses manières selon sa propre nature : un instrument inanimé, comme une hache, une scie, reçoit de l'artisan une impulsion physique; un instrument animé, mais par une ame sensitive seulement, est mû par l'appétit sensitif, comme le cheval est mû par le cavalier; mais un instrument animé par une ame raisonnable est mû par la volonté de cette ame, comme un serviteur est mû vers une action par le commandement du maître; et le Philosophe appelle, en effet, le serviteur un instrument animé, *Polit.*, I, 4. La nature humaine dans le Christ étoit donc l'instrument de la divinité, mais de telle sorte, qu'elle étoit mûe aussi par sa volonté propre.

(1) C'est spécialement dans la prière du jardin des Oliviers que s'est manifestée la double volonté du Christ. Tous les Pères ont argué des expressions mêmes du Sauveur dans cette prière, pour confondre l'erreur des Monothélites. Il est un autre texte dans l'Evangile,

---

tatem Dei, qui « operatur in eis velle et perficere, » ut dicitur *Philip.*, II. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur à Deo, ut in I. parte dictum est (qu. 105, art. 4). Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam, sequebatur voluntatem divinam, secundum illud *Psal.* XXXIX (1) : « Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. » Unde Augustinus dicit contra *Maximum* (lib. II. cap. 20) : « Ubi dixit Filius Patri, non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adjuvat quòd tua verba subjungis et dicis : Ostendit verè suam voluntatem subjectam suo genitori; quasi nos negemus hominem voluntatem voluntati Dei debere esse subjectam. »

Ad secundum dicendum, quòd proprium est instrumenti quòd moveatur à principali agente, diversimodè tamen secundùm proprietatem naturæ ipsius : nam instrumentum inanimatum, sicut securis, aut serra, movetur ab artifice per solum motum corporalem; instrumentum verò animatum anima sensibili, movetur per appetitum sensitivum, sicut equus à sessore; instrumentum verò animatum anima rationali, movetur per voluntatem ejus, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum; qui quidem servus est sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit I. *Politic.* (1). Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.

(1) De Christo quippe dictum patet *ad Hebr.*, X, vers. 5 et seq., ubi sic eum Apostolus loquentem introducit, ac in ea nos voluntate sanctificatos esse addit, hoc est in voluntate qua ingrediens mundum Patris nutui se subjicit ad subeundam pro nobis mortem, etc.

(2) Ut videre est cap. 4, ubi duplicem illam instrumentorum notionem assignat : quorum unum est *animatum* (ἔμψυχον), et alterum *inanimatum* (ἄψυχον).

3° La volonté elle-même est une puissance naturelle, elle résulte nécessairement de la nature; mais le mouvement ou l'acte de cette puissance est tantôt naturel et nécessaire, comme lorsqu'il s'agit de la félicité, tantôt provenant du libre arbitre de la raison; et il n'est alors ni nécessaire ni naturel, comme cela résulte clairement de ce qui a été dit dans la seconde partie, bien que la raison elle-même, principe de ce mouvement, soit une puissance naturelle. Voilà pourquoi, outre la volonté divine, il faut admettre dans le Christ la volonté humaine, non-seulement comme puissance naturelle ou mouvement provenant de la nature, mais aussi comme mouvement subordonné à la raison.

3° Quand on dit vouloir d'une certaine manière, on désigne un mode déterminé de volonté. Or un mode déterminé a pour sujet la chose même dont il est le mode. Par conséquent, la volonté appartenant à la nature, le mode dont nous venons de parler doit appartenir à cette même nature, non considérée d'une manière abstraite, mais en tant qu'elle existe dans telle hypostase. Il suit également de là que la volonté humaine du Christ avoit un mode déterminé, par cela même qu'elle étoit dans une hypostase divine, et c'étoit de se mouvoir toujours au gré de la divine volonté (1).

Joan., V, qui n'est pas moins explicite : « Je ne cherche pas ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé. » Il seroit aisé de multiplier les citations, si l'on vouloit recourir aux passages où cette même vérité se trouve renfermée d'une manière implicite. Un autre argument, que nous venons de voir dans l'auteur et que les Pères ont également employé contre le monothélisme, c'est celui qui se puise dans cet axiome fondamental, que le Christ a pris la nature humaine avec toutes les puissances qui la constituent.

(1) Les théologiens distinguent dans le Christ trois genres d'opérations : les unes purement divines; les autres purement humaines; et celles enfin où se trouve l'action simultanée des deux natures, comme la résurrection de Lazare, la guérison de l'aveugle-né. Dans ces dernières opérations, il est évident que la nature divine est l'agent principal, et la nature humaine l'instrument ou le ministre. Il faut d'autant plus tenir compte de ces deux distinctions, qu'elles renferment un principe de solution aussi sûr que facile pour les objections qu'on croiroit pouvoir tirer de quelques mots glanés de loin en loin dans les ouvrages des Pères, et qui sembleroient, au premier abord, opposés à la proposition démontrée.

Ad tertium dicendum, quòd ipsa potentia voluntatis est naturalis, et consequitur naturam ex necessitate; sed motus vel actus hujus potentiæ (qui etiam *voluntas* dicitur) quandoque quidem est naturalis et necessarius, putà respectu felicitatis, quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, et non necessarius neque naturalis, sicut patet ex his quæ in II. parte dicta sunt; et tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium hujus motus, est naturalis. Et ideo, præter voluntatem divinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam prout est motus rationalis.

Ad quartum dicendum, quòd per hoc quod dicitur *aliqualiter velle*, designatur determinatus modus volendi. Determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem, cujus est modus. Unde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam quod est *aliqualiter velle* pertinet ad naturam, non secundùm quòd est absolutè considerata, sed secundùm quòd est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quemdam determinatum modum, ex eo quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet moveretur semper secundùm nutum divinæ voluntatis.

ARTICLE II.

Y a-t-il dans le Christ, outre la volonté raisonnable, une volonté dépendante des sens?

Il paroît que dans le Christ il n'y a pas eu de volonté sensuelle, mais seulement la volonté rationnelle. 1° Le Philosophe dit, *De anim.*, III, 42 : « Dans la raison se trouve la volonté, et dans la partie sensitive, l'appétit irascible et concupiscible. » Mais ce que nous entendons par sensualité, c'est l'appétit sensitif. Donc il n'y eut pas dans le Christ de volonté sensuelle.

2° Selon l'interprétation de saint Augustin, *De Trin.*, XII, 13, la sensualité est représentée par le serpent. Mais rien du serpent ne se trouva dans le Christ. « Il eut bien la ressemblance extérieure de l'animal venimeux, mais non son venin, » comme s'exprime le saint Evêque d'Hippone, au sujet de cette parole, *Joan.*, III : « De même que Moïse éleva le serpent dans le désert. » Donc la volonté sensitive ne se trouva pas dans le Christ.

3° La volonté est une conséquence de la nature, a-t-il été dit dans l'article précédent. Or le Christ n'eut qu'une nature de plus que la nature divine. Donc, il n'eut également qu'une seule volonté humaine.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Ambroise dans son livre *de la foi* adressé à l'empereur Gratien, I, 2 : « C'est ma volonté qu'il fait sienne, il est homme, et il a subi ma tristesse. » Ce qui nous donne à comprendre que la tristesse dont le Christ est accablé tient à sa volonté humaine. Or la tristesse affecte la partie sensitive de l'ame, comme il a été dit I, II, quest. XXIII, art. 1, et plus explicitement art. 3. Donc il paroît qu'il faut admettre dans le Christ la volonté sensuelle ou sensitive, indépendamment de la volonté raisonnable.

ARTICULUS II.

Utrùm in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus in III. *De anima* (ut suprà), quòd « voluntas in ratione est, in sensitivo autem appetitu est irascibilis et concupiscibilis. » Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.

2. Præterea, secundùm Augustinum XII. *De Trinit.*, sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo; « habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, » ut Augustinus dicit super illud *Joan.*, III : « Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto. » Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.

3. Præterea, voluntas sequitur naturam, ut dictum est (art. 1). Sed in Christo non fuit nisi una natura præter divinam. Ergo in Christo non fuit nisi una voluntas humana.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in I. *ad Gratianum Imperatorem* (cap. 2) : « Mea est voluntas quam suam dicit, quia ut homo suscepit tristitiam meam. » Ex quo datur intelligi quòd tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in II. parte habitum est (2). Ergo videtur quòd in Christo sit voluntas sensualitatis, præter voluntatem rationis

(1) De his etiam infrà, art. 5, in corp; ut et III, *Sent.*, dist. 17, art. 1, quæstiunc. 2, et *Opusc.*, III, cap. 239.

(1) Nempe 1, 2, qu. 23, art. 1, implicitè, sed expressiùs art. 3.

(CONCLUSION. — Le Fils de Dieu ayant pris la nature humaine tout entière, il est évident qu'il faut admettre en lui, non-seulement la volonté raisonnable, mais encore celle qui se communique à la partie sensitive de l'ame et que nous appelons volonté par participation.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, le Fils de Dieu a pris la nature humaine avec toutes les parties qui la constituent intégralement. Or la nature humaine comprend la nature animale, comme l'espèce comprend ou reçoit le genre. Par conséquent, le Fils de Dieu ayant pris la nature humaine, il a dû prendre en même temps tout ce qui concourt à la perfection de la nature animale; et là se trouve l'appétit sensitif, que l'on nomme sensibilité ou sensualité. Il faut donc reconnoître que cet appétit s'est trouvé dans le Christ. Souvenons-nous aussi que cet appétit sensitif, en tant qu'il doit obéir à la raison, est appelé « raisonnable par participation, » *Ethic.*, I, 13. Et comme la volonté, nous l'avons également dit à la suite du Philosophe, réside dans la raison, nous pouvons dire aussi que dans la sensualité, ou dans l'appétit sensitif, se trouve « la volonté par participation. »

Je réponds aux arguments : 1° Cette première objection porte sur l'idée de la volonté prise dans son essence et résidant seulement dans la partie intellective de l'ame; mais nous parlons ici d'une volonté communiquée et qui peut se trouver dans la partie sensitive, en tant que celle-ci obéit à la raison.

2° La sensualité est représentée par le serpent, non à raison de sa nature même, que le Christ a voulu prendre, mais à raison de la corruption engendrée par la concupiscence, laquelle n'étoit pas dans le Christ, comme nous l'avons démontré plus haut (1).

(1) Quelques-uns ont confondu l'appétit sensitif avec la concupiscence, qui n'en est que la déviation ou la corruption. Ils ont en cela imité les stoïciens, qui regardoient toutes les pas-

---

(CONCLUSIO. — Cùm Dei Filius humanam naturam perfectam assumpserit, perspicuum est præter voluntatem rationis, sensualitatis etiam voluntatem in Christo fuisse, quæ *voluntas per participationem* appellatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut prædictum est, Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ humanæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet quòd Filius Dei assumpserit cum humana natura, etiam ea quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis, inter quæ est appetitus sensitivus, qui *sensualitas* dicitur (1). Et ideo oportet dicere quòd in Christo fuerit sensualis appetitus sive sensualitas. Sciendum est etiam quòd sensualitas, sive sensualis appetitus, in quantum est natus obedire rationi, dicitur « rationale per participationem, » ut patet per Philosophum in I. *Ethic.* (cap. 13). Et quia voluntas est in ratione (ut dictum est), pari ratione potest dici quòd sensualitas sit *voluntas per participationem.*

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiva. Sed voluntas participativè dicta potest esse in parte sensitiva, in quantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum, quòd sensualitas signatur per serpentem, non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit, sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

(1) Bono et innoxio sensu secundùm se, quamvis ex usu malè sonet ac in vitium deflectatur.

3. Là où une chose existe par une autre, on peut dire qu'il n'y en a qu'une; ainsi la surface n'étant visible que par la couleur, forme avec celle-ci un seul tout visible. Pareillement, comme la sensualité ne peut être appelée volonté qu'autant qu'elle participe de la volonté raisonnable, le Christ n'ayant qu'une seule nature humaine, nous disons par là même qu'il n'y a qu'une seule volonté humaine en lui.

ARTICLE III.

Y a-t-il eu dans le Christ deux volontés du côté de la raison?

Il paroît qu'il y a eu deux volontés raisonnables ou rationnelles dans le Christ. 1° Saint Jean Damascène dit, II, 12, qu'il y a dans l'homme deux volontés, l'une naturelle appelée θέλησις, et l'autre raisonnable appelée βούλησις. Or le Christ posséda dans sa nature humaine tout ce qui constitue intégralement cette nature. Donc il eut l'une et l'autre de ces deux volontés.

2° La puissance appétitive se diversifie dans l'homme selon la diversité de sa puissance cognitive; et dès lors la différence du sens et de l'intellect produit une semblable différence entre l'appétit sensitif et l'appétit intellectif. Or il arrive également que dans la puissance cognitive elle-même il existe une différence entre la raison et l'intellect, qui se trouvaient l'un et l'autre dans le Christ. Donc il eut en lui deux volontés, l'une intellectuelle et l'autre rationnelle.

sions comme mauvaises, puisqu'ils les appeloient les maladies de l'ame. Mais saint Thomas a prouvé que l'appétit etoit une partie intégrante et nécessaire de la nature humaine, une des puissances que l'homme tient du Créateur. D'où il conclut que cet appétit est bon en lui-même et demeure tel en tant qu'il est soumis à la raison. Or c'est ainsi qu'il participe à la volonté. Il n'est donc pas étonnant qu'après avoir établi que le Christ possédoit cette tendance légitime et raisonnable vers les objets sensibles, notre saint auteur ajoute maintenant qu'il faut aussi reconnoître dans notre divin Sauveur la volonté sensitive. C'est le corollaire obligé d'une démonstration déjà faite.

Ad tertium dicendum, quòd ubi est unum propter alterum, ibi unum tantùm esse videtur; sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter, quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia participat voluntatem rationis, sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

ARTICULUS III.

Utrùm in Christo fuerint duæ voluntates, quantum ad rationem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem. Dicit enim Damascenus in II. lib. (cap. 12), quòd duplex est hominis voluntas, scilicet naturalis, quæ vocatur *thelesis*, et voluntas rationalis, quæ vocatur *bulesis*. Sed Christus in humana natura habuit quidquid ad perfectionem humanæ naturæ pertinet. Ergo utraque prædictarum voluntatum fuit in Christo.

2. Præterea, vis appetitiva diversificatur in homine secundùm diversitatem virtutis apprehensivæ: et ideo secundùm differentiam sensûs et intellectûs diversificatur in homine appetitus sensitivus et intellectivus. Sed similiter quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis et intellectûs, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, una intellectualis, et alia rationalis.

(1) De his etiam suprà et infrà; ut et III, *Sent.*, dist. 17, art. 1, qu. 3, cap. 139.

3° Quelques-uns veulent qu'il y ait eu dans le Christ « une volonté de piété, » laquelle n'a pu résider évidemment que dans la partie raisonnable de l'ame. Donc il faut admettre dans le Christ plusieurs volontés, à ne considérer même que cette partie.

Mais ce qui nous oblige à établir le contraire, c'est qu'il y a dans tout ordre de choses un premier moteur; et la volonté est ce premier moteur dans l'ordre des actes humains. D'où il résulte qu'il n'y a dans l'homme qu'une volonté proprement dite, qui est la volonté de la raison. Or le Christ est un homme un. Donc il n'y a en lui qu'une seule volonté humaine.

(CONCLUSION. — Si nous parlons de la puissance même de la volonté, il faut reconnoître que dans le Christ, il n'y a essentiellement qu'une seule volonté, et il ne s'agit pas là de participation; mais si nous parlons de l'acte de la volonté, nous distinguons dans le Christ la volonté naturelle appelée θέλησις, et la volonté rationelle appelée βούλησις.)

Comme nous l'avons rappelé dans le premier article de cette même question, par volonté on entend quelquefois la puissance, et quelquefois l'acte. Sous ce dernier rapport, il faut admettre dans le Christ deux volontés raisonnables ou rationnelles, c'est-à-dire deux espèces d'actes volontaires. En effet, la volonté, comme nous l'avons dit I, II, quest. VIII, art. 2 et 3, a pour objet, ou bien la fin ou bien les moyens. Or elle ne se porte pas vers ces deux objets de la même manière, elle se porte vers la fin d'une manière simple et absolue, comme vers une chose bonne de soi; elle se porte vers les moyens en procédant par une sorte de comparaison où la bonté des objets est appréciée d'après les rapports qu'ils ont avec un autre. Par conséquent, autre est l'acte de la volonté quand elle se porte vers un

---

3. Præterea, à quibusdam (1) ponitur in Christo « voluntas pietatis, » quæ non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.

Sed contra est, quòd in quolibet ordine est unum primum movens. Sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est nisi una voluntas propriè dicta, quæ est voluntas rationis. Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est una tantùm voluntas humana.

(CONCLUSIO. — Si de potentia voluntatis loquamur, unica est in Christo voluntas humana essentialiter et non participativè dicta; si verò loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quæ est ut natura, quæ dicitur *thelesis*, et voluntas quæ est ut ratio, quæ dicitur *bulesis*.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1), *voluntas* quandoque accipitur pro potentia et quandoque pro actu. Si ergo *voluntas* accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in II. part. dictum est (2), et est finis, et est eorum quæ sunt ad finem. Et alio modò fertur in utrumque: nam in finem fertur simpliciter et absolutè, sicut in id quod est secundùm se bonum; in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundùm quòd habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis, secundùm

(1) Inter quos Hugo de S. Victore, Tract. *De quatuor voluntatibus Christi.*

(2) Nempe 1, 2, qu. 8, art. 2, ubi non tantùm finis esse dicitur, sed eorum quæ sunt ad finem; ut et art. 3, ubi dicitur alio actu in finem ferri, et alio in ea quæ sunt ad finem, sue in media ipsa per quæ adipiscimur finem, vel ad finem tendimus.

objet voulu en lui-même, comme la guérison, c'est cette volonté que saint Jean Damascène appelle θέλησις, ou simplement volonté, et que les théologiens nomment volonté par nature ; autre est l'acte de la volonté quand elle se porte vers une chose qui n'est voulue que par rapport à une autre chose, le remède, par exemple; et telle est celle que le même Père nomme βούλησις, ou volonté délibérée, et les théologiens la nomment volonté par raison. Mais une telle diversité dans les actes ne sauroit en introduire aucune dans la raison ; car l'un et l'autre de ces deux actes appartiennent à la même puissance, laquelle embrasse le même objet, savoir le bien. De tout cela il faut conclure que, s'il s'agit de la puissance elle-même, il ne faut admettre dans le Christ qu'une seule volonté humaine, parce qu'on la considère alors dans son essence et qu'on en exclut l'idée de participation ; mais s'il s'agit de la volonté comme acte, il faut admettre la distinction établie entre la volonté naturelle et la volonté rationnelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ces deux volontés ne sont pas diversifiées dans la puissance, mais seulement dans l'acte, comme nous venons de l'expliquer.

2° Nous avons également dit dans la première partie, quest. LXXVI, art. 8, que l'intellect et la raison ne formaient pas deux puissances diverses.

3° Ce qu'on appelle la volonté de piété ne paroît pas être autre chose que la volonté naturelle; car elle fuit ou repousse le mal d'autrui, considéré absolument comme mal.

(1) Il faut distinguer l'intelligence et la raison, avons-nous vu dans notre auteur, non comme deux puissances différentes, mais comme deux exercices divers de la même puissance. C'est dans le même sens, avons-nous également vu, qu'il faut admettre une double volonté dans l'homme. Du moment donc où le Christ est homme parfait, comment lui refuser cette dernière puissance dans sa double application?

---

quòd fertur in aliquid quod est secundùm se volitum, ut sanitas, quod à Damasceno vocatur *thelesis*, id est simplex voluntas, et à magistris vocatur *voluntas ut natura*; et alterius rationis est actus voluntatis, secundùm quòd fertur in aliquid quod est volitum solùm ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinæ, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat *bulesim*, id est *consiliativam voluntatem*, à magistris autem vocatur *voluntas ut ratio*. Hæc autem diversitas actûs non diversificat rationem, quia uterque actus attenditur ad unam communem potentiam objecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est quòd, si loquamur de potentia voluntatis in Christo, est una sola voluntas humana, essentialiter et non participativè dicta ; si verò loquamur de voluntate quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas quæ est *ut natura*, quæ dicitur *thelesis*, et voluntas quæ est *ut ratio*, quæ dicitur *bulesis*.

Ad primum ergo dicendum, quòd illæ duæ voluntates non diversificantur secundùm potentiam, sed solùm secundùm differentiam actûs, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd etiam intellectus et ratio non sunt diversæ potentiæ, ut in I. part. dictum est (1).

Ad tertium dicendum, quòd *voluntas pietatis* non videtur esse aliud quàm voluntas quæ consideratur *ut natura*, in quantum scilicet refugit alienum malum absolutè consideratum.

(1) Scilicet qu. 76, art. 8, ex professo.

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il eu le libre arbitre?

Il paroît que le Christ n'a pas eu le libre arbitre. 1° Saint Jean Damascène dit, III, 14, qu'à proprement parler, il est impossible d'admettre dans le Christ γνωμη, c'est-à-dire le jugement, la pensée, le raisonnement, ni προαίρεσις, c'est-à-dire l'élection. Or c'est dans les choses de la foi surtout qu'il faut parler proprement. Donc l'élection ne fut pas dans le Christ, ni par conséquent le libre arbitre, dont l'élection est l'acte.

2° Le Philosophe dit *Ethic.*, III, 4 : « L'élection est l'appétit d'une chose préalablement délibérée. » Or la délibération ou le conseil ne paroît pas avoir été dans le Christ, puisque nous ne délibérons pas sur les choses dont nous sommes certains, et que le Christ avoit la certitude de toutes choses. Donc l'élection ne fut pas dans le Christ, ni par là même le libre arbitre.

3° Le libre arbitre peut se porter vers des choses opposées. Or la volonté du Christ étoit fixée dans le bien, puisqu'il étoit impeccable, d'après ce qui a été dit plus haut, quest. XV, art. 1 et 2. Donc le Christ n'eut pas le libre arbitre.

Mais le Prophète dit ainsi le contraire, *Isa.*, VII, 15 : « Il mangera le beurre et le miel, afin qu'il sache repousser le mal et choisir le bien; » et c'est là l'acte propre du libre arbitre.

(Conclusion. — Puisque dans le Christ nous voyons l'élection qui est l'acte propre du libre arbitre, il faut nécessairement reconnoître en lui le libre arbitre lui-même.)

Comme nous l'avons dit dans le premier article, il faut distinguer deux

---

ARTICULUS IV.

Utrùm in Christo fuerit liberum arbitrium.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damascenus in III. lib (cap 14) : « Gnomen autem (id est sententiam, vel mentem vel excogitationem), et prohæresim (id est electionem), in Domino dicere impossibile est, si propriè loqui volumus. » Maximè autem in his quæ sunt fidei, est propriè loquendum. Ergo in Christo non fuit electio, et per consequens nec liberum arbitrium, cujus actus est electio.

2. Præterea, Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd electio est « appetitus præconsiliati. » Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur de quibus certi sumus. Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, et sic nec liberum arbitrium.

3. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut suprà dictum est (2). Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, VII : « Butyrum et mel comedet, ut sciat reprobare malum, et eligere bonum ; » quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

(Conclusio. — Cùm in Christo fuerit electio, quæ proprius est liberi arbitrii actus, necesse quoque fuit in illo esse liberum arbitrium.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 1, quæstiunc. 1, in corp.; ut et dist. 17, art. 1, quæstiunc. 3, ad 5; et iterum dist. 18, art. 2, ad 5.

(2) Quæst. 15, art. 1 : *Utrùm in eo fuerit peccatum ;* ut et art. 2 : *Utrùm fomes peccati*

actes dans la volonté du Christ, aussi bien que dans la nôtre : l'un par lequel cette volonté se portoit vers une chose voulue pour elle-même, ce qui implique l'idée de fin ; l'autre par lequel cette volonté se portoit vers une chose en vue seulement d'une autre, ce qui implique l'idée de moyen. Or, d'après ce que dit le Philosophe dans le passage même que nous venons d'indiquer, l'élection diffère de la volonté en ce que la volonté proprement dite a pour objet la fin, tandis que l'élection a pour objet les moyens. La volonté s'entend donc ici de la volonté naturelle; et l'élection se prend pour la volonté rationnelle ou raisonnable, et celle-ci constitue l'acte propre du libre arbitre, comme nous l'avons dit dans la première partie, quest. LXXXIII, art. 4. Par conséquent, après que nous avons admis dans le Christ la volonté qui procède de la raison, il faut nécessairement reconnoître en lui l'élection et le libre arbitre, puisque celle-là est un acte de celui-ci; c'est ce que nous avons également établi, *Ibid.*, art. 3 (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'élection que saint Jean Damascène ne veut pas admettre dans le Christ est celle qui emporteroit l'idée d'incertitude et de doute. Et certes le doute ne fait pas nécessairement partie de l'élection, puisque l'élection appartient même à Dieu, selon cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, I : « Il nous a choisis en lui....; » et cependant il ne sauroit y avoir de doute en Dieu. Le doute ne se trouve dans l'élection que par accident, à cause de l'ignorance de celui qui doit choisir. La même réponse s'applique à tout ce qui est renfermé dans le texte de l'argument.

(1) Il est bien évident que le libre arbitre ne sauroit être soumis dans le Christ aux tristes conditions qu'il subit en nous. Mais ce n'est pas une raison assurément de lui refuser cette puissance, l'une des plus nécessaires à l'accomplissement de notre destinée, l'une des plus essentielles à la nature humaine. Il nous arrive souvent de confondre nos plus nobles facultés avec les défaillances intellectuelles et morales que nous y mêlons, par suite des bornes de notre être et surtout par l'effet de notre chute primitive. Le libre arbitre est blessé, affoibli, mais non éteint dans notre ame ; et de là tant d'incertitudes qui précèdent notre jugement, tant de langueurs et de foiblesses qui accompagnent notre action. Dans le Christ, au contraire, une vue parfaitement claire de l'objet à embrasser, une complète énergie dans le choix et l'application des moyens. Mais la liberté, la liberté dans sa pure essence n'en existe pas moins en lui; et

---

(art. 1), in Christo fuit duplex actus voluntatis : unus quidem, quo ejus voluntas ferebatur in aliquid, sicut secundùm se volitum, quod pertinet ad rationem finis ; alius autem, secundùm quem ejus voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationem ejus quod est ad finem. Differt autem, ut Philosophus dicit in III. *Ethic.*, electio à voluntate in hoc quòd voluntas, per se loquendo, est ipsius finis, electio autem, eorum quæ sunt ad finem. Et sic simpliciter voluntas est idem quod *voluntas ut natura*; electio autem est idem quod *voluntas ut ratio*, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in I. part. dictum est (qu. 83, art. 4). Et ideo, cùm in Christo ponatur voluntas *ut ratio*, necesse est etiam ponere electionem, et per consequens liberum arbitrium, cujus actus est electio, ut in I. part. habitum est (ubi suprà, art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quòd Damascenus excludit à Christo electionem, secundùm quòd intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis; quia etiam Deo convenit eligere, secundùm illud *Ephes.*, I : « Elegit nos in ipso, etc., » cùm tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, in quantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis, de quibus fit mentio in auctoritate prædicta.

2° L'élection suppose bien le conseil, sans doute; mais elle ne procède du conseil qu'autant qu'il a été déterminé par le jugement; ce que nous jugeons devoir être fait après l'examen attentif du conseil, nous le choisissons, *Ethic.*, III, 4. Si donc nous jugeons qu'une chose doit être faite, sans examen préalable et sans aucune dubitation, l'élection a lieu immédiatement. Il suit évidemment de là que le doute et le travail de l'examen n'appartiennent pas essentiellement à l'élection, et ne proviennent que de l'ignorance de celui qui doit poser cet acte.

3° Il est vrai que la volonté du Christ est fixée dans le bien; mais elle ne l'est pas dans tel bien en particulier, de préférence à tel autre. Ainsi donc nous trouvons dans le Christ l'élection d'un libre arbitre confirmé dans le bien, comme elle existe dans les bienheureux.

ARTICLE V.

La volonté humaine du Christ a-t-elle été entièrement conforme à sa volonté divine par rapport à l'objet voulu?

Il paroît que la volonté humaine du Christ n'a pas voulu autre chose que ce que Dieu veut. 1° Le Prophète royal met cette parole dans la bouche du Christ, *Psalm.* XXXIX, 9 : « Je suis venu pour faire votre volonté, mon Dieu, je l'ai voulu. » Or vouloir faire la volonté de quelqu'un, c'est vouloir ce qu'il veut. Donc il paroît que la volonté humaine du Christ a toujours été entièrement conforme à sa volonté divine.

2° L'ame du Christ posséda la charité la plus parfaite, une charité qui dépasse même toute la portée de notre science, d'après cette parole de l'Apôtre, *Ephes.*, III, 19 : « La charité du Christ, qui dépasse toute

l'impeccabilité dont il jouit, comme on l'a démontré plus haut, ne sauroit la détruire; car enfin Dieu est la perfection infinie, et néanmoins il est souverainement libre, selon l'enseignement même élémentaire de toute théologie et de toute philosophie.

Ad secundum dicendum, quòd electio præsupponit consilium, non tamen sequitur ex consilio, nisi jam determinato per judicium. Illud enim quod judicamus agendum, post inquisitionem consilii eligimus, ut in III. *Ethic.* dicitur. Et ideo, si aliquid judicetur ut agendum absque dubitatione et inquisitione præcedente, hoc sufficit ad electionem. Et sic patet quòd dubitatio sive inquisitio non per se pertineat ad electionem, sed solùm secundùm quòd est in natura ignorante.

Ad tertium dicendum, quòd voluntas Christi, licèt sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum. Et ideo pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad beatos.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas humana in Christo non voluerit aliud quàm Deus vult. Dicitur enim in *Psal.* XXXIX, ex persona Christi : « Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. » Sed ille qui vult voluntatem alicujus facere, vult quod ille vult. Ergo videtur quòd voluntas humana Christi nihil aliud voluerit quàm voluntas divina ipsius.

2. Præterea, anima Christi habuit perfectissimam charitatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit, secundùm illud *Ephes.*, III : « Supereminentem scientiæ charitatem

(1) De his etiam infrà, qu. 21, art. 3 et art. 4; ut et III, *Sent.*, dist. 17, art. 2, quæstiunc. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 37.

science. » Or la charité fait que l'homme veut tout ce que Dieu veut ; et de là ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, IX, 4 : « L'un des caractères de l'amitié, c'est de vouloir et de choisir les memes choses. » Donc la volonté humaine du Christ a toujours été entièrement conforme à sa volonté divine.

3° Le Christ possédoit réellement la céleste béatitude. Or les saints qui sont dans le ciel ne veulent pas autre chose que ce que Dieu veut ; sans cela ils ne seroient pas heureux, puisqu'ils n'auroient pas pas tout ce qu'ils voudroient, celui-là étant heureux, comme le dit saint Augustin, « qui a tout ce qu'il veut, et qui ne veut rien de mal. Donc le Christ n'a rien voulu par sa volonté humaine qu'il ne voulût par sa volonté divine.

Mais saint Augustin dit expressément le contraire, *Contra Maxim.*, III, 19 : « Quand le Christ fait entendre ces mots, *non ma volonté, mais la vôtre*, il montre qu'il a voulu autre chose que ce que vouloit le Père ; ce qui ne peut s'expliquer que par ses sentiments humains, alors qu'il prenoit nos infirmités pour les transfigurer dans ses affections, non divines, mais humaines. »

(Conclusion. — Le Christ, par sa volonté sensuelle et par sa volonté naturelle, pouvoit vouloir autre chose que ce que Dieu vouloit, mais sa volonté rationnelle fut toujours et en tout conforme à celle de Dieu.)

Comme nous venons de le dire dans les articles précédents, il faut admettre dans le Christ une double volonté humaine, la volonté sensuelle ou sensitive, simple volonté de participation, et la volonté rationnelle ou raisonnable, soit celle qui est inhérente à la nature, soit celle qui dépend de la raison proprement dite. Or nous avons dit plus haut, quest. XIV, art. 1, que par une admirable disposition de sa sagesse, le Fils de Dieu, au moment de sa passion, permit à la douleur d'agir sur sa chair, comme

---

Christi. » Sed charitatis est facere quòd homo idem velit quod Deus ; unde et Philosophus in IX. *Etihc.* dicit, quòd « unum de amicabilibus est eadem velle et eligere. » Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit quàm divina.

3. Præterea, Christus fuit verus comprehensor. Sed sancti qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt quàm quod Deus vult ; alioquin non essent beati, quia non haberent quidquid vellent ; beatus enim est « qui habet quæcumque vult, et nihil malè vult, » ut Augustinus dicit in lib. I. *De Trinit.* Ergo Christus nihil aliud voluit secundùm voluntatem humanam, quàm voluit voluntas divina.

Sed contra est quod Augustinus dicit, *Contra Maximin.* (lib. III, cap. 19) : « Hoc quod Christus ait : Non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse quàm Pater ; quod nisi humano corde non posset, cùm infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum. »

(Conclusio. — Christus, secundùm voluntatem sensualitatis voluntatemque naturalem, aliud velle poterat quàm Deus ; secundùm voluntatem autem rationis humanæ semper idem quod Deus, voluit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 1 et seq.), in Christo secundùm humanam naturam ponitur duplex voluntas, scilicet voluntas sensualitatis, quæ *participativè voluntas* dicitur, et voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturæ, sive per modum rationis. Dictum est autem suprà (qu. 14, art. 1, ad 2), quòd ex quadam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere

la douleur agit sur une chair mortelle; et de même il laissa toutes les puissances de son ame en proie aux souffrances qui leur sont propres. Il est cependant manifeste que la volonté des sens repousse naturellement les douleurs sensibles et toute atteinte faite au corps; et pareillement la volonté naturelle doit repousser avec non moins d'énergie ce qui est contraire à la nature et tout ce qui est un mal de soi, comme la mort et autres choses de même nature. Mais la volonté peut quelquefois, en procédant de la raison, se déterminer à souffrir de tels maux en vue d'une fin supérieure; ainsi dans un homme sain la volonté sensuelle et même la volonté considérée d'une manière absolue redoute le feu et s'y dérobe, la volonté néanmoins s'y résigneroit si la raison lui montroit en cela un moyen de recouvrer la santé. Or la volonté de Dieu étoit que le Christ souffrît la passion et la mort; mais, ces choses, Dieu ne les vouloit pas en elles-mêmes, il les vouloit seulement en vue du salut des hommes. Il résulte clairement de là que le Christ par sa volonté sensuelle et même par sa volonté de raison, en tant que celle-ci procède de la nature, pouvoit vouloir autre chose que ce que Dieu veut; mais par la volonté qui procède réellement de la raison, il vouloit toujours la même chose que Dieu; et il le manifeste lui-même en disant : « Que votre volonté soit faite, et non la mienne. » Par sa volonté de raison il vouloit donc que la volonté de Dieu s'accomplit, bien qu'une autre volonté se soit élevée dans son cœur, comme il le déclare lui-même (1).

(1) Saint Augustin a rendu cette même pensée avec ce tour vif et saisissant qui lui est propre, quand il dit, à la suite de ce qui a été cité de son livre *contre Maximin* : « S'il ne s'étoit uni l'homme, jamais le Verbe n'eût pu dire au Père : *Non ma volonté, mais la vôtre;* car cette nature immuable et parfaite ne pouvoit pas vouloir autre chose que ce que le Père vouloit. » Comme il n'y a en Dieu qu'une nature, il ne sauroit y avoir qu'une volonté. Mais l'humanité ayant été prise et le Christ ayant dès lors deux natures, il a également eu deux volontés, comme nous l'avons vu dans un précédent article. Et l'existence de ces deux volontés, comment nous est-elle révélée dans l'Evangile, si ce n'est parce que l'une n'a pas toujours voulu ce que l'autre vouloit? La volonté naturelle du Christ ni sa volonté sensitive ne pouvoient vouloir la mort et les souffrances. Il n'y a que le délire de l'orgueil qui ait pu dire : « Tu as beau faire, douleur, je n'avouerai jamais que tu es un mal. » Mais jusqu'où alloit dans le Christ cette répugnance? C'est ce que l'auteur va examiner dans l'article suivant.

---

et pati quæ sunt ei propria; et similiter etiam permittebat omnibus viribus animæ agere et pati quæ sunt eis propria. Manifestum est autem quòd voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles et corporis læsionem; similiter etiam voluntas *ut natura* repudiat ea quæ sunt naturæ contraria, et quæ sunt secundùm se mala, putà mortem et alia hujusmodi. Sed hæc tamen quandoque voluntas per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem; sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas ejus et etiam voluntas absolutè considerata refugit ustionem, quam tamen voluntas secundùm rationem eligeret propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat ut Christus dolores et passiones et mortem pateretur, non quòd ista essent à Deo volita secundùm se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Unde patet quòd Christus secundùm voluntatem sensualitatis, et secundùm voluntatem rationis, quæ consideratur per modum naturæ, aliud poterat velle quàm Deus. Sed secundùm voluntatem quæ est per modum rationis, semper idem volebat quod Deus. Quod patet ex hoc ipso quod dicit : « Non sicut ego volo, sed sicut tu. » Volebat enim secundùm rationis voluntatem, divinam voluntatem impleri, quamvis aliud dicat se velle secundùm aliam ejus voluntatem.

Je réponds aux arguments : 1° C'est par la volonté de raison, avons-nous dit, que le Christ vouloit l'accomplissement de la volonté divine, et non par la volonté des sens, laquelle ne sauroit s'élever jusqu'à la volonté de Dieu, ni même par la volonté que nous avons dit procéder à la façon de la nature, puisque cette dernière volonté se porte vers certains objets considérés en eux-mêmes, et non par rapport à une volonté supérieure.

2° C'est par la raison que la volonté humaine se conforme à la volonté de Dieu ; et c'est par là aussi que les volontés des amis s'accordent entre elles, c'est-à-dire que l'on considère l'objet voulu comme étant déjà l'objet de la volonté d'un ami.

3° Le Christ, avons-nous démontré plus haut, avoit en même temps les joies de la patrie et les épreuves du pèlerinage, dans ce sens que par la pensée il jouissoit de la vue intuitive de Dieu, et que par sa chair *il étoit* soumis à la souffrance et à la mort. C'est là ce qui nous explique comment il pouvoit, du côté de cette chair passible et mortelle, lui arriver des choses qui répugnoient à sa volonté naturelle et à son appétit sensitif.

ARTICLE VI.

Y a-t-il eu dans le Christ des volontés contraires ?

Il paroît qu'il y a eu dans le Christ des volontés contraires. 1° La contrariété des volontés se prend de celle des objets, tout comme la contrariété des mouvements se prend de celle des termes où ces mouvements vont aboutir, *Physic.*, V, 49. Or le Christ par ses diverses volontés vouloit des choses contraires ; ainsi, par sa volonté divine il acceptoit la mort, qu'il repoussoit par sa volonté humaine ; et de là ce que dit saint

---

Ad primum ergo dicendum, quòd Christus per voluntatem rationalem voluit ut divina voluntas impleretur, non autem per voluntatem sensualitatis, cujus motus non se extendit usque ad voluntatem Dei, neque per voluntatem quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua objecta absolutè considerata, et non in ordine ad divinam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quòd conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem divinam attenditur secundùm voluntatem rationis, secundùm quam etiam voluntates amicorum concordant, in quantum scilicet ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum, quòd Christus fuit simul comprehensor et viator, in quantum scilicet per mentem fruebatur Deo, et habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat ei aliquid accidere quod repugnaret naturali voluntati ipsius et etiam appetitui sensitivo.

ARTICULUS VI.

Utrùm in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo fuèrit contrarietas voluntatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundùm contrarietatem objectorum ; sicut etiam contrarietas motuum attenditur secundùm contrarietatem terminorum, ut patet per Philosophum in V. *Physic.* (text. 49 et seq.). Sed Christus secundùm diversas voluntates contraria volebat ; nam secundùm voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundùm voluntatem humanam. Unde Athanasius dicit

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 17, art. 2, quæstiunc. 2 et 3 ; et *Opusc.*, III, cap. 239.

Athanase, écrivant contre Apollinaire : « Quand le Christ dit, *Père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi;* puis quand il ajoute, *que votre volonté se fasse et non la mienne,* et encore, *l'esprit est prompt, mais la chair est foible,* il nous montre là deux volontés, sa volonté humaine, qui fuyoit la passion à cause de l'infirmité de la chair, et sa volonté divine, prompte à embrasser les douleurs de la passion. » Donc il y eut dans le Christ des volontés contraires.

2° Il est dit, *Galat.*, V, 15 : « Les désirs de la chair sont opposés à l'esprit, et ceux de l'esprit le sont à la chair. » Mais il y a des volontés contraires, quand l'esprit veut une chose et la chair une autre. Cela eut lieu néanmoins dans le Christ; car par la volonté qui naît de la charité et que l'Esprit saint formoit dans son ame, il vouloit les douleurs de la passion, selon cette parole du Prophète, *Isa.*, LIII, 7 : « Il a été offert parce qu'il l'a voulu; » et par sa volonté sensuelle il repoussoit l'idée de la passion. Donc il y avoit en lui des volontés contraires.

3° Il est écrit de lui dans l'Evangile, *Luc.*, XXII, 43 : « Etant tombé dans l'agonie, il redoubloit ses prières. » Or l'agonie semble emporter l'idée d'un esprit qui combat contre lui-même, entraîné qu'il est par des sentiments opposés. Donc il paroît qu'il y a eu dans le Christ des volontés contraires.

Mais voici ce que décide le sixième concile œcuménique, *Act.* 18 : « Nous professons qu'il y a dans le Christ deux volontés comme il y a deux natures, mais non deux volontés contraires, comme ne craignent pas de l'affirmer les impies hérétiques, sa volonté humaine obéissant toujours avec une parfaite soumission, et ne résistant jamais à sa volonté divine et toute-puissante. »

(Conclusion. — Comme c'étoit au gré de sa volonté divine et de sa volonté rationnelle que se mouvoient dans le Christ la volonté sensuelle et

---

in lib. *adversùs Apollinarium :* « Quando Christus dicit : Pater, si possibile est, transeat à me calix iste; et tamen non mea, sed tua voluntas fiat; et iterum : Spiritus promptus est, caro autem infirma, duas voluntates hic ostendit, humanam, quæ propter infirmitatem carnis refugiebat passionem, et divinam ejus promptam ad passionem. » Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.

2. Præterea, *ad Galat.*, V, dicitur quòd « caro concupiscit adversùs spiritum, et spiritus adversùs carnem. » Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus unum concupiscit, et caro aliud. Sed hoc fuit in Christo; nam per voluntatem charitatis, quam Spiritus sanctus in ejus mente faciebat, volebat passionem, secundùm illud *Isai.*, XXXV : « Oblatus est, quia ipse voluit; » secundùm autem carnem passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.

3. Præterea, *Luc.*, XXII, dicitur quòd « factus in agonia prolixiùs orabat. » Sed agonia (1) videtur importare quamdam compugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur quòd in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

Sed contra est, quod in determinatione VI. Synodi dicitur : « Prædicamus duas naturales voluntates, non contrarias (juxta quod impii asserunt hæretici), sed sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem vel reluctantem, sed potiùs subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati. »

(Conclusio. — Quoniam divinæ et rationalis voluntatis beneplacito voluntas sensualitatis et

(1) Ex græco ἀγωνία, quod ab agone sive à certamine derivatur.

la volonté naturelle, il est évident qu'il n'y a pas eu en lui lutte de volontés.)

Il ne peut y avoir de contrariété qu'autant qu'il y a opposition concernant le même objet et sous le même rapport; car si l'opposition existe dans des choses diverses ou sous des rapports différents, il n'y a pas là de contrariété, il n'y a pas même de contradiction proprement dite. Ainsi un homme peut être sain et même beau quant à sa main, et ne l'être pas quant à son pied. Pour qu'il y ait donc en quelqu'un des volontés réellement contraires, il faut, d'abord, que les volontés diverses envisagent l'objet sous le même rapport; car si l'un veut, par exemple, qu'une chose se fasse par une considération générale, et qu'un autre ne le veuille pas par une raison particulière, il n'y a pas là deux volontés absolument contraires; ainsi, un juge voudra à raison du bien public que tel voleur soit pendu, et un parent de ce dernier ne le voudra pas à raison de son affection particulière, on ne sauroit dire qu'il y a là des volontés absolument contraires, à moins que toutefois la volonté de cet homme privé n'aille jusqu'à vouloir empêcher le bien public, pour sauvegarder son bien à lui; il y auroit alors lutte de volontés concernant le même objet. Pour constituer cette contrariété, il faut, en second lieu, qu'il soit question de volontés du même genre. En effet, si un homme veut une chose par son appétit raisonnable, et une autre par son appétit sensitif, il n'y a pas en cela de contrariété réelle; elle n'auroit lieu qu'autant que le dernier de ces appétits iroit jusqu'à changer ou enrayer le premier; car dans ce cas le mouvement contraire à celui de la volonté raisonnable, parti de l'appétit sensitif, iroit rencontrer l'autre dans la raison elle-même. Ainsi donc, quoique la volonté naturelle et la volonté sensuelle dans le Christ aient voulu autre chose que ce que vouloient sa volonté divine et sa volonté raisonnable, on ne sauroit dire qu'il y ait eu en lui des volontés

---

naturalis, secundùm ordinem naturæ suæ in Christo movebantur, in eo nullam voluntatum contrarietatem fuisse perspicuum est.)

Respondeo dicendum, quòd contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem et secundùm idem. Si autem secundùm diversa et in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis, putà quòd homo sit pulcher aut sanus secundùm manum, et non secundùm pedem. Ad hoc ergo quòd sit contrarietas voluntatum in aliquo, requiritur, primò quidem, quòd secundùm idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundùm quamdam rationem universalem, et alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundùm quamdam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum : putà si judex vult suspendi latronem propter bonum publicum, et aliquis ejus consanguineus nolit eum suspendi propter amorem privatum, non est contrarietas voluntatis; nisi fortè in tantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum; tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Secundò autem, requiritur ad contrarietatem voluntatis, quòd sit circa eamdem voluntatem. Si enim homo vult unum secundùm appetitum rationis, et vult aliud secundùm appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas, nisi fortè appetitus sensitivus in tantum prævaleat, quòd vel immutet vel retardet appetitum rationis; sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitûs sensitivi. Sic igitur dicendum est, quòd licèt voluntas naturalis et voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit quàm voluntas

contraires. En effet, ni sa volonté naturelle ni sa volonté sensuelle n'étoient en opposition avec le motif pour lequel sa volonté divine et sa volonté raisonnable acceptoient la passion. Il faut même dire que sa volonté considérée d'une manière absolue vouloit le salut du genre humain, mais en l'envisageant comme fin, et non comme une chose qui se rapporte à une autre. Quant à l'appétit sensuel il ne pouvoit s'élever jusque là. S'il n'y eut pas de contrariété véritable dans le Christ, c'est, ensuite, que sa volonté divine et sa volonté raisonnable n'étoient ni paralysées ni entravées par sa volonté naturelle ou son appétit sensitif; et ces deux premières sortes de volonté, à leur tour, ne repoussoient ni ne ralentissoient dans le Christ le mouvement des deux autres (1). Le Christ aimoit, en effet, et par sa volonté divine, et par sa volonté raisonnable, les mouvements qu'excitoient en lui, conformément à l'ordre de leur nature respective, et sa volonté naturelle et son appétit sensitif. Il suit donc évidemment de là qu'il n'y a pas eu dans le Christ de volontés opposées ou contraires.

Je réponds aux arguments : 1° Si la volonté humaine dans le Christ vouloit parfois autre chose que ce que vouloit sa volonté divine, cela même procédoit de cette dernière, au gré de laquelle se mouvoit la volonté humaine du Christ, comme le remarque saint Jean Damascène, III, 14.

2° En nous la concupiscence de la chair brise ou ralentit les élans de l'esprit, mais cela n'avoit pas lieu dans le Christ. Cette lutte de la chair

1 Cette opposition des deux volontés, dans l'ame de notre divin Sauveur, alloit jusqu'à lui faire sentir tous les aiguillons de la souffrance, toutes les angoisses de l'agonie, toutes les horreurs de la mort, afin de donner à son sacrifice le caractère d'un dévouement parfait, afin de mieux assurer le mérite de son obéissance et de nous mieux révéler les inestimables tré-

---

divina, et voluntas rationis ipsius, non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primò quidem, quia neque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet qua divina voluntas et voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta (1) in Christo salutem humani generis; sed ejus non erat velle hoc in ordine ad aliud; motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundò, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec è contrario voluntas divina vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ et motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundùm voluntatem divinam, et etiam secundùm voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso et voluntas sensualitatis, secundùm ordinem suæ naturæ, moverentur. Unde patet quòd in Christo nulla fuit repugnantia vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc ipsum quòd aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat quàm ejus voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cujus beneplacito natura humana motibus propriis movebatur in Christo, ut Damascenus dicit (lib. III, cap. 14).

Ad secundum dicendum, quòd in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritûs; quod in Christo non

(1) Seu absolutè ac secundùm se considerata ut natura, cujus proprium non est deliberare, vel unum ad aliud quasi ad finem suum ordinare, sed voluntatis consideratæ ut ratio, et quodammodo relativæ. Non ergo absolutè voluntas aut absolutè volens intelligitur, quasi omnino volens, ut aliis quibusdam locis usurpatur.

contre l'esprit, il ne la ressentoit pas, comme nous, au dedans de lui-même.

3° L'agonie du Christ ne s'étendit pas à la partie raisonnable de l'ame; et c'est là seulement qu'elle impliqueroit lutte entre des volontés contraires et provenant de raisons opposées; c'est ainsi qu'un homme, quand sa raison considère tel objet, veut une chose, et veut ensuite le contraire quand son attention se porte sur un autre objet. Cela tient à la foiblesse de notre raison, incapable de discerner ce qu'il y a de meilleur en soi. Mais cela n'avoit pas lieu dans le Christ; il jugeoit par sa raison que ce qu'il y avoit de meilleur en soi, c'est que la volonté divine concernant le salut du genre humain fût accomplie. Il y eut néanmoins agonie dans le Christ quant à la partie sensitive de l'ame, puisque c'est là qu'agit la crainte des malheurs qui nous menacent, ainsi que le dit encore saint Jean Damascène, II, 15.

QUESTION XIX.

De ce qui regarde l'unité du Christ quant à l'opération.

C'est là l'objet que présente maintenant à notre étude l'ordre logique des matières.

Sur cela quatre questions à résoudre : 1° La divinité et l'humanité dans le Christ n'ont-elles qu'une opération? 2° Y a-t-il eu plusieurs opérations dans le Christ, à ne considérer que sa nature humaine? 3° Le Christ

sors de son amour. Mais cette opposition n'alloit pas au-delà et ne pouvoit jamais atteindre aux limites de ce que l'auteur entend par contrariété et de ce que nous devons nous-mêmes entendre, après l'explication si claire et si précise qu'il vient de nous en donner.

---

fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quòd agonia non fuit in Christo quantum ad partem animæ rationalem, secundùm quòd importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem; putà cùm aliquis, secundùm quòd ratio considerat unum, vult hoc, et secundùm quòd considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest dijudicare quid sit simpliciter melius; quod in Christo non fuit, quia per suam rationem judicabat simpliciter esse melius quòd per ejus passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia, quantum ad partem sensitivam, secundùm quòd importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damascenus in II. lib. (cap. 15).

QUÆSTIO XIX.

De pertinentibus ad unitatem Christi quantum ad operationem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de unitate operationis Christi.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in Christo sit una operatio divinitatis et humanitatis, vel plures. 2° Utrùm in Christo sint plures operationes secundùm humanam natu-

a-t-il pu mériter quelque chose pour lui par son opération humaine? 4° A-t-il par cette opération mérité quelque chose pour nous?

ARTICLE I.

La divinité et l'humanité n'ont-elles eu qu'une opération dans le Christ?

Il paroît que dans le Christ la divinité et l'humanité n'ont eu qu'une seule opération (1). 1° Voici ce que dit saint Denis, *De Div. Nom.*, cap. 2 : « L'opération de Dieu envers nous a été pleine de miséricorde et de générosité, en ce que le Verbe suprasubstantiel ayant pris une nature semblable à la nôtre et du sein même de notre nature humaine, a voulu opérer et souffrir tout ce qui dans notre vie ne répugnoit pas à son opération humaine et divine. » Nous voyons par là que l'Aréopagite nomme une même opération humaine et divine, exprimée par un seul mot grec θεανδρικὴ. Il paroît donc qu'il n'y a dans le Christ qu'une seule opération, qui est une opération composée.

2° L'agent principal et l'instrument n'ont qu'une même opération. Mais la nature humaine dans le Christ fut l'instrument de la nature divine, comme il a été dit plus haut, quest. XIII, art. 2 et 3. Donc la nature divine et la nature humaine dans le Christ n'ont également qu'une même opération.

3° Comme dans le Christ il y avoit deux natures en une seule hypostase ou personne, il faut nécessairement que ce qui appartient à l'hypostase ou à la personne soit une seule et même chose. Or il en est ainsi de l'opération; car il n'y a qu'un suppôt subsistant qui opère ou agisse, ce

(1) Les Monothélites, dont l'erreur a été directement combattue dans la question précédente, ne se contentoient pas d'enseigner qu'il n'y avoit dans le Christ qu'une seule volonté, ils prétendoient encore qu'il n'y avoit qu'une seule opération. Cette première thèse de la question présente a donc encore pour objet de renverser les doctrines de ces hérétiques.

---

ram. 3° Utrùm Christus secundùm humanam operationem aliquid sibi meruerit. 4° Utrùm per eam aliquid meruerit nobis.

ARTICULUS I.

Utrùm in Christo sit una tantùm operatio divinitatis et humanitatis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in Christo sit una tantùm operatio divinitatis et humanitatis. Dicit enim Dionysius in II. cap. *De div. Nomin.* : « Diserta autem est benignissima erga nos Dei operatio, per hoc quòd secundùm nos ex nobis integrè verèque humanatum est Verbum supersubstantiale, et operatum et passum quæcumque humanæ ejus divinæ operationi congruunt; » ubi unam operationem nominat *humanam* et *divinam*, quæ in græco dicitur *theandrica*, id est *Dei virilis*. Videtur igitur esse una operatio composita in Christo.

2. Præterea, principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinæ, ut suprà dictum est (qu. 13, art. 2 et 3). Ergo eadem est divinæ et humanæ naturæ in Christo operatio.

3. Præterea, cùm in Christo sint duæ naturæ in una hypostasi vel persona, necessarium est unum et idem esse, illud quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam; nihil enim operatur nisi suppositum subsistens; unde, secundùm

(1) De his etiam infrà, qu. 25, art. 1 et 2; et III, dist. 10, qu. 1, art. 2, quæstiunc. 1, ad 3; et dist. 18, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 36; et de verit., qu. 20, art. 1, ad 2 et 6; et de unione Verbi, art. 1, ad 16, et art. 5; et *Opusc.*, III, cap. 219.

qui fait dire au Philosophe, *Metaph.*, I, 1 : « Il n'appartient qu'à l'individu d'agir. » Donc l'humanité et la divinité dans le Christ n'ont en qu'une seule et même opération.

4° L'être appartient à l'hypostase subsistante, et il en est de même de l'opération. Or à raison de l'unité d'hypostase, il n'y a qu'un être dans le Christ, comme il a été dit, quest. XVII, art. 2. Donc, à raison de cette même unité, il n'y a qu'une seule opération dans le Christ.

5° Là où il n'y a qu'une œuvre faite il n'y a qu'une opération accomplie. Or l'œuvre de la divinité et de l'humanité étoit la même, guérir un lépreux, par exemple, ressusciter un mort. Donc il paroît que la divinité et l'humanité dans le Christ n'eurent qu'une même opération.

Mais voici comment saint Ambroise exprime le contraire dans son écrit à l'empereur Gratien, II, 4 (1) : « Comment une seule opération proviendroit-elle de diverses puissances? Est-ce que le petit peut opérer les mêmes choses que le grand? Pourroit-il n'y avoir qu'une opération là où il y a diverses substances? »

(Conclusion. — Puisque dans le Christ il y a deux natures, la nature divine et la nature humaine, dont chacune a sa forme et sa puissance propre, il faut dire qu'en lui il y a aussi deux opérations, et non pas une seule.)

Les hérétiques déjà mentionnés qui n'admettoient dans le Christ qu'une seule volonté, ne vouloient non plus reconnoître en lui qu'une seule opération. Pour mieux faire ressortir ce qu'il y a d'erroné dans leur opinion, remarquons d'abord que partout où il y a plusieurs agents coordonnés entre eux, le second est mû par le premier, et ainsi de suite; ainsi, dans l'homme, par exemple, le corps est mû par l'ame, et la partie inférieure de l'ame par la partie supérieure. Les actions et les mouvements d'un

---

Philosophum, « actus sunt singularium (1). » Ergo in Christo est una et eadem operatio divinitatis et humanitatis.

4. Præterea, sicuti *esse* est hypostasis subsistentis, ita etiam *operari*. Sed propter unitatem hypostasis est in Christo unum *esse*, ut suprà dictum est (qu. 17, art. 2). Ergo etiam propter eamdem unitatem, est in Christo una operatio.

5. Præterea, ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis et humanitatis, sicut sanatio leprosi vel suscitatio mortui. Ergo videtur quòd in Christo sit una tantùm operatio divinitatis et humanitatis.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in II. *ad Gratianum Imperatorem* (cap. 41) : « Quemadmodum eadem operatio diversæ esset potestatis? Numquid sic potest minor quemadmodum major operari? Aut una operatio potest esse ubi diversa substantia est? »

(Conclusio. — Non unam, sed duas operationes esse in Christo asserendum est, cum sint in illo duæ naturæ, divina scilicet et humana, quarum utraque propriam formam et virtutem per quam operatur, habeat.)

Respondeo dicendum, quòd suprà dicti hæretici, qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in Christo unam operationem. Et ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est quòd ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur à superiori; sicut in homine corpus movetur ab anima, et inferiores vires à ratione. Sic igitur actiones et motus inferioris principii

(1) Colligitur ex I. *Metaphys.*, cap 1, ubi expressè quidem ac explicitè circa singularia esse dicuntur, sed hoc ipso æquivalenter et implicitè intelliguntur esse singularium.

principe inférieur et subordonné, sont plutôt des opérations passives que des opérations actives; il n'y a de méritant réellement ce dernier nom que ce qui appartient au premier principe; ainsi, nous disons, à propos de l'homme, que marcher, toucher, actes accomplis par les pieds ou par les mains, le sont néanmoins par l'homme, c'est l'ame qui les accomplit par le moyen des membres. Or, comme c'est la même ame qui opère par des instruments divers, à ne considérer que l'agent lui-même, premier principe du mouvement, on peut dire qu'il n'y a qu'une opération. Mais du côté des actions faites, il est aisé de trouver une différence. Eh bien, de même que dans un homme ordinaire le corps est mû par l'ame, et l'appétit sensitif par l'appétit raisonnable, de même dans le Christ, la nature humaine étoit mûe et régie par la nature divine. C'est pour cela qu'ils disoient que de la part de l'agent, c'est-à-dire de la divinité, l'opération est la même et n'admet pas de distinction (1). Il est vrai néanmoins que les œuvres sont diverses, la divinité du Christ accomplissant les unes par elle-même, comme, par exemple, « soutenir tous les êtres par le Verbe de sa puissance; » et les autres, par sa nature humaine, ainsi marcher au milieu des hommes. Nous lisons dans le sixième concile général, *Act.* X, ces paroles d'un hérétique nommé Sévère : « Les actions et les œuvres accomplies par le Christ sont de diverses sortes et diffèrent beaucoup entre elles : il en est qui conviennent à Dieu, et d'autres sont humaines; se mouvoir physiquement et marcher sur la terre, c'est une chose qui appartient certainement à l'homme; mais redonner la force et le mouvement à des jambes malades et désormais incapables de se mouvoir, c'est une chose qui appartient à Dieu. Or c'est le même (à

(1) On ne doit s'étonner ni de l'importance que notre saint auteur accorde à l'hérésie des Monothélites, ni du soin qu'il met à en exposer les raisonnements principaux, afin de mieux les réfuter. Cette importance lui est également reconnue par l'histoire; cette hérésie agita profondément l'Eglise et l'Empire pendant la majeure partie du septième siècle; et malgré les condamnations nombreuses et solennelles dont elle fut frappée, elle se maintint chez quelques peuples de l'Orient jusque vers la fin du douzième siècle, c'est-à-dire jusque vers l'époque même de saint Thomas. Il faut avoir suivi la longue histoire des débats et des bouleversements auxquels

sunt magis operata quædam, quàm operationes; id autem quod pertinet ad supremum principium, est propriè operatio; putà si dicamus in homine quòd ambulare (quod est pedum) et palpare (quod est manuum) sunt quædam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus. Et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una indifferens operatio. Ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, et appetitus sensitivus à rationali; ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur et regebatur à divina. Et ideo dicebant quòd eadem est operatio et indifferens ex parte ipsius divinitatis operantis. Sunt tamen diversa operata, in quantum scilicet divinitas Christi aliud agebat per seipsam, sicut quòd « portabat omnia Verbo virtutis suæ; » aliud autem per humanam naturam, sicut quòd corporaliter ambulabat. Unde in VI. Synodo (Act. 10), inducuntur verba Severi hæretici, sic dicentis : « Ea quæ agebantur et operabantur ab uno Christo multum differunt. Quædam enim sunt Deo decibilia, quædam humana; veluti corporaliter vadere super terram, profectò humanum est; cruribus verò vexatis et ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum donare, Deo decibile est. Sed

savoir le Verbe incarné) qui a opéré ces deux sortes de choses. Les unes n'appartiennent pas néanmoins à cette nature, les autres à celle-ci ; et parce que les opérations accomplies sont diverses, nous n'en concluons pas qu'il y a deux natures qui opèrent ni deux formes différentes. » Mais voilà précisément en quoi ils se trompoient ; car l'action de l'être qui est mû par un autre est double : il agit en vertu de sa propre forme, et il agit aussi par celui qui le meut ; la hache, par exemple, a une action inhérente à sa propre forme, et c'est de couper; et en tant qu'elle est mûe par l'ouvrier, elle a une autre opération, qui est de faire un meuble. Mais l'opération qu'un être accomplit en vertu de sa forme, c'est celle qui lui est propre, elle n'appartient pas au moteur, si ce n'est en tant qu'il le fait servir à son opération à lui; l'opération propre du feu, c'est de chauffer, et cette opération n'appartient pas à l'ouvrier, si ce n'est en tant qu'il en use pour travailler le fer. L'opération, au contraire, qui n'appartient à une chose qu'autant qu'elle est mûe par une autre, ne sauroit être distinguée de celle du moteur lui-même ; ainsi faire un meuble n'est pas l'opération de la hache toute seule et en dehors de l'action de l'ouvrier; ici la hache participe comme instrument à l'opération de celui qui la manie. Partout donc où le moteur et le mobile ont des formes diverses ou diverses vertus opératives, autre doit être l'opération du moteur, autre l'opération propre du mobile, bien que celui-ci participe à l'opération de celui-là, et réciproquement ; de telle sorte qu'il y a une espèce de communauté d'action entre eux. Ainsi donc la nature humaine dans le Christ a sa forme et sa vertu propres, par lesquelles elle agit; et il en est de même de la nature

elle donna lieu, la protection qui lui fut plusieurs fois donnée par la puissance civile, les passions qu'elle souleva, les subtilités, l'entêtement et les manœuvres de ses défenseurs, pour attacher à la thèse actuelle l'intérêt qu'elle mérite, et pour comprendre aussi que l'hérésie monothélite s'y trouve complètement réfutée.

---

unus (scilicet incarnatum Verbum), hoc et illud operatus est. Et nequaquam hoc quidem hujus, hoc verò hujus est naturæ; neque eo quòd diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas atque formas justè definimus. » Sed in hoc decipiebantur; quia actio ejus quod movetur ab altero, est duplex : una quidem, quam habet secundum propriam formam, alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio ; sicut securis operatio secundùm propriam formam, est incisio, secundùm autem quod movetur ab artifice, operatio ejus est facere scamnum. Operatio igitur, quæ est alicujus rei secundùm suam formam, est propria ejus, nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur hujusmodi re ad suam operationem; sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio quæ est rei solum secundum quod movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis ipsum; sicut facere scamnum, non est seorsum operatio securis ab operatione artificis (1), sed securis participat instrumentaliter operationem artificis. Et ideo ubicumque movens et motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet quòd sit alia operatio moventis, et alia operatio propria moti, licet motum participet operationem moventis; et movens utatur operatione moti, et sic utrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam et virtu-

(1) Neque quoad specificationem, neque quoad exercitium, sicut scindere quoad specificationem est alia operatio ab ea quæ propriè fabri est, licèt quoad exercitium sit eadem, quia per illam scindit faber, nec ipsa scindit nisi cùm applicatur ad scindendum.

divine. D'où il suit que ces deux natures ont leur opération propre dans le Christ, et que néanmoins la nature divine se sert de l'opération de la nature humaine comme d'un instrument; et que pareillement la nature humaine participe à l'opération de la nature divine, comme l'instrument participe à l'opération de l'agent principal. C'est là ce que dit saint Léon pape écrivant à Flavien : « Chacune des deux formes (à savoir la nature divine et la nature humaine dans le Christ) accomplit avec la participation de l'autre les choses qui lui sont propres, le Verbe accomplissant les œuvres propres au Verbe, et la chair les actions qui sont également en son pouvoir. » Si la divinité et l'humanité n'avoient qu'une seule opération dans le Christ, il faudroit dire, ou bien que la nature humaine n'auroit pas sa forme et sa vertu propres, et, comme il est impossible de dire cela de la nature divine, que dans le Christ il n'y avoit dès lors que l'opération divine, ou bien que de la vertu divine et de la vertu humaine avoit été formée et composée dans le Christ une seule vertu. Or ces deux hypothèses sont également impossibles : par la première, la nature humaine dans le Christ devient une nature imparfaite; et par la seconde, il y a confusion de natures. C'est donc avec raison qu'une telle opinion fut condamnée par le sixième concile, *Act.* XVIII, et la vérité proclamée en ces termes : « Nous professons hautement qu'il y a dans le même Seigneur, Jésus-Christ, notre vrai Dieu, deux opérations naturelles, indivisibles et inconvertibles, non confondues mais inséparables, à savoir l'opération divine et l'opération humaine. »

Je réponds aux arguments : 1° Si l'Aréopagite admet dans le Christ une opération théandrique, c'est-à-dire divine et humaine, ce n'est pas qu'il confonde les opérations ou les vertus des deux natures, c'est, comme nous venons de le dire, parce que l'opération divine du Christ se sert de l'opération humaine, et que celle-ci à son tour participe à la grandeur

---

tem, per quam operatur; et similiter divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, et è converso; et tamen divina natura utitur operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instumenti; et similiter natura humana participat operationem divinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis : et hoc est quod dicit Leo Papa in Epistola *ad Flavianum* : « Agit utraque forma (scilicet tam natura divina, quàm humana in Christo) cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. » Si verò esset una tantum operatio divinitatis et humanitatis in Christo, oporteret dicere, vel quòd humana natura non haberet propriam formam et virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile) ex quo sequeretur quòd in Christo esset tantum divina operatio, vel oporteret dicere quòd ex divina virtute et humana esset conflata in Christo una virtus. Quorum utrumque est impossibile : nam per primum horum, ponitur natura humana in Christo esse imperfecta; per secundum verò ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in VI. Synodo hæc opinio est condemnata; in cujus determinatione dicitur : « Duas naturales operationes indivisè, inconvertibiliter, inconfusè, inseparabiliter, in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro, glorificamus, hoc est, divinam operationem et humanam operationem. »

Ad primum ego dicendum, quòd Dionysius ponit in Christo operationem *theandricam*, id est *divinam virilem*, vel *divinam humanam*, non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturæ, sed per hoc quòd di-

de celle-là. Aussi le même saint auteur dit-il, dans une lettre adressée à Caïus : « Il accomplissoit les choses humaines d'une manière supérieure à l'homme, c'est ce que nous montre et l'enfantement surnaturel de la Vierge, et la surface mobile de l'eau soutenant les pas d'un corps mortel. » Sans doute, naître, marcher, sont deux choses qui appartiennent à la nature humaine, mais l'une et l'autre ont lieu dans le Christ d'une manière surnaturelle. On peut dire également que la nature divine opéroit en lui d'une manière humaine, comme quand il guérit le lépreux en le touchant. Aussi est-il encore dit dans la lettre que nous venons de citer : « Il ne fait pas en Dieu les choses divines, il ne fait pas en homme les choses humaines; c'est un Dieu fait homme qui agit par une opération nouvelle et de Dieu et de l'homme. » Mais que, dans la pensée de ce même docteur, il y ait deux opérations dans le Christ, l'une appartenant à la nature divine, l'autre à la nature humaine, cela ressort évidemment de ce qu'il dit, *De Div. Nomin.*, cap. 2 : « Pour les choses qui rentrent dans son opération humaine, ni le Père, ni l'Esprit saint n'y participent en aucune façon, à moins qu'on ne dise que c'est uniquement par leur volonté pleine de bienveillance et de miséricorde; » c'est-à-dire en tant que le Père et l'Esprit saint ont voulu dans leur amour que le Christ ait accompli et souffert ce qui est de l'homme. Puis il ajoute : « Et selon toutes ces opérations sublimes, ineffables et divines qu'il a voulu accomplir après s'être fait homme pour nous, il se montre immuablement Dieu et Verbe de Dieu. » Il résulte assurément de là que, dans le sentiment de l'Aréopagite, autre est l'opération humaine, à laquelle le Père et l'Fsprit saint ne participent que par l'acquiescement de leur miséricorde; autre est l'opération que le Christ accomplit comme Verbe de Dieu et qui lui est commune avec le Père et l'Esprit saint (1).

(1) Il résulte d'une manière non moins évidente que le même saint docteur admettoit dans le Christ les trois sortes d'opérations que nous avons distinguées dans une note précédente :

vina operatio ejus utitur humana, et humana ejus operatio participat virtutem divinæ operationis. Unde sicut et ipse dicit in quadam Epist. *ad Caium* : « Super hominem operabatur ea quæ sunt hominis; quod demonstrat Virgo supernaturaliter concipiens, et aqua instabilis terrenorum pedum sustinens gravitatem. » Manifestum est enim quòd concipi est humanæ naturæ, similiter et ambulare; sed utrumque fuit in Christo supernaliter. Et similiter divina operabatur humanitas, sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem Epist. subdit : « Non secundùm Deum divina faciens, non humana secundùm hominem, sed Deo homine facto, nova quadam Dei et hominis operatione. » Quod autem intellexerit duas esse operationes in Christo, unam divinæ naturæ, aliam autem humanæ, patet ex his quæ dicit in cap. II. *De div. Nom.*, ubi dicit quòd « his quæ pertinent ad humanam ejus operationem, Pater et Spiritus sanctus nulla ratione communicant, nisi quis dixerit secundùm benignissimam et misericordem voluntatem; » in quantum scilicet Pater et Spiritus sanctus ex sua misericordia voluerunt Christum agere et pati humana. Addit autem : « et secundum omnem sublimissimam et ineffabilem Dei operationem, quam homo pro nobis factus adimplevit, immutabilis profectò Deus et Dei Verbum. » Sic igitur patet, quòd alia est operatio humana, in qua Pater et Spiritus sanctus non communicant nisi secundùm acceptationem misericordiæ; et alia est ejus operatio, in quantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater et Spiritus sanctus.

2° Un instrument, comme tel, n'agit qu'en tant qu'il est mû par l'agent principal; il peut néanmoins avoir, outre cela, son opération propre en vertu de sa forme naturelle, comme nous l'avons déjà dit du feu. Ainsi donc l'action de l'instrument, à ne considérer que l'instrument même, se confond avec celle de l'agent qui le meut; mais en tant qu'il est une chose distincte et spéciale, il a son opération à lui. Faisant maintenant l'application de ce principe, nous disons que la nature humaine dans le Christ, en tant qu'elle est l'instrument de la divinité, n'a pas une opération autre que celle de la divinité même; c'est la même rédemption que l'humanité du Christ et sa divinité accomplissent. Mais la nature humaine, en tant qu'elle est une nature réelle et distincte, doit avoir aussi sa propre opération, et c'est ce que nous avons déjà dit (1).

3° Il n'appartient qu'à une hypostase subsistante d'opérer ou d'agir, mais selon sa forme ou sa nature, laquelle seule spécifie l'opération. Par conséquent, la diversité des formes ou des natures fait les diverses espèces d'opérations; et l'unité d'hypostase fait l'unité numérique quant à l'opération de telle espèce; ainsi le feu a deux opérations spécifiquement différentes, il répand la lumière et la chaleur, deux choses réellement différentes d'espèces, quoique l'illumination soit une opération une et simultanée produite par le feu. De même donc, il doit nécessairement y

les opérations qui ne peuvent être attribuées qu'à l'humanité, celles qui ont été accomplies par la divinité seule, et celles enfin où l'humanité et la divinité ont eu part. Ce sont ces dernières évidemment qu'il appelle *théandriques;* ce qui ne prouve nullement qu'il nie la distinction à établir entre l'opération divine et l'opération humaine, jusque dans une seule et même œuvre, comme l'explique très-bien saint Thomas. Nous avons vu la part qu'il fait à chacune des deux natures dans l'œuvre elle-même de la Rédemption : seule la nature humaine a pu souffrir et mourir, comme il le falloit pour que la peine du péché fût réelle; seule la nature divine a pu donner à ses souffrances et à sa mort une valeur infinie, pour que la réparation offerte à la Majesté outragée fût équivalente et parfaite.

(1) Si l'instrument même matériel a son opération propre, qu'on ne sauroit attribuer à l'agent principal, combien plus ne doit-il pas en être ainsi d'un instrument doué d'intelligence et de volonté?

Ad secundum dicendum, quòd instrumentum dicitur aliquid agere ex eo quod movetur à principali agente; quod tamen præter hoc potest habere propriam operationem secundum suam formam, ut de igne dictum est. Sic igitur actio instrumenti, in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis; potest tamen habere aliam operationem, prout est res quædam. Sic igitur operatio quæ est humanæ naturæ in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis; non enim est alia salvatio, qua salvat humanitas Christi, et divinitas ejus. Habet tamen humana natura in Christo, in quantum est natura quædam, quamdam propriam operationem præter divinam, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam et naturam, à qua operatio speciem recipit. Et ideo à diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum; sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum quantum ad operationem speciei : sicut ignis habet duas operationes specie differentes, scilicet illuminare et calefacere, secundum differentiam lucis et caloris; et tamen est una numero illuminatio ignis simul (1) illuminantis. Et simili-

(1) Sic etiam in manuscripto, non ut priùs impressa passim, hic et rursus paulò post, *semel;*

avoir dans le Christ deux opérations d'espèces différentes, à raison de ses deux natures; mais chacune de ces opérations est numériquement une et simultanément accomplie dans le Christ, c'est lui qui marche, c'est lui qui guérit, et il n'y a là des deux côtés qu'une seule opération.

4° Etre et opérer sont deux choses qui appartiennent à la personne en vertu de la nature; mais cela ne doit pas être entendu de la même manière : l'être rentre dans la constitution même de la personne, et présente sous ce rapport le caractère de terme; de telle sorte que l'unité de personne exige l'unité de l'être même, de l'être complet et personnel. L'opération est un effet produit par la personne en vertu et selon le type d'une forme ou nature; d'où il suit que la pluralité des opérations ne porte aucune atteinte à l'unité personnelle.

5° Ce qui revient en propre à l'opération divine dans le Christ diffère de ce qui revient à l'opération humaine; à l'une appartient la guérison du lépreux, à l'autre le contact qui accompagne cette guérison. Ces deux opérations néanmoins se réunissent et se concentrent dans la même œuvre, en tant que chacune des deux natures agit avec la participation de l'autre, comme nous l'avons dit plus haut.

ARTICLE II.

Y a-t-il dans le Christ plusieurs opérations humaines

Il paroît qu'il y a dans le Christ plusieurs opérations humaines. 1° Le Christ en tant qu'homme possédoit la nature nutritive comme les plantes, la nature sensitive comme les animaux, la nature intellective comme les anges; il ne différoit pas en cela des autres hommes. Et cependant, autre

---

ter in Christo oportet quòd sint duæ operationes specie differentes secundum ejus duas naturas; quælibet tamen operationum est una numero in Christo simul facta, sicut una ambulatio et una sanatio.

Ad quartum dicendum, quòd *esse* et *operari* est personæ à natura, aliter tamen et aliter : nam *esse* pertinet ad ipsam constitutionem personæ; et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini; et ideo unitas personæ requirit unitatem ipsius *esse* completi et personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundum aliquam formam vel naturam; unde pluralitas operationum non præjudicat unitati personali.

Ad quintum dicendum, quòd aliud est proprium operatum operationis divinæ et operationis humanæ in Christo, sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanæ naturæ, est ejus contactus. Concurrunt autem ambæ operationes ad unum operatum, secundùm quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm in Christo sint plures operationes humanæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in Christo sint plures humanæ operationes. Christus enim in quantum homo communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cùm Angelis verò in natura intellectiva, sicut et cæteri homines. Sed alia est operatio plantæ, in quan-

significatur enim operatio ignis vel Christi esse una numero quamdiu fit seorsim ab alia quacumque ad eamdem speciem pertinente. Quid porrò refert ad id ut fiat semel tantùm?

est l'opération propre de la plante, autre est l'opération propre de l'animal. Donc le Christ en tant qu'homme a plusieurs opérations.

2° Les puissances et les habitudes se distinguent ou se spécifient par leurs actes. Or il y eut dans l'ame du Christ diverses puissances et diverses habitudes. Donc il y eut aussi diverses opérations.

3° Les instruments doivent être en rapport avec les opérations. Or le corps humain est pourvu de membres différents et qui doivent dès lors avoir une destination différente. Donc il y eut dans le Christ plusieurs opérations humaines.

Mais, comme le dit saint Jean Damascène, III, 15, « l'opération dépend de la nature. » Or il n'y a dans le Christ qu'une seule nature humaine. Donc il n'y eut également qu'une seule opération humaine.

(Conclusion. — Comme dans le Christ il n'y eut aucun mouvement de l'appétit sensitif qui ne fût entièrement conforme à la raison, et que les opérations naturelles et corporelles elles-mêmes étoient de quelque façon soumises à sa volonté, il est évident qu'il faut admettre l'unité d'opération dans le Christ, beaucoup plus que dans tout autre homme.)

L'homme étant un être qui se distingue et se caractérise par la raison, on appelle humaine d'une manière absolue l'opération qui procède de la raison par la volonté, appelée elle-même appétit raisonnable, comme nous l'avons vu si souvent (1). S'il est dans l'homme quelque opération qui ne procède pas de la raison et de la volonté, on ne sauroit non plus l'appeler sans restriction opération humaine; seulement elle conviendra à l'homme à raison d'une partie quelconque de sa nature; ou bien à raison, par exemple, de sa nature corporelle, comme la gravitation; ou bien en vertu de l'ame végétative comme la nutrition et l'accroissement,

(1) Et spécialement dans le traité des actes humains. Là ont été énumérées et discutées *ex professo* les conditions qu'un acte doit réunir pour porter à juste titre ce nom *d'acte humain*.

tum est planta; et alia animalis, in quantum est animal. Ergo Christus, in quantum est homo, habet plures operationes.

2. Præterea, potentiæ et habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversæ potentiæ et diversi habitus. Ergo et diversæ operationes.

3. Præterea, instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam. Ergo diversis operationibus debent esse accommodata. Sunt ergo in Christo diversæ operationes secundum humanam naturam.

Sed contra est, quòd sicut Damascenus dicit in III. lib., « Operatio sequitur naturam. » Sed in Christo est tantum una natura humana. Ergo in Christo fuit una tantum operatio humana.

(Conclusio. — Cùm nullus fuerit in Christo sensitivæ partis motus, qui non esset à ratione ordinatus, ipsæque etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinuerint, perspicuum est multò magis unam esse in Christo operationem, quam in quocumque alio homine.)

Respondeo dicendum, quòd quia homo est id quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana, quæ ratione procedit per voluntatem, quæ est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine, quæ non procedit à ratione et voluntate, non est simpliciter operatio humana; sed convenit homini secundùm aliquam partem humanæ naturæ, quandoque quidem secundùm ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum, quandoque verò secundùm virtutem animæ vegetabilis, sicut nutriri et augeri, quan-

ou bien en vertu de la partie sensitive de l'ame, comme la vision, l'audition, l'imagination, la mémoire, le désir et la colère. Il y a néanmoins une distinction à faire entre ces opérations : les opérations de l'ame sensitive sont jusqu'à un certain point susceptibles d'obéir à la raison, et dès lors elles sont humaines dans la même mesure, c'est-à-dire tout autant qu'elles sont raisonnables, comme nous l'avons déjà souvent dit d'après le Philosophe, *Ethic.*, II, 13; les opérations qui dépendent de l'ame végétative ou celles qui sont inhérentes aux éléments corporels, ne sont pas soumises à la raison, ce qui fait qu'on ne sauroit les appeler raisonnables en aucune façon, ni humaines d'une manière absolue, puisqu'elles se rattachent à une partie seulement de la nature humaine. Mais nous avons dit plus haut que lorsqu'un agent inférieur agit en vertu de sa propre forme, son opération est autre que celle de l'agent supérieur, et que lorsque celui-là n'agit que sous l'impulsion de celui-ci, leur opération est la même. Voilà pourquoi dans l'homme ordinaire, quel qu'il soit, autre est l'opération qui résulte des éléments corporels, ou celle de l'ame végétative, autre est l'opération de la volonté, la seule qui soit proprement humaine. C'est ce qu'il faut également dire de l'opération de l'ame sensitive, en tant qu'elle n'est pas soumise à la raison; mais en tant qu'elle est mûe par celle-ci, l'opération de la partie sensitive et celle de la partie raisonnable ne doivent plus être distinguées. Or l'opération de l'ame raisonnable est une, eu égard au principe même de cette opération, qui est la raison ou la volonté. Mais elle se diversifie selon la diversité des objets; et la diversité qu'elle présente sous ce rapport, quelques-uns l'ont nommée diversité des œuvres, plutôt que diversité des opérations, jugeant que l'opération étoit une à raison de l'unité de son principe. Voilà dans quel sens on demande s'il y a unité ou pluralité d'opérations

comme les théologiens l'entendent. Il faut s'en souvenir pour en faire l'application aux opérations humaines du Christ.

---

doque verò secundùm partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia : nam operationes animæ sensitivæ sunt aliqualiter obedientes rationi; et ideo sunt aliqualiter rationales et humanæ, in quantùm scilicet obediunt rationi, ut patet per Philosophum in II. *Ethicor.*; operationes verò quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subjiciuntur rationi; unde nullo modo sunt rationales, nec humanæ simpliciter, sed solùm secundùm partem humanæ naturæ. Dictum est autem suprà quòd quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris; quando verò agens inferius non agit nisi secundùm quod est motum à superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris. Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementaris corporis et animæ vegetabilis, ab operatione voluntatis, quæ est propriè humana. Et similiter etiam operatio animæ sensitivæ, quantum ad id quod non movetur à ratione; sed quantum ad id quod movetur à ratione, est eadem operatio partis sensitivæ et rationalis. Ipsius autem animæ rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas. Diversificatur autem secundum respectum ad diversa objecta; quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum magis quam operationum, judicantes de unitate operationis solùm ex parte operativi principii. Sic enim

dans le Christ. Dans un homme ordinaire on ne peut admettre qu'une seule opération qu'on puisse proprement appeler humaine, quoiqu'il y en ait plusieurs autres, mais qui ne méritent pas réellement ce nom, ainsi que nous l'avons dit. Mais dans l'humanité du Christ, aucun mouvement de la partie sensitive qui ne fût soumis à l'ordre de la raison; les opérations naturelles et corporelles elles-mêmes dépendoient jusqu'à un certain point de sa volonté, puisque c'est au gré de sa volonté que son corps agissoit ou souffroit les choses qui lui sont propres, comme nous l'avons dit plus haut. Il suit de là évidemment que l'unité d'opération existoit beaucoup plus dans le Christ qu'elle n'existe dans une autre homme quelconque (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'opération de la partie sensitive et celle de la partie nutritive ne peuvent pas, avons-nous dit, être proprement appelées opérations humaines; mais, quoi qu'il en soit, elles l'étoient beaucoup plus dans le Christ que dans n'importe quel homme.

2° Les puissances et les habitudes se diversifient, sans doute, d'après la diversité de leurs objets. Sous ce rapport donc il y a des opérations diverses, qui répondent d'une part, aux diverses puissances et habitudes, et, de l'autre, aux divers objets. Mais nous n'entendons nullement exclure de l'humanité du Christ une telle diversité d'opérations, pas plus que celle qui est déterminée par la diversité des organes; nous voulons seulement maintenir l'unité par rapport au premier principe actif dans le sens qui vient d'être expliqué.

3° Et de là résulte clairement la réponse au troisième argument.

(1) L'auteur n'exclut donc pas entièrement du Christ, considéré comme homme, les opérations qui s'accomplissent dans l'organisme de l'être humain en dehors de la volonté. Il ne le pouvoit pas du reste, puisqu'il avoit dit dans une thèse antérieure que l'ame du Christ n'avoit pas sur son propre corps un pouvoir absolu. Du moment où il avoit également reconnu en lui une science discursive, c'est-à-dire conforme à notre propre science, il devoit admettre dans

---

nunc quæritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio, quæ propriè humana dicitur, præter quam tamen sunt in homine puro quædam aliæ operationes, quæ non sunt propriè humanæ, sicut dictum est. Sed in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivæ partis qui non esset ordinatus à ratione. Ipsæ etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinebant, in quantum voluntatis ejus erat, ut caro ejus ageret et pateretur quæ sunt sibi propria, ut dictum est suprà. Et ideo multò magis est una operatio in Christo, quàm in quocumque alio homine.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio partis sensitivæ et etiam nutritivæ non est propriè humana, sicut dictum est; et tamen in Christo hujusmodi operationes fuerunt magis humanæ, quàm in aliis.

Ad secundum dicendum, quòd potentiæ et habitus diversificantur per comparationem ad objecta (1). Et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus, sicut etiam respondet diversis objectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quæ est secundum aliud et aliud instrumentum, sed solùm illam quæ est secundùm primum principium activum, ut dictum est.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

(1) Quia et actus ipsi per quos immediatè distinguuntur habitus, diversitatem suam ex objectis desumunt; unde habitus mediatè per ipsa quoque objecta distinguuntur.

ou bien en vertu de la partie sensitive de l'ame, comme la vision, l'audition, l'imagination, la mémoire, le désir et la colère. Il y a néanmoins une distinction à faire entre ces opérations : les opérations de l'ame sensitive sont jusqu'à un certain point susceptibles d'obéir à la raison, et dès lors elles sont humaines dans la même mesure, c'est-à-dire tout autant qu'elles sont raisonnables, comme nous l'avons déjà souvent dit d'après le Philosophe, *Ethic.*, II, 13; les opérations qui dépendent de l'ame végétative ou celles qui sont inhérentes aux éléments corporels, ne sont pas soumises à la raison, ce qui fait qu'on ne sauroit les appeler raisonnables en aucune façon, ni humaines d'une manière absolue, puisqu'elles se rattachent à une partie seulement de la nature humaine. Mais nous avons dit plus haut que lorsqu'un agent inférieur agit en vertu de sa propre forme, son opération est autre que celle de l'agent supérieur, et que lorsque celui-là n'agit que sous l'impulsion de celui-ci, leur opération est la même. Voilà pourquoi dans l'homme ordinaire, quel qu'il soit, autre est l'opération qui résulte des éléments corporels, ou celle de l'ame végétative, autre est l'opération de la volonté, la seule qui soit proprement humaine. C'est ce qu'il faut également dire de l'opération de l'ame sensitive, en tant qu'elle n'est pas soumise à la raison; mais en tant qu'elle est mûe par celle-ci, l'opération de la partie sensitive et celle de la partie raisonnable ne doivent plus être distinguées. Or l'opération de l'ame raisonnable est une, eu égard au principe même de cette opération, qui est la raison ou la volonté. Mais elle se diversifie selon la diversité des objets; et la diversité qu'elle présente sous ce rapport, quelques-uns l'ont nommée diversité des œuvres, plutôt que diversité des opérations, jugeant que l'opération étoit une à raison de l'unité de son principe. Voilà dans quel sens on demande s'il y a unité ou pluralité d'opérations

comme les théologiens l'entendent. Il faut s'en souvenir pour en faire l'application aux opérations humaines du Christ.

---

doque verò secundùm partem sensitivam, sicut videre et audire, imaginari et memorari, concupiscere et irasci. Inter quas operationes est differentia : nam operationes animæ sensitivæ sunt aliqualiter obedientes rationi; et ideo sunt aliqualiter rationales et humanæ, in quantùm scilicet obediunt rationi, ut patet per Philosophum in II. *Ethicor.*; operationes verò quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subjiciuntur rationi; unde nullo modo sunt rationales, nec humanæ simpliciter, sed solùm secundùm partem humanæ naturæ. Dictum est autem suprà quòd quando agens inferius agit per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis et superioris; quando verò agens inferius non agit nisi secundùm quod est motum à superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis et inferioris. Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementaris corporis et animæ vegetabilis, ab operatione voluntatis, quæ est propriè humana. Et similiter etiam operatio animæ sensitivæ, quantum ad id quod non movetur à ratione; sed quantum ad id quod movetur à ratione, est eadem operatio partis sensitivæ et rationalis. Ipsius autem animæ rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas. Diversificatur autem secundum respectum ad diversa objecta; quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum magis quam operationum, judicantes de unitate operationis solùm ex parte operativi principii. Sic enim

dans le Christ. Dans un homme ordinaire on ne peut admettre qu'une seule opération qu'on puisse proprement appeler humaine, quoiqu'il y en ait plusieurs autres, mais qui ne méritent pas réellement ce nom, ainsi que nous l'avons dit. Mais dans l'humanité du Christ, aucun mouvement de la partie sensitive qui ne fût soumis à l'ordre de la raison; les opérations naturelles et corporelles elles-mêmes dépendoient jusqu'à un certain point de sa volonté, puisque c'est au gré de sa volonté que son corps agissoit ou souffroit les choses qui lui sont propres, comme nous l'avons dit plus haut. Il suit de là évidemment que l'unité d'opération existoit beaucoup plus dans le Christ qu'elle n'existe dans une autre homme quelconque (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'opération de la partie sensitive et celle de la partie nutritive ne peuvent pas, avons-nous dit, être proprement appelées opérations humaines; mais, quoi qu'il en soit, elles l'étoient beaucoup plus dans le Christ que dans n'importe quel homme.

2° Les puissances et les habitudes se diversifient, sans doute, d'après la diversité de leurs objets. Sous ce rapport donc il y a des opérations diverses, qui répondent d'une part, aux diverses puissances et habitudes, et, de l'autre, aux divers objets. Mais nous n'entendons nullement exclure de l'humanité du Christ une telle diversité d'opérations, pas plus que celle qui est déterminée par la diversité des organes; nous voulons seulement maintenir l'unité par rapport au premier principe actif dans le sens qui vient d'être expliqué.

3° Et de là résulte clairement la réponse au troisième argument.

(1) L'auteur n'exclut donc pas entièrement du Christ, considéré comme homme, les opérations qui s'accomplissent dans l'organisme de l'être humain en dehors de la volonté. Il ne le pouvoit pas du reste, puisqu'il avoit dit dans une thèse antérieure que l'ame du Christ n'avoit pas sur son propre corps un pouvoir absolu. Du moment où il avoit également reconnu en lui une science discursive, c'est-à-dire conforme à notre propre science, il devoit admettre dans

---

nunc quæritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio, quæ propriè humana dicitur, præter quam tamen sunt in homine puro quædam aliæ operationes, quæ non sunt propriè humanæ, sicut dictum est. Sed in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivæ partis qui non esset ordinatus à ratione. Ipsæ etiam operationes naturales et corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinebant, in quantum voluntatis ejus erat, ut caro ejus ageret et pateretur quæ sunt sibi propria, ut dictum est suprà. Et ideo multò magis est una operatio in Christo, quàm in quocumque alio homine.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio partis sensitivæ et etiam nutritivæ non est propriè humana, sicut dictum est; et tamen in Christo hujusmodi operationes fuerunt magis humanæ, quàm in aliis.

Ad secundum dicendum, quòd potentiæ et habitus diversificantur per comparationem ad objecta (1). Et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis et habitibus, sicut etiam respondet diversis objectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam quæ est secundum aliud et aliud instrumentum, sed solùm illam quæ est secundùm primum principium activum, ut dictum est.

Unde patet etiam responsio ad tertium.

(1) Quia et actus ipsi per quos immediatè distinguuntur habitus, diversitatem suam ex objectis desumunt; unde habitus mediatè per ipsa quoque objecta distinguuntur.

ARTICLE III.

L'action humaine du Christ a-t-elle pu être méritoire pour lui-même?

Il paroît que l'action humaine du Christ n'a pu avoir pour lui aucun mérite. 1° Le Christ, même avant sa mort, posséda la béatitude céleste, tout comme il la possède maintenant. Or celui qui possède déjà la béatitude n'est plus en état de mériter; car la charité qui l'anime fait partie de la céleste récompense, puisque c'est par elle que l'on goûte le bonheur infini : d'où il suit qu'on ne sauroit la regarder comme un principe de mérite sous peine de confondre le mérite avec la récompense. Donc le Christ ne méritoit pas, avant sa passion, plus qu'il ne mérite aujourd'hui.

2° On ne mérite pas une chose qui est due. Or par là même que le Christ est Fils de Dieu par nature, il a droit à l'héritage éternel, *que les* autres hommes doivent mériter par leurs bonnes œuvres. Donc le Christ ayant toujours été Fils de Dieu, n'a pu rien mériter pour lui-même.

3° Quand on a la chose principale, on ne sauroit mériter, à proprement parler, les accessoires qui en dépendent. Or le Christ posséda la gloire de l'ame, gloire de laquelle résulte celle du corps, selon l'ordre commun des choses, comme nous l'avons déjà dit à la suite de saint Augustin; et ce n'est que par une mesure spéciale que dans le Christ la gloire de l'ame n'a pas rejailli sur le corps. Donc la gloire du corps n'a pu être pour lui l'objet d'un mérite.

4° La manifestation des prérogatives du Christ n'est pas son bien à lui, mais le bien de ceux qui le connoissent; aussi cette manifestation est-

ses opérations cette diversité qui provient de celle des objets. Mais une telle diversité n'altère en rien l'unité de l'opération humaine, la même par son principe dans les différentes œuvres qu'elle peut accomplir.

ARTICULUS III.

Utrùm actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd actio humana Christi non potuerit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut et modo est. Sed comprehensoris non est mereri; charitas enim comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, cùm secundùm eam attendatur fruitio : unde non videtur esse principium merendi, cùm non sit idem meritum et præmium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.

2. Præterea, nullus meretur id quod est sibi debitum. Sed ex hoc quod Christus est Filius Dei per naturam, debetur ei hæreditas æterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, qui à principio fuit Filius Dei.

3. Præterea, quicumque habet id quod est principale, non propriè meretur id quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animæ, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis, ut Augustinus dicit in Epist. *ad Dioscorum;* in Christo tamen dispensativè factum est quòd gloria animæ non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

4. Præterea, manifestatio excellentiæ Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum qui eum recognoscunt; unde et pro præmio pro-

(1) De his etiam III, dist. 18, art. 2, 3, 4 et 5; et de verit., qu. 29, art. 7, ad 4; et Opusc. III, cap. 238, fin.

elle promise comme récompense à ceux qui aiment Jésus-Christ, comme il le dit lui-même, *Joan.*, XIV, 21 : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, je l'aimerai moi-même et je me manifesterai à lui. » Donc le Christ n'a pas mérité la manifestation de sa grandeur.

Mais le contraire nous est formellement dit par l'Apôtre, *Philip.*, II, 8 : « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort ; et c'est pour cela que Dieu l'a exalté (1). » Il a donc mérité son exaltation par son obéissance; et l'on ne sauroit, par conséquent, nier qu'il n'ait mérité quelque chose.

(Conclusion. — Puisqu'il est plus noble d'obtenir une chose par son mérite que de l'avoir gratuitement, il faut dire que le Christ, à qui toute perfection doit être attribuée, a mérité la glorification de son corps et les autres prérogatives dont il convenoit qu'il fût privé pour un temps.)

Avoir un bien par soi-même est assurément une chose plus noble que de l'avoir par autrui ; car la cause essentielle est toujours supérieure à la cause accidentelle, *Physic.*, VIII, 39. Or on obtient une chose par soi-même quand on est d'une certaine manière la cause de cette acquisition. La première cause de tous nos biens, à la vérité, c'est Dieu qui en est

(1) Partout, dans l'Ecriture sainte et la tradition, les souffrances du Christ nous sont représentées comme une source intarissable de mérites. Celui des prophètes qu'on a pu nommer l'Evangéliste de l'ancien Testament, avoit dit de lui, *Isa.*, LIII : « S'il donne sa vie pour les péchés, il laissera après lui une longue race; » puis encore : « A cause des labeurs qu'il a subis, il verra et il sera rassasié. » Non-seulement il a mérité, mais de plus il a mérité pour lui-même. C'est ce que l'apôtre saint Paul enseigne en plusieurs endroits et de la manière la plus formelle : « Nous avons vu Jésus couronné de gloire et d'honneur, parce qu'il a souffert la mort, » *Hebr.*, II. Le divin Sauveur s'en explique lui-même dans l'Evangile, *Luc.*, XXIV : « Ne falloit-il pas que le Christ souffrît et qu'il entrât ainsi dans sa gloire? » Ce qui s'entend, d'après ce qui a été plusieurs fois expliqué, de la gloire de son corps, puisque son ame a toujours possédé la gloire céleste. Ailleurs il dit, en s'adressant à son Père : « J'ai consommé l'œuvre que vous m'aviez donnée à remplir. Maintenant glorifiez-moi., » *Joan.*, XVII. Et le Prophète de la nouvelle alliance ne dit-il pas, *Apoc.*, V : « L'Agneau qui a été immolé est digne de recevoir la vertu,.... la force, la gloire et la bénédiction. »

Le mérite qui s'attache aux actions du Christ pourroit encore être démontré par une raison théologique, dont nous ne ferons ici qu'indiquer les chefs principaux, renvoyant le lecteur qui voudroit l'approfondir, aux œuvres de Billuart ou de Suarez. Les actes accomplis par

---

mittitur dilectoribus Christi ut eis manifestetur, secundùm illud *Joann.*, XIV : « Si quis diligit me, diligetur à Patre meo; et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum. » Ergo Christus non meruit manifestationem suæ altitudinis.

Sed contra est, quòd Apostolus dicit *Philip.*, II : « Factus est obediens usque ad mortem; propter quod et Deus exaltavit illum. » Meruit ergo obediendo, suam exaltationem; et ita aliquid sibi meruit.

(Conclusio. — Cùm nobilius sit habere aliquid per meritum, quàm sine merito, Christum, cui omnis perfectio tribuenda est, gloriam corporis et alia quibus eum carere aliquo tempore conveniebat, sibi meruisse fatendum est.)

Respondeo dicendum, quòd habere aliquod bonum per se, est nobilius quam habere illud per aliud; semper enim causa quæ est per se potior est ea quæ est per aliud, ut dicitur in VIII. *Phys.* (1). Hoc autem dicitur aliquis habere per seipsum, cujus est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostro-

(1) *Priorem* juxta græcum πρότερον Aristoteles vocat, ut ibi text. 39 videre est; sed par sensu ac si diceret *potiorem* quasi *priorem* dignitate non minùs quàm tempore.

l'auteur et le principe; et de cette manière il est évident qu'aucune créature n'est pour elle-même la cause d'un bien quelconque, selon cette parole de l'Apôtre, I. *Corinth.*, IV, 7 : « Qu'avez-vous que vous n'ayez reçu ? » Mais d'une manière secondaire, en donnant son concours à l'action de Dieu, on peut être pour soi-même la cause d'un bien réel. Et de la sorte celui qui obtient une chose par son propre mérite, est censé l'avoir obtenue par lui-même; d'où il suit qu'il y a plus de noblesse à posséder un bien qu'on a mérité, qu'un bien où le mérite n'a aucune part. Or, comme toute perfection et toute noblesse doivent être reconnues dans le Christ, il faut nécessairement reconnoitre qu'il a obtenu par mérite ce que les autres obtiennent de la même manière, à moins que ce ne soit une chose telle que la privation en fût plus préjudiciable à la dignité et à la perfection du Christ, que le mérite ne lui en seroit glorieux; ainsi, il n'a mérité ni la grace, ni la science, ni la béatitude de l'ame, ni la divinité. En effet, comme le mérite ne peut avoir pour objet qu'un bien qu'on ne possède pas encore, pour être en état de mériter ces prérogatives il faudroit que le Christ en eût été quelque temps privé, et cette privation porteroit plus d'atteinte à sa gloire, qu'un tel mérite ne pourroit lui donner d'éclat. Mais la gloire du corps et les autres avantages de même nature, s'il y en a, n'égalent pas la grandeur du mérite, puisque celui-ci dérive de la vertu de charité. Voilà pourquoi nous disons que le Christ a obtenu par son mérite la glorification de son corps et les autres choses qui tiennent à son éclat extérieur, tels que son ascension, la vénération dont il est l'objet, et autres du même genre. Il n'est donc pas douteux qu'il n'ait mérité quelque chose pour lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° Goûter le céleste bonheur, c'est un acte

notre divin Sauveur, ceux en particulier qui furent une source de gloire pour lui-même, et de salut pour nous, réunissent toutes les conditions que réclament les théologiens pour constituer aux yeux de Dieu un véritable mérite : 1° Elles furent parfaitement libres, comme notre saint auteur l'a démontré plus haut; 2° Elles procédoient d'un agent qui possédoit la pléni-

rum per auctoritatem est Deus; et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per seipsam, secundùm illud I. *ad Corinth.*, IV : « Quid habes quod non accepisti ? » Potest tamen secundariò aliquis esse causa sibi alicujus boni habendi, in quantùm scilicet in hoc ipso Deo cooperatur. Et sic ille qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodò illud per seipsum. Unde nobilius habetur id quòd habetur per meritum, quàm id quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio et nobilitas Christo est attribuenda, consequens est quòd ipse per meritum habuerit illud quod alii per meritum habent, nisi sit tale quid cujus carentia magis dignitati Christi et perfectioni præjudicet, quam per meritum accrescat: unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec divinitatem meruit. Quia, cum meritum non sit nisi ejus quod nondum habetur, oporteret quòd Christus aliquando istis caruisset; quibus carere, magis diminuit dignitatem Christi, quàm augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud hujusmodi est, minus est quàm dignitas merendi, quæ pertinet ad virtutem charitatis. Et ideo dicendum est, quòd Christus gloriam corporis et ea quæ pertinent ad exteriorem ejus excellentiam (sicut est ascensio, veneratio, et alia hujusmodi) habuit per meritum. Et sic patet quòd aliquid sibi mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quòd fruitio, quæ est actus charitatis, pertinet ad gloriam

de la charité et une chose qui rentre dans la gloire de l'ame, gloire que le Christ n'a pas méritée. Quand nous lui attribuons donc un mérite opéré par la charité, nous ne confondons nullement le mérite avec la récompense. Disons en outre que la charité par laquelle il a mérité n'étoit pas celle de la patrie et de la possession, mais celle du pèlerinage et de l'épreuve, puisque le Christ se trouvoit dans ce double état, comme nous l'avons démontré, quest. XV, art. 16. Voilà pourquoi aussi, maintenant qu'il n'est plus dans le pèlerinage, il ne peut plus mériter.

2° Au Christ, en tant qu'il est Dieu et Fils de Dieu, sont dus par nature, comme au premier et souverain Maître, la gloire divine et le domaine de l'univers. Mais, indépendamment de cela, en tant qu'homme jouissant de la béatitude, il a droit à une gloire spéciale, gloire qu'il devoit avoir sans mérite, sous un rapport, et que, sous un autre rapport, il devoit obtenir par son mérite, comme nous venons de l'expliquer.

3° Si la gloire de l'ame rejaillit sur le corps, c'est d'après un ordre établi par la sagesse divine et qui présente un certain rapport avec les mérites de l'homme. Comme celui-ci mérite, en effet, par les actes de l'ame, mais par des actes exercés dans le corps, il convient qu'il soit récompensé par la gloire de l'ame, mais par une gloire qui rejaillisse sur le corps. Voilà comment, non-seulement la gloire de l'ame, mais aussi celle du corps peut devenir l'objet d'un mérite, ainsi que le proclame saint Paul, *Rom.*, VIII, 11 : « Il vivifiera nos corps mortels, à cause de son esprit qui habite en nous. » Cette dernière gloire a donc pu être méritée par le Christ.

4° La manifestation des prérogatives du Christ peut être regardée comme un bien à lui, eu égard à ce qu'il est dans la connoissance des

tude de la justice et de la grace, ce qui a été également l'objet d'une démonstration spéciale; 3° Elles étoient très-bonnes par l'objet et les circonstances; 4° Elles avoient la charité pour principe et la gloire de Dieu pour but; 5° Le Christ étoit encore voyageur, c'est-à-dire en état de pouvoir mériter, quand il les accomplissoit.

---

animæ, quam Christus non meruit. Et ideo si per charitatem aliquid meruit, non sequitur quòd idem sit meritum et præmium. Nec tamen per charitatem meruit, in quantum erat charitas comprehensoris, sed in quantum erat viatoris; nam ipse fuit simul viator et comprehensor, ut supra habitum est (qu. 15, art. 16). Et ideo, quia nunc non est viator, non est in statu merendi.

Ad secundum dicendum, quòd Christo, secundùm quod est Deus et Dei Filius, per naturam debetur gloria divina et dominium omnium, sicut primo et supremo domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria sicut homini beato, quam quantùm ad aliquid debuit habere sine merito, et quantùm ad aliquid cum merito, ut ex suprà dictis patet.

Ad tertium dicendum, quòd redundantia gloriæ ex anima ad corpus, est ex divina ordinatione secundùm congruentiam humanorum meritorum, ut scilicet, sicut homo meretur per actum animæ, quæ exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animæ, redundantem ad corpus. Et propter hoc non solùm gloria animæ, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundùm illud *Rom.*, VIII : « Vivificabit mortalia corpora nostra, propter inhabitantem spiritum ejus in nobis. » Et ita potuit cadere sub merito Christi.

Ad quartum dicendum, quòd manifestatio excellentiæ Christi, pertinet ad bonum ejus, se-

hommes, quoique au fond ce soit plutôt là le bien de ceux qui le connoissent, une telle connoissance devant les perfectionner dans ce qu'ils sont réellement et en eux-mêmes. Mais ceci encore se rapporte au Christ, en tant que ce bien affecte ses membres.

ARTICLE IV.

Le Christ a-t-il pu mériter pour les autres?

Il paroît que le Christ n'a pas pu mériter pour les autres. 1° Le Prophète dit, *Ezech.*, XVIII, 4 : « L'ame qui aura péché, c'est celle-là même qui sera punie de mort. » Et, pour la même raison, l'ame qui aura mérité, c'est celle-là même qui recevra la récompense. Donc il n'a pu se faire que le Christ ait mérité pour les autres.

2° C'est de la plénitude de la grace du Christ que tous les hommes reçoivent, selon ce qui est dit, *Joan.*, I. Or aucun de ceux qui possèdent cette grace ne peut mériter pour les autres; car le Prophète dit encore, *Ezech.*, XIV, 20 : « Alors même que Noé, Daniel et Job seroient dans cette ville, ils ne pourroient sauver ni leur fils ni leur fille; leur justice ne serviroit qu'à les sauver eux-mêmes. » Donc le Christ n'a pu mériter pour nous.

3° Une récompense méritée est due par justice et non par grace, comme s'en explique l'Apôtre, *Rom.*, IV. Si donc le Christ a mérité pour nous le salut, il s'ensuit que notre salut ne vient pas de la grace de Dieu, mais de sa justice, et que dès lors aussi il fait injustice à ceux qu'il ne sauve pas, puisque le mérite du Christ s'étend à tous.

Mais l'apôtre saint Paul nous dit ainsi le contraire, *Rom.*, V, 18 :

---

cundùm *esse* quod habet in notitia aliorum, quamvis principalius pertineat ad bonum eorum qui eum cognoscunt, secundùm *esse* quod habent in seipsis. Sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum, in quantum sunt membra ejus.

ARTICULUS IV.

Utrùm Christus aliis mereri potuerit.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Christus aliis mereri non potuerit. Dicitur enim *Ezech.*, XVIII : « Anima quæ peccaverit, ipsa morietur. » Ergo pari ratione anima quæ meretur ipsa remunerabitur. Non ergo est possibile quòd Christus aliis meruerit.

2. Præterea, de plenitudine gratiæ Christi omnes accipiunt, ut dicitur *Joan.*, I. Sed alii omnes habentes gratiam Christi, non possunt aliis mereri; dicitur enim *Ezech.*, XIV : quòd « si fuerint in civitate Noe, Daniel et Job, filium et filiam non liberabunt; sed ipsi justitia sua liberabunt animas suas. » Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri.

3. Præterea, merces quam quis meretur, debetur secundum justitiam, et non secundum gratiam, ut patet *Roman.*, IV (2). Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quòd salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex justitia, et quòd injustè agat cum eis quos non salvat, cùm meritum Christi ad omnes se extendat.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, V : « Si

(1) De his etiam infrà, qu. 48, art. 1, corp., et art. 6; et qu. 49, art. 1, corp.; et II, dist. 20, qu. 2, art. 1, ad 3; et III, dist. 18, art. 6; et de verit., qu. 26, art. 6, ad 20; et qu. 29, art. 7.

(2) Sic enim ibi de Abraham, vers. 3 : *Credidit Deo, et reputatum est ei ad justitiam. Ei autem qui operatur, merces non imputatur secundùm gratiam, sed secundùm debitum, etc.*

« De même que par le péché d'un seul tous les hommes sont tombés dans la damnation, de même par la justice d'un seul tous les hommes ont participé à cette justification qui donne la vie. » Or c'est le démérite d'Adam qui passe ainsi aux autres hommes pour leur condamnation. Donc, à bien plus forte raison, le mérite du Christ leur sera-t-il transmis.

(CONCLUSION. — La grace ayant été dans le Christ, non-seulement comme dans un individu, mais aussi comme dans le chef de toute l'Église, il a pu mériter pour les autres en même temps que pour lui.)

Ainsi que nous l'avons démontré plus haut, quest. VIII, la grace n'étoit pas seulement dans le Christ comme dans un individu, elle y étoit encore et surtout comme dans le chef de l'Eglise, auquel tous doivent être unis, comme les membres à la tête, de telle sorte qu'il en résulte une seule personne mystique. Voilà pourquoi le mérite du Christ passe aux autres, en tant qu'ils sont ses membres. C'est ainsi que dans l'homme l'action exercée par la tête devient à certains égards celle de tous les membres, puisque ce n'est pas pour elle seule, mais encore pour eux tous, que la tête pense et sent (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le péché d'une personne isolée ne nuit qu'à elle-même; mais le péché d'Adam qui avoit été établi par Dieu le principe de la nature humaine, se transmet aux autres hommes avec la vie. Pareillement, le mérite du Christ, qui a été constitué par Dieu le chef de tous les hommes, s'étend à tous ses membres par la grace.

2° Les autres hommes reçoivent de la plénitude du Christ, non la

(1) Si donc le Christ a pu mériter pour nous, c'est que nous formons tous ce corps mystique dont il est le chef ou la tête, comme nous l'avons vu plus haut. En méritant pour chacun de ses membres, c'est pour lui-même qu'il semble toujours mériter. La réversibilité des mérites n'est pas seulement la loi fondamentale de la Religion; mais elle est encore l'un des sentiments les plus profonds du cœur humain, et l'on en retrouve des traces dans les institutions aussi bien que dans les mœurs de tous les peuples. Le christianisme seul néanmoins, par le caractère et l'histoire de son divin Fondateur, peut nous rendre compte de cette idée et nous en montrer l'origine.

---

cut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ. » Sed demeritum Adæ derivaretur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritum Christi ad alios derivatur.

(CONCLUSIO. — Cum in Christo fuerit gratia, non solum ut in quodam singulari homine, sed ut in totius Ecclesiæ capite, non sibi tantum, sed aliis etiam mereri potuit.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 8), in Christo non solum fuit gratia, sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mysticè una persona. Et exinde est quòd meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus; sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra ejus, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.

Ad primum ergo dicendum, quòd peccatum singularis personæ non nocet nisi sibi ipsi; sed peccatum Adæ, qui constitutus est à Deo principium totius naturæ, ad alios per carnis propaginem derivatur. Et similiter meritum Christi, qui est à Deo constitutus caput omnium hominum quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra.

Ad secundum dicendum, quòd alii de pleni-

source même, mais une certaine mesure de grace. De ce que le Christ mérite pour les autres, il ne s'ensuit donc pas que les autres le puissent aussi.

3° De même que le péché d'Adam ne se transmet aux autres hommes que par la transmission de la vie charnelle, de même le mérite du Christ ne se transmet que par la régénération spirituelle, qui a lieu par le baptême, sacrement par lequel les hommes sont incorporés au Christ, selon cette parole de l'Apôtre, *Galat.*, III, 27 : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. » Or pouvoir être régénéré dans le Christ n'est-ce pas déjà un bienfait de la grace? C'est donc de la grace que le salut de l'homme provient (1).

(1) Ce n'est pas d'une manière nécessaire et fatale que Dieu a voulu nous sauver. Le salut est sans doute un bienfait de sa miséricorde, mais aussi un acte libre de notre volonté. Ces moyens de salut que le divin Sauveur nous a mérités, nous devons nous les appliquer à nous-mêmes. On se souvient du mot de saint Augustin : « Dieu qui nous a créés sans nous, ne nous sauvera pas sans nous. » Le mérite du Christ n'exclut donc pas le nôtre; mais il en est la source et le fondement. C'est donc toujours la miséricorde divine qui nous accorde ce à quoi les souffrances et la mort du Christ nous donnent un droit réel.

tudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiæ, sed quamdam particularem gratiam. Et ideo non oportet quòd alii homines possint aliis mereri sicut Christus.

Ad tertium dicendum, quòd sicut peccatum Adæ non derivatur ad alios, nisi per carnalem generationem; ita meritum Christi non derivatur ad alios, nisi per regenerationem spiritualem, quæ fit in Baptismo, per quem homines Christo incorporantur, secundum illud *ad Galat.*, III : « Omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. » Et hoc ipsum est gratiæ, quòd homini conceditur regenerari in Christo. Et sic salus hominis est ex gratia.

FIN DU ONZIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE ONZIÈME VOLUME.

SECONDE PARTIE DE LA SECONDE (SUITE)

TRAITÉ DE L'ÉTAT DE PERFECTION.

QUESTION CLXXIX.

De la division de la vie en vie active et vie contemplative.

QUESTION CLXXX.

De la vie contemplative.

QUESTION CLXXXI.

De la vie active.

QUESTION CLXXXII.

De la comparaison entre la vie active et la vie contemplative.

QUESTION CLXXXIII.

Des offices et des divers états des hommes en général

QUESTION CLXXXIV.

De ce qui regarde l'état de perfection en général.

QUESTION CLXXXV.

De ce qui regarde l'état des évêques.

QUESTION CLXXXVI.

De ce qui constitue proprement l'état religieux.

QUESTION CLXXXVII.

De ce qui regarde les religieux.

QUESTION CLXXXVIII.

De la diversité des ordres religieux.

QUESTION CLXXXIX.

De l'entrée en religion.

TROISIÈME PARTIE.

TRAITÉ DE L'INCARNATION.

QUESTION I.

De la convenance de l'Incarnation.

QUESTION II.

Du mode d'union du Verbe incarné.

QUESTION III.

Du mode de l'union, considéré dans la personne qui a pris une autre nature.

QUESTION IV.

Du mode de l'union considérée dans la nature humaine prise par la personne divine.

QUESTION V.

Du mode de l'union considéré dans les parties de la nature humaine.

QUESTION VI.

De l'ordre observé dans l'assomption.

QUESTION VII.

De la grace du Christ considéré comme individu.

QUESTION VIII.

De la grace du Christ, considéré comme chef de l'Eglise.

QUESTION IX.

De la science du Christ en général.

QUESTION X.

De la science bienheureuse de l'ame du Christ.

QUESTION XIX.

De ce qui regarde l'unité du Christ quant à l'opération.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU ONZIÈME VOLUME.


3 2044 069 639 243







